

Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную?

(Продолжение переписки П.Д. Тищенко и Л.С. Черняка)

Л. Ч.: Похоже, что здесь Вы эксплицируете допущение, которое, как я подозревал, доминировало в этом Вашем тексте, хотя и имплицитно, также и на предшествующих двух страницах; я имею в виду доминирование вот этого тиранического тождества: *автономия* \equiv *авторство*, или *авторство* \equiv *автономия*, каковое тождество якобы и есть **чистое Я**. Несколько ниже я постараюсь сформулировать поаккуратней ложность этих тождеств: самодетерминация смертного не есть его закрытость от внешних детерминаций, а есть его способность трансформировать внешние детерминации в детерминирующие мое *его* значения и смыслы. Чистое *его* не бытует в модусе автономии, а только в модусе своей открытости другому. А таковая открытость заключается не в смиренном принятии внешних ударов, а в способности быть тем горизонтом, в котором внешнее предстает трансформированным в значимое — в несущее некоторое значение, в несущее смысл.

П. Т.: Понимание того, **что** открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком *становилось* иным, но с каждым новым усилием человека, называющего себя философом, смысл истины *становился* иным. Но что тогда разум мог этому смысловому становлению противопоставить?

Л. Ч.: Разум, это кто или что? Он есть нечто отличное от «**понимания того, что** открывается как ответ в созерцании пребывающей истины»? Это **смысловое** становление есть нечто отличное от того **осмысления**, кое именуется **разумением**. Почему разум мог бы или должен был бы что-то противопоставить этому смысловому становлению?

П. Т.: В основании *множащейся множественности* представлений бытия, в фундаменте сохранялся лишь вопрос, кратко сформулированный в идее сократического незнания и обоснованный Платоном в диалоге «Парменид», <пропущено, по-видимому: *а вместо ответа на сей вопрос сохранялось*> лишь постоянно возобновляющееся усилие к бытию (*conatus*) этот вопрос разрешить.

Л. Ч.: Всё это предложение я не понял. И прежде всего не понял я, что есть эта *множащаяся множественность* представлений бытия. А вот последние два абзаца (начиная со слов «Для меня это сущее мыслящее существо само, лично присутствует только тогда...»), похоже, для Вас ключевые. Особенно то, что следует за словами «Понимание того, что открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз...». Однако на протяжении многих веков «в созерцании пребывающей истины» открывалась человекам необходимость

сооружения ложа для возлежания во сне. И при этом на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком, но и с каждым новым требованием моды, и не только в эпохальном интервале времени данной культуры, но и в интервале *данной недели* идея ложа трансформировалась, становясь иной. Но всё же, как бы ни изощрялся человек в создании нового ложа, *эйдос* ложа оставался устойчивым вплоть до наших дней. С каждой весной заново покрывался листьями куст сирени. И не только каждую весну не было у этого куста ни одного листочка, идентичного какому-нибудь другому листочку того же куста, но за сотни тысяч, а может быть, и миллионы лет существования сирени не было ни одного листочка, идентичного тому, который я сорвал с куста сирени нынешней весной. Но всё же на протяжении тех же тысячелетий или миллионов лет общий паттерн листа сирени оставался тем же самым, и его нельзя было спутать с листом куста роз или желтой акации.

И всё же, неужели это и есть та диалектика, которую Вы проповедуете в данном параграфе? Неужели это и есть серьезное обоснование Вашего тезиса, согласно которому становление обречено генерировать *«множащуюся множественность представлений бытия»*? Утверждением невозможности найти два идентичных листочка на одном и том же кусте Лейбниц развлекал придворных дам, бросившихся в сад с намерением опровергнуть «господина философа». Гегель же, приведя сей анекдот, не стал бестактно хмыкать в том смысле, что развлекается, дескать, философ, озадачивая чьи-то куриные мозги. Как джентльмен и воспитанный немец, он позволил себе лишь безадресную скрытую иронию: «Блаженные времена, когда можно было заниматься метафизикой в обществе придворных дам».

П. Т.: Сущее существо (Зуся) *само* лишь тогда, когда оно обращено с *вопросом* к себе о смысле собственного бытия и захвачено усилием сбыться (в вопросительности смысл различения). И оно *теряет* свою *самость* тогда, когда, ответив на вопрос, *забывает себя* в *авторе* и «приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию». В.С. Библер, выражая установку классического рационализма (думаю, полностью соглашаясь с Вами), отвечая на подобного рода вопрос, сравнивал разум с бароном Мюнхгаузеном, который сам себя вытаскивал за волосы из болота, из становления в бытие, из «быта» в «быть». Или в ином контексте, отвергая любые ссылки на *биографию* для понимания философских идей, цитировал Маяковского: «Я — поэт, тем и интересен». Я — *автор* стихов, а не тот человек, который оставил в прихожей плащ и шляпу.

Л. Ч.: Я не вижу, в чем здесь может заключаться упрек Библеру или Маяковскому. Так, как Маяковский, думает-чувствует (и по-другому не может) любой истинный художник, а не только представитель классического рационализма. Маяковский, например, никак не представлял классику рационализма. Футуристический вызов толпе (у вас там, дескать, капуста на усах...) — это не классицизм, а переродившийся в фатовство Романтизм. Там, в Романтизме, противостояние поэта (музыканта) филистерству тоже было конститутивной составляющей всей поэтики, но как-то обходились без «у вас капуста на усах». Я уверен, что также и Пушкин (русский чудо-гибрид классического рационализма и юного романтизма) согласился бы с Маяковским. Ведь Пушкин тоже сказал бы: «Я — поэт, тем и интересен». Да, он именно так и сказал, только куда как мощнее и откровеннее, чем Маяковский: «Когда

не требует поэта к священной жертве Аполлон, в заботы суетного света он малодушно погружен. <...> И <вот тогда-то> среди детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он». Это признание поэтом ничтожности своего мирского существования будет куда как пострашней (прежде всего для него самого), чем мелкая само-идентификация с забытыми в поэтической прихোжей плащом и шляпой: «**И с отвращением читая жизнь мою, / Я трепещу и проклиная, / И горько жалуюсь, и горько слезы лью, / Но строк печальных не смываю**». Как и Маяковскому, Пушкину «в его жизни», т. е. в его житии-бытии в среде «ничтожных детей мира сего», случалось быть фатоватым. Но в отличие от Маяковского, он не был фатом в поэзии. Впрочем, говорю я это не к тому, что Маяковский как поэт заслуживает дисквалификации. Поэт он большой, а потому вполне заслуживает и нашей любви, и нашего *преклонения*. А говорю я всё это к тому, что и Пушкину, и Маяковскому ясно, что универсальная художественная задача вытаскивания себя за волосы из болота на самом деле есть задача участия (в качестве со-автора, сотрудничающего с Творцом) *в творении из небытия*. Поэтический порыв к бытию заключается не в житейских промахах, воспоминание о которых мучает, унижает поэта, а в самой поэзии. Нет более мощной манифестации усилия к бытию, чем истинно художественное произведение художника (живописца, поэта, музыканта).

П. Т.: Усилие к бытию (*conatus*) в классической установке философского сознания относится к «методу», который призван расчистить подход к истинному знанию, но от себя он в эту истину ничего не вносит.

Л. Ч.: Ну хорошо. На одну минуту допустим, что Вы правы. Ну, действительно, философия всё еще вроде бы тоскует по автономии (по себя мыслящей мысли как автономия, по свободе как автономии, по истине бытия как автономии, в смысле — автономии как аутентичности, само-выраженности). Повторю, **вроде бы** тоскует. Так может показаться при поверхностном чтении эллинской философии. Майевтика Сократа — это путь к истине, который отбрасывается, как строительные леса, при достижении истины. Но действительно этот путь отбрасывается? Во-первых, заметим, что путь этот открывает самую **проблему истины**. Уже не так-то мало. Но, во-вторых, он всё же **не** отбрасывается. Просто по мере его приближения к истине оказывается, что этот прокладываемый человеком путь оказывается путем, которым **сама истина** ведет человека к истине.

В пределах нашего обсуждения я не могу заняться доказательством верности моего представления об эллинской мысли. Но обратимся к мысли Нового времени. И возьмем для разгона не философскую, а физико-математическую мысль Нового времени. Я имею в виду описание движения системами дифференциальных уравнений. Здесь важна вторая производная (т. е. ускорение, или *n*-ная производная, которая является второй производной по отношению к производной *n*-1-й). Эта вторая производная важна в каждой точке траектории движения. Ибо ускорение есть свидетельство силы, движущей объект в этой точке траектории движения, т. е. такая точка есть *исток* вектора силы в данном «здесь» и «теперь». Другими словами, судьба движения (его траектория) предстает здесь как решаемая **в** каждой точке этой траектории и каждой **точкой** решаемая. Индивидуальное (точка) авторствует по отношению к общему — по отношению к общей

траектории движения. Сравним с физикой Аристотеля. Здесь и близко нет чего-нибудь подобного. У Аристотеля движение есть состояние *индивидуального* тела, каковое состояние есть *выражение, экспрессия* чего-то *общего*, а именно — видоспецифической *природы* (physis) этого тела, т. е. его *эйдоса*. Значит, уже в матфизике XVII в. не общее авторствует, порождая индивида, а индивид авторствует, порождая общее — судьбу движения. Или, говоря Вашими словами, здесь «усилие к бытию» есть усилие самой точки, вносящей *от себя*, от своего уникального усилия свой вклад в общую судьбу движения. Точка здесь и есть это самое «усилие к бытию», она есть исток, точка роста вектора сего усилия.

Так неужели же философия отстала здесь от какой-то там физики-математики? Нет, конечно. В том-то и дело, что, начиная уже с Возрождения, а на самом деле еще раньше, а именно в средневековой теологии, начинает формироваться совершенно новый опыт. Новый опыт представляет агента опыта (индивида) не как наблюдателя, а как *со-творца*, неизбежного со-трудника Самого Творца. Это опыт со-творца, божьего Акта Творения, а не созерцателя Божьего творения. Или, точнее, это опыт созерцателя (наблюдателя), чье созерцание (наблюдение) **не воспринимает, а творит**. Таков имплицитный смысл знаменитой юридической метафоры Канта. Но... Кант вроде бы не нуждается в понятии со-творца? Да, не нуждается. И причину этого странного воздержания мы уже сформулировали выше. Повторим, причина в том, что разум, т. е. себя мыслящая мысль, всё еще понимается на греческий манер как автономия, т. е. как сущность божественная (у Канта, в связи с тематизацией творческой мощи разума, т. е. в связи с понятием *синтеза*, понятие автономии периодически перевоплощается в понятие *спонтанности*, что, впрочем, никак не меняет божественной генеалогии разума у Канта). И вот божественность эта не библейская, не откровенная, а **языческая**, она отражает односторонность отношения «человек-божество». Человек здесь зависит от божества, но божество не зависит от человека. Языческая божественность характеризует божество как занятое прежде всего самим собой. Библейский же Бога как Бог завета по самой своей сущности является Божеством, обращенным к тому, кого Он иницирует к завету. Борьба мысли Нового времени с «религиозными предрассудками», т. е. с мыслями, не получившими мыслительного же само-обоснования, вполне справедливо строится на понимании сути мысли как мысли о мысли. Только вот мысль Нового времени (а зачастую всё еще и мысль XXI в.) не учитывает, что понимание себя мыслящей мыслью как мысли автономной *укоренено в языческом понимании божества*: человек здесь зависит от божества, но божество не зависит от человека. Атеизм Нового времени весь строится на этом базисном религиозном **языческом** предрассудке.

Но как же так? Разве не было бурного обсуждения христологической проблематики в высокой схоластике XIII в.? Разве не было Майстера Экхарта в XIV в.? И в XV в. не было Кузанского? Разве не было выдвинутого Кузанцем тезиса, что центр мировой сферы находится там, где стоит человек-наблюдатель, а радиус мира поэтому и бесконечно протяжен, и сжат в безразмерную точку? (это что? неужто предчувствие принципа неопределенности Гейзенберга?).

Нет, всё это, казалось бы, забытое, на самом деле толковало как раз про то *вершающееся индивидом* (и только индивидом!) «усилие к бытию», которое, со-авторствуя в Божьем Акте Творения, со-авторствует в творении себя самого, и, значит, **вносит себя самое в истину бытия**. И всё это ни в коем случае не забылось, а имплицитно работало и в мысли раннего модерна, и в мысли Просвещения. Иначе и не было бы того сидящего

у камина мыслителя, рыцаря человеческого *ego*, чье бытие есть индивидуальный акт бытия — *cogitatio*, бытие-акт. Декартово *ego* — это не вещь, а бытие как *акт* бытия. Такой индивидуальный акт бытия и есть Ваше **усилие к бытию** (*conatus*). И Декарт не сам придумал таковое понимание бытия. Взял он это у Фомы Аквинского. У которого Бог *есть* бытие, которое есть Он Сам как мощь-быть-всегда — *virtus essendi*. Но и саму эту мощь-быть-всегда (которая есть Бог, т. е. определенное Лицо и в этом смысле — «Вещь») определяет Фома не как вещь, а как *чистый акт бытия* — *actus purus essendi*. **Бытие есть чистый акт бытия**. Этот томистский Бог есть Ваше **усилие к бытию** (*conatus*). Да, это правда, что уже в Средние века начинается эта путаница, когда человеку приписывается божественный модус бытия, а Богу — человеческий. Отсюда и возможность абсолютизации чистого Я. С причинами этой путаницы нужно разбираться (я стараюсь разобраться с ней в моей новой книге «Завет и Метафизика» [Черняк, Роклин, 2024]. Но ведь и физика Галилея, да и вообще математическая физика XVII в., несмотря на сосредоточенность на сингулярности (точке) как истоке «усилия к бытию» (т. е. на точке как носительнице вектора силы, т. е. на индивидуальности, диктующей судьбу общего), во многом сохраняет абсолютизированного наблюдателя, на которого никак не воздействует наблюдаемое (например, абсолютное пространство Ньютона как Сенсориум Бога. Действительно, точка есть «точка роста» вектора силы; а сила равна массе, умноженной на ускорении; а ускорение (в отличие от скорости) не меняет своего значения в зависимости от системы отсчета. Значит, силы обитают в абсолютном пространстве).

Так что даже в XVIII в., т. е. в веке Просвещения, сосредоточенном на усилии индивидуального человека быть человеком разумным, не очень-то получается преодолеть понимание разумности как способности человека пребывать в статусе внешнего наблюдателя, не ангажированного наблюдаемым. **Не было у этого века сил выкарабкаться из языческого допущения, что творчество ума как обращение мысли на себя означает ее автономию**. Это проблема хорошо знакома акушерам: новорожденный может появиться на свет Божий, еще не сумев выкарабкаться из своих плодовых оболочек. **Постмодерн** — это истерическая реакция взрослого разума, обнаружившего себя в этой неловкой *пренатальной* ситуации. *Наш собственный ум*, который обнаружил себя барахтающимся в своих плодовых оболочках, истерически вопит: «А ну меня на хрен! Давайте-ка, ребята, вместо меня, ума, придумайте что-нибудь другое, т. е. не слишком умное — эрос, трудовое отношение, лингвистические структуры, жизнь, бытие, дыру в бытии! Давайте, ребята, будем иррациональными, т. е. давайте будем не умными, а без-умными». Ну и как не впасть тут в истерику. Ведь Просвещение, по Канту, это зрелость ума: «ПРОСВЕЩЕНИЕ — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по своей собственной вине» [Кант, 1994, с. 29]. И вот я весь из себя такой взрослый барахтаюсь, задыхаюсь в своих собственных плодовых оболочках. Это ведь даже не энурез... Это пренатальное младенчество взрослого человеческого существа — просто черт-те что такое! Тут поневоле впадешь в истерику.

П. Т.: Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине,

обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя. Например, для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о «погружении» в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже об обосновании этого смысла в жизни чистого сознания.

Л. Ч.: Это опять то же самое. Но в этот раз я вижу нечто, что делает понятным истоки Вашего скепсиса в отношении диалектической логики. «Мысль, — говорите Вы, — совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя». Вас смущает круговое движение мысли. Дескать, раз круговое, то в себе замкнутое. Да, **истинно философская мысль имеет круговую природу**. Но это не имеет никакого отношения к заявлению, что А потому равно А, что А равно А. Вдумчивый читатель Парменида или Зенона Элейского (не говоря уж о всей последующей философской традиции Запада) на заданный ему вопрос, в чем состоит философская уникальность мысли этих авторов, конечно же должен (я уверен, что должен) ответить вот так: *Их мысль сама себя движет*. Вообще говоря, любая мысль (не только философская) движет сама себя, ибо мысль мыслится, дума думается. Но не любая мысль замечает это. А вот философия и начиналась, и продолжает жить этой сосредоточенностью на **самодвижении понятия**, т. е. сосредоточенностью на понятии как поистине **живом**. Человек, читающий впервые «Парменида» Платона или «Логику» Гегеля, не может не быть поражен открывающимся ему миром живых, самодвижущихся понятий. Любая жизнь есть самодвижение и самодетерминация. Мысль есть модус бытия человека. Человеческая жизнь — это самодвижение мысли. Философ же всматривается лишь в один и только один предмет — в понятие. И всматривается он в этот предмет лишь с одной-единственной философской целью — увидеть этот предмет (понятие) в его самодвижении, т. е. в его жизни. Теперь, если понятие само движет себя, то оно есть *причина самого себя*. Если оно есть причина самого себя, то оно есть и следствие самого себе. Другими словами, если оно прошлое (исток, источник, причина) самого себя, то оно и будущее самого себя. А это означает, что оно является и *проектом (целью)* самого себя. Если следовать Вашей логике, то, полагая цель, т. е. предполагая некоторый определенный результат своей активности, мы обречены не на осуществление новации, а на повторение того, что уже было. Решил наколоть дрова (т. е. поставил себе цель обзавестись дровами) и наколот их, а оказалось, что это не дрова, а тот самый чурбан, который я колот. Нет уж. Целеполагание есть конститутивная составляющая любой формы свободы, любой формы творчества, и заготовщика дров, и Моцарта. Но философ не просто всматривается в некоторое целеполагание, а в то, как **понятие само превращает себя в агента (субъекта) того целеполагания, которое полагает в качестве цели само же понятие**. О каком аннулировании творческого акта индивида может идти здесь речь?

Теперь о Гуссерле, который «первоначально вынужден рассуждать о “погружении” в интуитивно схватываемый её [наверное, всё же не «её» а, «его» — «истинного основания науки». — Л. Ч.] смысл, а потом уже об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания». Гуссерль действительно недоумевает, почему в трансцендентальное измерение его рассуждений так императивно вмешивается нечто эмпирическое. Он не может

справиться с этим открытием не только тогда, когда толкует о кризисе европейской науки в *Krisis*, но и в *Ideen II*, т. е. в доработке всего основания своего феноменологического проекта. Как бы серьезно мы ни относились к феноменологии Гуссерля, а сам я отношусь к ней очень серьезно, невозможно не вспомнить здесь Канта: «Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии» [Кант, 1965, с. 225].

Впрочем, у нас нет права упрекать Гуссерля в перемешивании чистых принципов с эмпирическими. Таковое перемешивание совсем не входило в его намерения. Напротив того, он сам выглядит искренно озадаченным тем обстоятельством, что эмпирия *сама* и так настойчиво, не спросив его позволения, лезет в его трансцендентальный анализ. Но сей факт было бы нелепо интерпретировать, также как и опровержение выше приведенного тезиса Канта. Одно из двух: либо мы занимаемся *онтологией* такого феномена, как человек, либо решили подменить сию онтологию *психо-физиологией* человека. Если мы выбираем *психо-физиологию* человека, то ни к чему нам делать вид, что мы философы. Если же мы выбираем онтологию, то мы не можем не заключить, что нечто противоречивое легло в самое основание феноменологии Гуссерля.

Весь этот (мой) пассаж о Гуссерле вот к чему. Вы говорите: «для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о “погружении” в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания». И тем самым вроде бы приводите *пример-подтверждение* Вашей любимой мысли: «Полученный в результате логически строго рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя».

Однако, во-первых, суть герменевтического круга заключается совсем не в том, что теория якобы формулирует то о своем предмете, что уже содержалось в эмпирическом схватывании этого предмета. Вот оно значит как. Подумаешь, прослойка интеллигентская, «доценты с кандидатами». Они ведь, «любимые до слез», просто обобщенно выражают то, что простой мужик и без их обобщений хорошо знает. Да нет же, герменевтический круг совсем о другом. Если мысль причина самой себя, то она и следствие самой себя. *Она следствие самой себя именно в качестве причины самой себя*. В последнем утверждении нет ни парадокса, ни наведения тени на плетень. Означает это лишь то, что истинная мысль начинается с переосмысления своего начала (своей причины), и тем самым она делает своим следствием саму себя как причину себя, но причину уже переосмысленную. И только этим формирует мысль себя как агента, созидającego *проект* себя самой как своего следствия. Проект есть цель, т. е. то предположение будущего, которое руководит настоящим. А переосмысленное начало нынешнего состояния мысли есть прошлое, предполагающее обновленное будущее.

П. Т.: В любом случае мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося.

Л. Ч.: Это всё равно, как сказать, что поскольку процедура взятия второй производной та же, что и процедура взятия первой, ничего нового вторая производная не приносит по отношению к первой, или то же самое, но в терминах кинематики: поскольку, измеряя ускорение, мы измеряем скорость изменения скорости, то нет никакой разницы между ускорением и скоростью. На самом же деле, если (как Вы говорите) «мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла», то, **во-первых**, она сама для себя предстает как мысль о мысли, т. е. ее объектом, т. е. объектом размышления, становится *сама мысль*. Ничего себе, «ничего от себя в мыслимое не вносит»! Совершив такой «кульбит», «догадавшись», т. е. *помысля*, что она сама мыслит мысль, она, мысль, совершает *величайшую из всех великих интеллектуальных революций во всей истории человечества*. Этот случившийся на рубеже VI и V веков до н. э. момент обращения мысли, догадавшейся, что она мыслит мысль, и есть момент **рождения разума**, рождение классической эллинской мысли. Это и есть величайшее событие культурного антропогенеза — *рождение западного человека*. Это, как я сказал, лишь «во-первых». А **во-вторых**, поскольку, мысля (созерцая) *смысл*, мысль мыслит (созерцает) себя как *свое отношение к смыслу*, смысл становится реальностью, отличной от мыслящей его мысли. Смысл превращается в **проблему смысла**. Мысль, адресующаяся какой-либо вещи, обнаруживает загадку вещи, адресующейся к этой мысли. Ведь **вещь, адресующаяся к мысли, и есть смысл**. Значит, мысль, открывающая, что она сама есть мысль, открывает, что всё другое, всё, что не она сама, есть обращающийся к ней самой смысл. Тем самым великая интеллектуальная революция, случившаяся в Элладе на рубеже VI и V веков до н. э., задала **ВСЮ интеллектуальную тематику ВСЕЙ последующей культуры Запада**. А Вы говорите: «мысль, мыслящая себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося». Ничего себя «ничего»! Да всё, абсолютно всё (!), что человек (любой человек, не только человек западной культуры) производит по-человечески, производится обращением его мысли на саму себя. Однако, хотя любая мысль есть мысль, себя мыслящая, но не всякая мысль мыслит себя (знает себя) как себя мыслящую. А вот формирование культуры Запада, формирование ее основания, произошедшего обращением мысли на себя, произошло благодаря тому, что **себя мыслящая мысль помыслила себя (распознала себя) как себя мыслящую**. Разум, νοῦς, был **рожден открытием разума**. Или, по-другому, разум (как себя мыслящая мысль, νοῦς ὡς νόησις) **сам родил себя**, помыслив себя как себя мыслящую мысль.

П. Т.: В этой перспективе [повторим, сия перспектива формулируется Вами (Павлом Тищенко) вот так: мысль, мысля себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не вносит. — Л. Ч.] *личное усилие к бытию этого человека в этой исторической ситуации* — чисто психологическое обстоятельство — своеобразные строительные леса, о которых никто не вспоминает, любясь готовым произведением архитектуры (смыслом) — его произведением. Можно, как и Роден, сказать: мысля (радикально сомневаясь, подвергая опыт сознания феноменологической редукции, изумляясь, исследуя априорные основания и т. д.), я лишь отсекаю от камня *лишнее*, помогая на свет родиться конкретному предсуществу в нём (камне) изваянию (смыслу).

Л. Ч.: Всё это рассуждение может показаться справедливым, если спроецировать его на ранний период классической эллинской мысли. Да, в случае эллинского ума его усилия,

направленные на строительство своего *пути*, ведущего к истине, носили характер провизорный. Хотя обойтись без них было уму невозможно, однако, повторю, в результате успешно пройденного пути истины необходимо выяснялось, что путь к истине прокладывается не теми усилиями ума, которые есть усилия человека, а самой же истиной, к которой стремился человек. Здесь оказывается, что *усилие к бытию* (этот самый *conatus*) принадлежит бытию. Путь, ведущий человека к истине, оказывался тем путем самой истины, которым *истина сама ведет человека к себе, к истине*. Подобно тому, как завершение строительства делает ненужными строительные леса, истина (*ἀλήθεια*), т. е. *себя-не-скрывающий, само-раскрывающийся* предмет мысли, делает ненужным выстроенный человеком путь, приведший к этому моменту встречи с истиной. В определенной степени относится это и к *майевтике* (*μαϊευτική*) Сократа. И уж точно это справедливо по отношению к доказательствам теорем в греческой геометрии вообще и у Евклида в особенности. Да, для эллинской мысли прокладываемый ею путь к истине (путь к мыслимому) ничего не вносит от себя в истину (в мыслимое). Но это совсем не значит, что такая мысль топчется на месте в самой себе. Нет, она не вносит ничего от себя в мыслимое (в истину), но она позволяет истине (мыслимому) открыть себя в человеческой мысли. «Всего-навсего» вносит он проблему открытия истины. Не человек обновляет здесь истину, а истина радикальнейшим образом обновляет человека. Вы говорите: такая мысль ничего для человека не меняет. Да нет же. *Для человека эта мысль меняет всё!* Она совершает скачок от мифа к логосу! Эта мысль есть возникновение эллинского Космоса, т. е. эллинской культуры! Она есть открытие бытия индивидуального человека как личности, открытие личностного бытия! Она есть открытие и человека трагического, и человека Аристотелевой этики. И тот человек, и другой появляются как единственная основа общей архитектоники мироздания. Так и начинается культура Запада. А Вы говорите «ничего не меняет».

Однако при чем здесь европейская мысль, скажем, XVII–XVIII вв.? Уже в раннем Новом времени отношение разума к опыту радикально меняется, поскольку радикально меняется и сама структура опыта. А потому радикально меняется и структура самого разума, самой себя мыслящей мысли. Новый опыт — это эксперимент, т. е. не констатация того, что природа сама соблаговолила открыть нам, а судебское принуждение природы разумом к ее самораскрытию. А сам ум, рассматривающий этот новый опыт как аутентичную форму своего, т. е. ума, бытия-в-мире, обретает свое собственное *историческое* измерение. Ярче и глубже всего (мы говорим о том, что родилось в XVII–XVIII вв. и в первые 2–3 десятилетия XIX в.) представлен этот Просвещенский исторический ум в *Логике* Гегеля.

Так что Ваше обвинение Новоевропейского ума в том, что его роль остается исключительно методически-провизорной, отнюдь не является обвинением справедливым.

П. Т.: Принципиально важно, что *усилие к бытию* — самоосуществление себя в художнике и осуществление эстетической идеи, распознанной в камне скульптором, *снимается* в результате и собственным смыслом не обладает.

Л. Ч.: Это последнее утверждение в какой-то степени справедливо по отношению к Фидию, но не по отношению к Микеланджело или к тому же Родену. Проблема ведь состоит не в том, оставляет или нет, скажем, Леонардо в прекрасных образах своих прекрасных дам

некий намек на свою собственную бородатую внешность. Проблема в том, что именно стремится изобразить художник: безмятежный небесный покой человеческого тела, ничем не возмущаемый, божественный идеал гармонии и равновесия, т. е. *неподвижность* как элейскую сущность жизни и движения вообще, ИЛИ же видит художник свою аутентичную задачу как задачу того преодоления каменной тяжести смерти, которое осуществляется не его, художника, усилиями, а усилиями той жизни, которая прямо вот сейчас под его резцом оживает *там*, в камне. Для этого второго скульптора художественная задача Фидия (избавление своими усилиями от лишнего камня) есть задача внешняя. А его истинная артистичная задача заключается в трансформации *своих усилий* освобождения от каменной смерти в усилия жизни, рождающейся прямо там, в камне. В обоих случаях камень (каменная тяжесть смерти) отсекается художником в качестве, как Вы говорите, лишней. Но в случае Фидия сие отсечение лишнего есть дело Фидия, ибо та жизнь, которая рождается в камне у Фидия, есть реальность *безусильная* (не путать с бессильной): она подобна чистой актуальности, чистой (т. е. не знающей потенциальности) активности *voûς'a*, той божественной активности, которая не есть движение, т. е. не есть переход в иное, а есть созерцание как непрерывный переход к себе и в себя. Эта безусильная реальность классической греческой статуи, реальность не движения, а покоя как элейской сущности движения, есть реальность чистой божественной актуальности. В случае же Микеланджело или в случае вышеупомянутого Родена эту свою артистическую задачу преодоления тяжести смерти (преодоление слепо-глухо-немой каменной тяжести бытия) художники делегируют той жизни (и даже той человеческой смерти, например, *Пьета* Микеланджело), которая открывается им в камне. Нет, в случае Микеланджело или Родена художественные усилия самого мастера не исчезают в его произведении. Напротив того, они запечатлеваются, *живут* в самой скульптуре, но не как глупый довесок житейской суетности и тщеты (а вот, дескать, рядом и я сам, бородатенький или гладко выбритый, стругающий сей камень), и даже не как (вполне иногда оправданный прием) нарочито не спрятанный на мраморе след резца скульптора, а в собственной *неподвижной динамике* самой же скульптуры. Это делегированная скульптором скульптуре динамика волевого и мышечного напряжения, в явленные в самом камне страдание, скорбь, печаль (не путать эту *неподвижную динамику* модерна с *динамикой неподвижности* античной скульптуры). А у Родена зачастую еще и в образе напряженной мысли или любовной страсти. Я говорю всё это не к тому, чтобы поставить психологизирующего декадента Родена на один уровень со сверхмощным онтологом Микеланджело. Я лишь хочу указать на этот факт — художника Нового времени и даже раннего постмодерна никак нельзя обвинить в стремлении элиминировать в художественном образе свое личное *усилие к бытию*. Напротив того, это личное усилие художника столь мощно, оно настолько захватывает всю трансцендирующую сущность человеческого Я, что оно преобразуется (и в этом смысле — личное усилие художника тематически себя подчеркивает, тематически себя объективирует) в скульптуре, в полотне или в поэтическом слове и, разумеется, в музыке. В музыке, по-видимому, более всего. Личное усилие художника превращается в усилие, совершаемое самим художественным образом, т. е. в усилие искусственно творимой *наиболее натуральной* жизни, в усилие жизни, творимой искусством. Так в искусстве. Но так и в философии этого времени.

И видится мне в таковом «наглом» заявлении своего авторства не подмена индивидуального рабби Зуси Моисеем-автором, а вселенское торжество личного бытия

рабби Зуси. Великий Бог Израиля, истинно живой Бог земли и неба постесняется спросить у рабби Зуси, почему он не жил как рабби Зуся. Ибо не только Богу, а любому развитому человеку становится ясно, что невозможно быть более рабби Зусей, невозможно быть более живым человеческим индивидом, чем быть рабби Зусей, преобразовавшим себя самого, свои сугубо личные усилия к *бытию* в великие художественные образы.

П. Т.: Но как можно иначе понять это личное *усилие*? Понять не психологически? Не как ансамбль эмоций — одни сегодня, а другие завтра, а иначе?

Л. Ч.: А понять это можно так, что художник понимает-ощущает свою художественную страсть как *страсть и волю* к бытию. Аверинцев, например, понимает поэтику О. Мандельштама как неприятие тавтологии. Напомню от себя, что, тавтология — это формальная истина, т. е. истина без тех усилий, которые привели к истине. Тавтология, это когда представляется, что утверждение «А = А», т. е. акт соотнесения А с самим собой не требует усилий, в частности, он не требует усилий, потраченных на доказательство возможности такого соотнесения. Тавтология — это *непосредственное* тождество, тождество, не опосредствованное усилиями рождения тождества. И действительно, замечу от себя, каждое слово у Мандельштама есть усилие предвечного творения, каждое слово у него есть **свидетельство момента** *самой-самой* изначальной решимости обретения бытия. Каждое слово Мандельштама — это усилие бессловесного *ничто*, усилие *молчания* стать словом, а слову при этом не забыть, что им, словом, становится молчание, что оно, слово, есть молчание, становящееся словом. И если слово звучит как память о молчании, становящемся словом, то звучит оно как слово, непрерывно возвращающееся в молчание. «Она еще не родилась, она и музыка, и слово...» Слово Мандельштама — это и есть слово столь дорогого Вам, Павел, рабби Зуси, ставшего Мандельштамом. Или Мандельштам и есть во всей своей красе и вселенском величии раскрывшийся рабби Зуся.

А вот Вы (П. Т.) отвечаете на свой вопрос (Ваш вопрос: «как можно иначе понять это личное *усилие*?» — Л. Ч.) следующим образом: для этого необходимо обнаружить неустранимость из осмысления истины усилия к бытию этого частного человека (Зуси), который в опыте мысли мыслит себя в качестве *автора* (Моисея). Для этого достаточно *отдать отчёт в очевидности* — отмеченной выше *множественности* возможностей мыслить бытие и как **возможность инакомыслия** для других, и как возможность **инакомыслия для самого себя**.

Л. Ч.: В качестве представителя **возможного инакомыслия** я замечу, что не только не вижу никакой «очевидности *множественности* возможностей мыслить бытие», но внутренне уверен, что бытие можно и **нужно** мыслить, только исходя из совершеннейшей **невозможности** мыслить *бытие*. Человека можно и нужно мыслить, исходя из совершенной невозможности мыслить *человека*. Бога можно и нужно мыслить, исходя из совершенной невозможности мыслить *Бога*.

Что Вы называете возможностью вообще и возможностью мыслить бытие в частности? Как, по-Вашему, возможность мыслить бытие складывается где-то в стороне от бытия или только благодаря непосредственной близости к бытию, только в бытии? А зачем

мне вообще возможность мыслить бытие, если таковая возможность складывается где-то в стороне от бытия? Если бытие не касается моих возможностей, на кой черт мне возможность мыслить бытие? А если моя возможность мыслить бытие складывается благодаря бытию, то бытие меня уже коснулось (в какой-то степени открылось) еще до обретения мною возможности мыслить бытие, или, другими словами, *бытие мне открылось (коснулось меня, я помыслил бытие) именно тогда, когда я не имел никакой возможности мыслить бытие*. Это и значит, что бытие можно и нужно мыслить, только исходя из совершенной невозможности мыслить *бытие*. Если так, то при чем здесь «очевидность множественности возможностей мыслить бытие»?

Очевидность *множественности* возможностей мыслить бытие выражает, на мой взгляд, попытку воскресить монадологию. А если мы в качестве философов видим множество возможностей чего бы то ни было, то естественно для нас как философов задать вопрос: в чем состоит та **единственная** возможность, которая является возможностью формирования в данной ситуации множества возможностей? А этот вопрос эквивалентен другому: *что вообще означает в данной ситуации поставить вопрос о ее, этой ситуации, возможности?* Вот этот последний вопрос и есть вопрос философский. А апелляция к множеству возможностей в принципе лишена философии, ибо здесь основой мысли выступает не мысль, не *войс*, а некое эмпирическое многообразие.

П. Т.: Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа.

Л. Ч.: Об этом выше: нет ни одного куста, на котором какие-нибудь два листочка были бы идентичны...

П. Т.: Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей.

Л. Ч.: Вы действительно имеете в виду, что философия Платона не выражает себя **поистине** в Платоновой системе **философских** идей? А может быть, Вы имеете в виду, что философия Платона не выражает себя поистине в Платоновой **системе** философских идей? Иными словами, потому ли, полагаете Вы, Платон не смог аутентично выразить себя, поскольку пытался он выразить себя в *системе* идей, ИЛИ ЖЕ потому не смог он аутентично выразить себя, что пытался выразить себя посредством идей *философских*? Если Вы имеете в виду последнее, то Ваш аргумент, апеллирующий к неудаче всех философов [«Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя...»] представляет собой **тавтологию**. Этим примером Вы хотите подтвердить, что в философии «Я» частного индивида ориентируется на утверждении себя в абсолютном «Я», в котором «Я» частного индивида не утверждается как частное, индивидуальное «Я», а просто исчезает. Это Вы предполагаете. Это предположение явно руководило Вашим прочтением истории философии. А затем Вы сообщаете, что это предположение Вы вынесли из Вашего знакомства с историей философии: «Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей». А вот я вынес из занятий историей философии нечто прямо обратное: философ, у которого нет хотя бы намек на его

собственную систему философских идей, вроде бы не совсем-то философ. Сравним два громких имени философии XX века — Эрнст Кассирер и Николай Бердяев. Мне представляется вполне очевидным, что на фоне Кассирера Бердяев выглядит не совсем-то философом.

Ваша отсылка к истории философии сводится к утверждению, что Вы, Павел, вынесли такое впечатление из Вашего знакомства с историей философии — каждый философ потерпел неудачу в своем стремлении увековечить свое мимолетное частное «Я». А потому Вы фактически подтверждаете истинность этого *вынесенного Вами из истории философии впечатления* сообщением, что... *это впечатление Вы вынесли из Вашего знакомства с историей философии* [«Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя...»]. Это я и назвал тавтологией. А если это мое заключение ошибочно, то Вы могли бы объяснить мне мою ошибку (за что я был бы искренно Вам благодарен), сформулировав, что Вы называете **философской** идеей и что Вы называете **системой** философских идей.

П. Т.: Что связывает всё это множасьее многообразие смыслов? Система? Таковой нет и, полагаю, быть не может, т. к. неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда *больше* любого понимания себя как автора, как «Моисея». Поэтому **там** спросят его, обладающего *бесконечно богатой возможностью актуализаций себя в разного рода авторских репрезентациях, а не автора — его осмысленную репрезентацию в произведении*, типа — «я кантианец». Здесь разного **рода** ответственность и за сделанное, и перед кем за это сделанное отвечать придётся. Мой казус «Волошина» как раз к этому должен был бы подвести. Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию (conatus'e)*.

Л. Ч.: Как я уже сформулировал это выше, у меня тоже есть вполне определенное *впечатление*, оставленное двумя Вашими текстами. Вы защитник индивидуального, частного человека, который, с Вашей точки зрения, в свою очередь также является защитником себя как индивидуального, частного человека (что-то вроде Макара Алексеевича Девушкина из романа Достоевского. Того Девушкина, который узнал себя в Акакии Акакиевиче Башмачкине из повести Гоголя «Шинель» и страшно тем оскорбился, дескать, и так чувствуешь себя не человеком, а ветошкой какой-то, потому и прячешься от взора людского, таишься, а тут берут тебя и пропечатывают, выставляют на всеобщее обозрение как голенького...) Мне кажется, что так и получается у Вас, что эта защита человека, как я-ветошки, от взора людского ведет сию ветошку к поиску в себе самом своего не ветошного Я, а Я абсолютного. Но абсолютное Я, согласно определению абсолютного, полностью игнорирует Я ветошное, т. е. полностью игнорирует человека-ветошку как подлинный источник своего возникновения, и, следовательно, оказывается не подлинным Я, и, следовательно, не абсолютным. И (это я пытаюсь далее реконструировать Ваш ход мысли) в сфере философии такое абсолютное Я, с одной стороны, выдвигается на роль **связки** философских идей, а с другой стороны, таковой связкой быть не может. Другими словами,

любая **философская система** при таком (Макара Девушкина) подходе не может состояться как система. Системы, наконец заключаете Вы, нет и быть не может. И виновен в этом не Макар Девушкин (и не рабби Зуся, понятый как Макар Девушкин), а виновна в этом (что, по Вашему, совершенно очевидно для каждого вменяемого человека [кроме меня, грешного. — Л. Ч.]) «неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире (по-видимому: «неисчерпаемость этого бытия, представленная *в возможности и в мире*», или как-то не так? Или «представлена и в представлении, и в мире»? Или «представлена в мире как представлении»? Что-то я не соображу. Это не ирония. Я действительно не понял фразу. — Л. Ч.) как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда больше любого понимания себя как автора, как «Моисея» (по-видимому, в том смысле, что рабби Зуся неисчерпаем, а бедолага Моисей в качестве автора превратился в сам себя исчерпавшего Абсолюта. — Л. Ч.).»

Другими словами, получается у Вас, что виноват не философ, мыслящий в качестве исходной **онтологической** диспозиции человека диспозицию Макара Девушкина, обескураженного затеей Гоголя, а виновата некоторая неизвестно откуда взявшаяся **загадка неисчерпаемого бытия**. [А вот для меня, например, никакая она не загадка, ибо мне хорошо известно, откуда она взялась, эта самая загадка **неисчерпаемого бытия**. Из неоплатонизма, заразившего в XVIII в. немца Гете (который заполучил сию прививку от другого немца, жившего в том же XVIII в., от Винкельмана, которому досталась она по наследству, оставленному всем нам в XVII в. Кембриджскими неоплатониками, которые получили ее из XV в., от Марсилио Фичино, флорентийского апологета христианского неоплатонизма). А в XIX в. неоплатонизм заразил (среди многих прочих) также и русского поэта, моего любимого язычника Фёдора Ивановича Тютчева. «Молчи, скрывайся и тай / И чувства и мечты свои...» (*Silentium!*). И с самых давным-давно-давних времен, а именно — начиная еще с III в. н. э. вся эта **языческая неисчерпаемость бытия**, вся эта обожествленная **Отрицательность**, вся эта религия древнего хаоса **родимого**, одна из ипостасей которого (а именно, ипостась Хаоса как всё-порождающего космического чрева) была возведена Платином в ранг верховного божества — сверхсущего неопределимого (не имеющего никаких пределов, совершенно неопределённого) Единого (О! страшных песен сих не пой! / Про древний хаос, про *родимый*), вошла в самую «подкорку» западного человека, намертво, *родимая*, породнилась с ним.]

Так вот, для меня как философа и Платон, и Плотин тоже очень важны. Важны чрезвычайно. Так, что и жить без них я не могу. Но я не знаю, почему бы в XIX в., а тем более в веке XXI стал бы я философствовать, имитируя Платона или Плотина. Да еще обосновывая этот эллинский анахронизм сверх-модернистской поэтикой Достоевского, который использовал Макара Девушкина (т. е. написал целый роман) с тем, чтобы наградить **саморефлексией** (т. е. сосредоточенным рассмотрением своего собственного *Self*) несчастного Акакия Акакиевича Башмачкина, сосредоточенного, на самом деле, отнюдь не на себе, не на своем *Self*, а лишь на жалкой мысли о новой шинели. И весь этот фантастический синтез проделал философ для того, чтобы сформулировать некую **постмодернистскую** философскую концепцию. Концепция Ваша выглядит для меня постмодернистской, поскольку я полагаю, что наиболее типичная черта постмодернизма — утрата феномена человека, утрата человека как феномена.

[— А чего это вы его потеряли?

— А как его, мерзавца, не потерять, если он такой неисчерпаемый!))

Повторю то Ваше предложение, на котором я оборвал чтение Вашего текста: «Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию (conatus'e)*. Эта возможность — бытие в возможности быть иным, оставаясь собой, *неисчерпаемо* (поэтому речь идёт в тексте о *большем*) в своих актуализациях принадлежит Зусе, а не Моисею». Это предложение, по-видимому, представляет собой **базисный тезис** Вашего видения сути онтологии человека. Выражение «бытие **в** возможности быть» я могу понять, только разбив его на две составляющие:

1) я, которое есть *бытие как возможность бытия* не-я, есть по отношению к любому моему не-я не бытие, а возможность бытия, но не своего бытия, а бытия своего не-я, бытия своей собственной трансмутации;

(2 и вот это бытие не-я как возможной трансмутации моего я и есть *бытие в возможности бытия я*. Таким образом, *бытие я* по отношению к бытию возможной трансмутации я есть *не бытие, а возможность* некоторого другого бытия, не-я, и вот именно *это не-я есть бытие я в возможности*, каковой возможностью является само же мое **изначальное** я, т. е. я Зусевское (т. е. я Макара Девушкина). В принципе, бытие рабби Зуси не есть бытие, а есть оно **возможность** бытия **не**-рабби-Зуси. Или бытие головастика есть возможность бытия лягушкой. Бытие ребенка есть возможность бытия взрослого (пример Аристотеля). Бытие русского философа есть возможность бытия бостонского таксиста (мой личный пример).

Мне всё же представляется, что толкуете Вы не о такой тривиальной бытовухе, в которой понятие бытия подменяется понятием налично существующей вещи (то, что Гегель, а не Хайдеггер, называл Dasein, т. е. *наличное* бытие, или, то, что Хайдеггер называл не бытием, не Sein, а сущим — das Seiende). Таковое бытовое (надеюсь не Ваше) толкование Вашего «бытия в возможности быть иным» ничем, в сущности, не отличается от древних фольклорных трансмутаций: ударила панночка оземь и превратилась в черную кошку. А Вы толкуете вроде бы о другом, о «мистерии совместных обсуждений, бесед». Под таковыми мистерияльными беседами имеете Вы в виду, разумеется, не беседу тёти Нюры с первого этажа с дядей Костей с седьмой автобазы. Имеется в виду, я полагаю, философская беседа философов. В древности такие мистерияльные собрания назывались искренне — *симпозиумы*. Совместно философы выпивали-с. Отчасти эта мистерияльная философская традиция симпозиумов воспроизводилась на кафедре философии 2-го Московского медицинского где-то между 1963 и 1973 гг. Счастливейшие годы моей философской жизни! Так что никаких сомнений — всем моим сердцем и всей душой, и даже, добавлю, всем моим пьющим организмом, я за Ваши «мистерии совместных обсуждений, бесед».

Но попробую догадаться и уточнить для себя самого, что именно с Вашей (**с Вашей, а не моей!**) точки зрения этот феномен мистерияльных собраний философов, обсуждающих философию, проясняет в вопросе онтологии человека. Ведь, согласитесь, одно дело — онтологический смысл эллинского архаического коллективизма и его симпозиумы, и другое дело — онтологический смысл коллективизма колхозного и симпозиумы колхозные, и это даже если колхозный коллективизм, дабы так прямо не ассоциироваться с колючей

провоолокой, именуется на славянофильский манер *соборностью*. Это мое последнее замечание ни в коем случае не следует понимать как негативное отношение к философским семинарам, будь это семинары обожаемого мной Библера или помянутые мной симпозиумы кафедры моего дорогого Феликса Трофимовича Михайлова. А следует мое замечание понимать лишь в том смысле, что слова «коллектив», или «собрание», или «совместное обсуждение» *сами по себе* никакого философского или мистериального смысла не несут. И ни одно из них не может *само по себе* быть палочкой-выручалочкой в многотрудном деле разматывания онтологической проблематики.

Итак, вернемся к сути нашего обсуждения. Какие преимущества, с Вашей точки зрения, имеет концепция «мистериальных собраний философов» по отношению к тому, что Вы именуете солипсистским философствованием? Поскольку я искренне хочу понять Вас, а не себя, то ради нахождения ответа на этот вопрос мне следует, разумеется, руководствоваться Вашей формулой: «Положиться на солипсическое философствование нельзя поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию (conatus'e)*».

Действительно, если философское собрание есть собрание стоящих философов, а не крикунов-политиков, не демагогов, не лицемеров, не шарлатанов, не случайно заблудших сюда пижонов, то философ, высказывающий свое мнение, с искренним нетерпением ожидает услышать мнение своих оппонентов. Вслушиваясь в это мнение, он смотрит на свое высказывание глазами (на самом деле умом) своего оппонента. Уже это мгновение он, тот, кто первый высказал свое мнение, становится иным: в этот момент первый высказавший свое мнение стремится отождествиться с умом оппонента, рассматривающего его высказывание. И более того, примет он или не примет возражение (или поддержку) оппонента, то мнение, которое высказал он сам, так или иначе тоже обновляется высказываниями оппонента. Оно как-то меняется, например, укрепляется, или, напротив, закрадываются в него некоторые сомнения, или, ответив себе на эти сомнения, первый собеседник существенно укрепил или даже развил свое мнение, и т. д. Если оппонент первого собеседника оценил (положительно или отрицательно) это обновление мнения первого собеседника, он в свою очередь также становится иным, ибо он смотрит теперь на свое замечание (возражение или поддержку) глазами (умом) первого собеседника, а именно — он видит, каким образом было «усыновлено» (или отринуто) его замечание в уме и умом другого. Так мысль коллективно живет и коллективно развивается, а то и размножается коллективно.

Я очень надеюсь, что правильно Вас понял. Я действительно стараюсь.

Заметим, что, разбирая эту якобы мистическую диалектику неисчерпаемого обновления философского *эго*, его неисчерпаемую возможность становиться иным в составе таковых обсуждений, *мы свели всё наше обсуждение к довольно простенькой диалектике понятия «взаимодействие»*. Действительно, ведь Вы ищете «механизм», благодаря которому мысль индивида не затухает (не зашоривается) в себе самой, в своем, как Вы говорите, солипсизме, а продолжает развиваться. Сей «механизм» метафизика (со времен Декарта и Спинозы) прятала в понятии *causa sui*. Понятие *causa sui* было известно и высокой схоластике XIII в., но схоластики не желали распространять его на Бога по причине, указанной выше. На всякий случай повторю: если Бог в каком-то отношении есть причина

Самого Себя, то Он является и следствием Самого Себя, т. е. Он *становится* Богом, т. е. Он *становится* Творцом, т. е. Он *становится* Абсолютной Актуальностью. Значит, исходно Он есть абсолютная потенциальность. Он исходно есть Абсолютная Актуальность, и Он же исходно есть абсолютная потенциальность. Противоречие.

А вот у Вас *causa sui* — это не модус бытия Абсолюта, и не модус бытия отдельного философа, а модус бытия философского собрания. Это собрание как раз и есть функционирование мысли в модусе *causa sui*. Ну что ж, в этом Вы всё же повторяете, хотя и на свой манер, Декарта и Спинозу. У первого *causa sui* есть модус бытия не человеческого индивида, а Творца, у второго — не человеческого индивида, а универсальной Субстанции-Бога. (Почему эти двое не испугались очевидного противоречия, имплицитруемого таким допущением, я здесь обсуждать не буду.) Но вот пришел Гегель и очень убедительно (для меня убедительно безусловно, абсолютно) показал, что так понятая *causa sui* есть просто-напросто понятие *взаимодействия*. Я не предлагаю вслед за Гегелем сводить *causa sui* полностью к понятию взаимодействия, я лишь говорю о *так* понятой *causa sui*, т. е. понятой по Декарту и особенно по Спинозе. На мой взгляд, *causa sui*, не имплицитрующая вышеуказанное противоречие, есть модус бытия живого смертного индивида, а не божественного Абсолюта. И в качестве модуса бытия индивида *causa sui* ни в коем случае не сводима к взаимодействию, что не означает, что аспект взаимодействия в нее не включается. Ваши же философские беседы как аутентичный агент (субъект) философской мысли никак принципиально не отличаются от аутентичных агентов метафизики Декарта и Спинозы. И у того, и у другого, и у Вас речь, в сущности, идет о неисчерпаемости взаимодействия и о взаимодействии как истоке обновления. Впрочем, вполне возможно, что Ваша *causa sui* отличается от таковой у Декарта и Спинозы, но я этого отличия не вижу. Буду рад, если я окажусь неправ, и Вы убедите меня в некотором отличии.

Рассмотрим кратко понятие взаимодействия (пример предельно простого упражнения в той самой всё еще живой диалектической логике, которая, на Ваш взгляд, так и осталась мертворожденной). Взаимодействие А и В, как и любое другое отношение А и В, и соединяет, и разъединяет эти А и В. Особенность такого соединения и разъединения в случае отношения *взаимодействия* заключается в том, что в этом отношении нет посредствующего агента. Скажем, если я заколачиваю гвоздь молотком, то в контексте процедуры заколачивания гвоздя молотком отношение молотка к шляпке гвоздя есть чистое взаимодействие, совершенно симметричное ничем не опосредствованное отношение. А вот в пределах той же самой процедуры не отношение молотка к шляпке гвоздя, а *мое* отношение к его шляпке не есть взаимодействие, ибо присутствует здесь опосредствующий агент — молоток. (По-честному нужно было бы рассмотреть еще и руку, держащую молоток, как проекцию всего моего организма на акт забивания, и следовательно, как посредницу моего организма, или, что в сущности то же самое, следовало бы рассмотреть молоток как *extension* моей руки. Но для примера можно ограничиться одним молотком.) Пока мы рассматриваем А и В как взаимодействующие, никто и ничто третье их не разделяет, и никто и ничто третье их не единит. Значит, в каждый момент жизни этого отношения эти А и В оказываются и отождествленными (они слились, перешли друг в друга, взаимно изменились, и, так изменившись, отождествились, слились, т. е. остались нераздельными), *и в тот же самый момент* они разъединились, различились. Они всегда остаются теми же самими,

и они всегда уже другие. Они всегда те они, которые всегда не они, и они всегда те не они, которые всегда они. Там самым взаимодействие как источник движения, источник развития есть *чистая неопределенность*. Это понятие, **будучи взятым само по себе** как понятие источника некоторого процесса, некоторого феномена, некоторой истории есть не более чем *видимость, иллюзия* понимания.

Я, по-видимому, страдаю комплексом стерновского Тристрама Шенди. И потому не удержусь поделиться некоторым воспоминанием. Когда я слышу некоторое объяснение, апеллирующее к понятию взаимодействия, я неизменно вспоминаю одного из фельдшеров, бывших в моей команде линейного врача московской скорой помощи. Если в то время, как этот фельдшер делал внутривенное вливание, больной задавал ему (обычно томным голосом человека, намекающего на осознание близости своего смертного часа) стандартный вопрос: «До-о-ктор, а что-о-о это?», сей фельдшер неизменно строго отвечал: «Способствует». Каждый пациент, задавший такой вопрос, всегда был этим ответом вполне удовлетворен. Еще бы! Что-то там внутри бесконечно страдающего организма взаимодействует! Ну... ведь *должно* повзаимодействовать... Ведь правда же... Ведь не про фармакологическую же формулу вводимого препарата спрашивал пациент.

Так вот, заключаю я, Ваша безусловно элегантная и элегантно продуманная концепция *философских мистерий совместных обсуждений, бесед* всё еще не является (оговорюсь, если я ее правильно понял) концепцией собственно *онтологической*, она всё еще относится к соображениям чисто *онтическим*. И это, на мой взгляд, не Ваш индивидуальный грех, это грех любой философии диалога, будь это философия Фейербаха, Мартина Бубера, Франца Розенцвайга, Бахтина, Библера, Георгия Померанца или Ваша собственная. Конечно, Вы, как и все философы диалога, говорите (даже если и не вслух; Библиер, например, при всей его невероятной интеллектуальной чистоплотности явно замалчивал это обстоятельство, а Вы его почти оглашаете, хотя и не прямо)... так вот, Вы, как и все философы диалога, фактически уверяете (даже если и не в полный голос), что человек становится существом коллективным (философ становится участником коллективной философской мистерии) только *с перепугу*. У Вас этот перепуг выглядит так: честно мыслящий мыслитель, традиционно полагаясь на свой ум как на себя мыслящую мысль, νοῦς αὐτοῦ νοῦς, в силу своей честности и некоторой трезвости мысли со временем замечает, что греки, воля ваша, придумали нечто неладное: себя мыслящая мысль, νοῦς αὐτοῦ νοῦς, обречена ходить вокруг самой себя и утверждать лишь саму себя. Философия, построенная на таком понятии мысли, обречена на тавтологию, т. е. на пустоту. И вот, испугавшись себя самого, сожалея о напрасно потраченных годах учения (Фауст), такой мыслитель бросается (нет, не к дьяволу, за дешево предлагая свою душу), а к собеседнику. Причем собеседник интересуется его в данном случае не как собутыльник просто или не как человек, с которым можно потолковать о политике или о жэковском хаме-тиране слесаре-водопроводчике, ковыряющемся в вашем унитазе, о бабах или о погоде. (Как помнится мне, обычное начало завязывания со мной беседы незнакомцем в какой-нибудь московской пивной: «Послушай, мужик, какая сука мой директор автобазы... Выписывает это он мне, значит, сегодня, бл., наряд...» Или вариант: «И-эх, мужик, какая же сука моя баба, жена-то моя...» и т. п.)

Нет, понятие собеседника, которого желает испуганный своим солипсизмом философ, является понятием *онтологическим*. Он, этот ожидаемый мной, философом, собеседник, есть *другое-меня-как-мыслителя*. Следовательно, сам я, обращаясь к поиску такого

собеседника, **мыслью мысль** как мой аутентичный модус бытия. Я и есть эта мысль как автор самой себя. А он, мой желанный собеседник, есть другое я **моей** мысли, или **другая мысль** моего я (см. наш анализ выше). Я, философ, ищу его, этого философского собеседника, поскольку я обнаруживаю испугавший меня солипсизм моей собственной мысли. Т. е. горизонт, в котором открывается мне иное, другое бытие, открывает его за пределами моей мысли, сосредоточенной на продумывании самой себя. Это чисто отрицательный горизонт мысли, он есть **неприятие** моей собственной себя продумывающей мысли из боязни ее само-замкнутости, из страха философской клаустрофобии. А мысль, которая принимает другое лишь в контексте бегства от продумывания самой себя (или по причине неумения-неспособности такового продумывания), есть мысль эмпирическая. И следовательно, в такой ситуации нахожу я другого не как онтологическую реальность, а как **онтический** эмпирический факт. Например, Павел Тищенко пишет письмо Лиону Черняку. Он знает, что Лион — это не Павел. Он, Лион, другая вещь, отличная от вещи по имени Павел. Мы даже приблизительно знаем друг друга как вещи исторические, т. е. каждый со своей отличной от другого личной биографией. Но на том же основании пишет и Лион письмо Павлу. Мы будем не соглашаться и соглашаться, но с философской клаустрофобией будет покончено. Наше общение может быть чрезвычайно приятным или неприятным, но в результате мы вылечиваем друг друга от философской паники. Но вылечиваем той ценой, что мы забываем о философии. Другими словами, если следовать за Вашей концепцией, то каждый из нас страдает философской клаустрофобией, и потому стремится освободиться (не признаваясь в том) **от философии**. Ведь на этом пути освобождаемся мы от философской клаустрофобии, лишь подменяя онтологию онтикой — тем, что другой дан нам как эмпирически наличный другой. И здесь Вы повторяете не только всех философов диалога, но и Гуссерля: вопрос (проблема) формулируется Гуссерлем как онтологическая, а ответ на проблему предлагается онтический. Кошелек ищется не там, где он потерян, а под фонарем, где светлее.

Человеку, для которого родным языком является русский, такая подмена дается особенно легко. Напомню, что в русском языке понятие «бытие» выражено **существительным**. И только поэтому, как и всякая вещь (как и всякое сущее), **бытие** в русском языке может **быть** (бытие может быть! уже нелепость!), а может **бытие и не быть** (нелепость с плюсом), т. е. оно может «быть» в качестве возможности — «бытие в возможности» или «бытие возможности». В большинстве других европейских культурных языков понятие «бытие» выражено не существительным, а **глаголом** или **причастием**, и, соответственно, имеет коннотацию не вещи или предмета, а **акта**, т. е. **актуальности**. Немецкое *Sein* — инфинитив глагола *sein*, **быть**, исполняющий роль существительного. Английское *being* — причастие (*to be* — **быть**). Глаголом является «бытие» во французском и испанском соответственно — *être* и *ser*. У греков «бытие» выражено инфинитивом *εἶναι* или причастием *ὄν*. В латыни: «бытие» есть либо инфинитив *esse* или причастие *ens*. Во всех этих языках, кроме русского, самое слово «бытие» и слышится как **акт**. У Фомы Бог (я упоминал это выше) **есть** бытие-акт, **чистый акт бытия** — *actus purus essendi*. **Бытие есть чистый акт бытия**. Вот и у Декарта бытие *его*, как мыслящей *вещи*, есть не вещьность этой вещи, а **акт** — *cogitatio*.

Бытие не может быть возможностью или в возможности!!! Бытие есть актуальность, и актуальность есть бытие. Бытие как возможность или бытие в возможности — это горячее мороженое, сапоги всмятку. Это, скажу, опережая нижеследующую в Вашем тексте аргументацию, одно из базисных утверждений *диалектической логики*: в возможности или возможностью может быть лишь та или иная вещь, то или иное сущее. Например, человек как сущее, но никак не человек как реальность онтологическая, например (просто для ясности, хотя меня это понятие далеко не во всём устраивает), человек как хайдеггеровское *Dasein*. *Dasein* Хайдеггера есть человек как его метафизическая (т. е. бытийная, онтологическая) конституция. И в этом отношении он есть только актуальность, и никак не может быть потенциальностью, возможностью. А если возможность — это не вещь, то есть она Платонова *хора* — «ублюдочный род силлогизма» — бытие того, что есть *небытие*, *мэ-он* (μη ὄν); или же есть возможность Аристотелева — первая материя, чистая потенция, чистая **неактуальность**.

Актуальность (бытие) человека как *причины самого себя* есть *следствие* самого себя. Онтология человека как раз и заключается в том, что в качестве причины (т. е. в качестве своего начала, истока, в качестве своего максимально внутреннего) самого себя он есть следствие самого себя (результат самого себя, исход самого себя, внешнее самого себя). В качестве источника своей открытости он есть своя открытость. И это не тавтология, если мы понимаем, что Кантов синтез трансцендентальной апперцепции не порождает речь, *а есть речь*, этот синтез и есть «живой метафизический (онтологический) каркас» речи, речевая артикуляция рождающейся речевой артикуляции, акт речевых родов самопорождения речи. Эта открытость и есть **речь**, *специфически человеческая социальность*. Сущность человека не прячется, не скрывается внутри рабби Зуси, а **всегда** есть сущность, вынесенная наружу. Как собственно человеческая, т. е. будучи понятой именно онтологически, сущность эта всегда актуальность и никогда не является она возможностью. Человек (даже самый черт-те знает какой анахоретский анахорет) живет снаружи себя самого. Он живет в своей речи, громкой или молчаливой, обращенной к другому человеку, или к себе как другому, или к другому человеку как к себе, или к своему Божееству, или же *в речи самого же человека* обращается к нему Само его Божеество, и делает это либо в полный голос (Авраам! Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, и пойдя в землю Мориа и там принеси его во всесожжение...) или как звучит Он в *голосе тонкой тишины*, как слышал Всевышнего Илия. И другого человеческого модуса бытия, кроме бытия снаружи себя самого, бытия как речи, у человека нет. Человеческое Я как мысль, авторствующая в отношении самой себя, живет только вовне себя. Только в отклике на чужой голос, восприятие которого в его другости подготавливает само же человеческое Я. И никакой это не солипсизм, а *философия общения с говорящим мирозданием*, но отнюдь не философия диалога. Ибо всё мироздание говорит лишь благодаря уникальной человеческой метафизической конституции, конституции не коллектива, а индивида (хотя и индивида коллективистского, чья суть неотделима от речи). *Это конституции открытых онтологических горизонтов*. Человеческое Я есть мысль как трансценденция, как выход за пределы самой себя, но не в мистические астральные сферы, а в социальность, в речь. В свою собственную открытость. Это Я всегда обретается «по ту сторону» самого себя. Это и есть человеческая **актуальность**, или, что то же самое, **человеческое бытие**. И человек этих открытых горизонтов — не испуганный Акакий

Акакиевич или Макар Деушкин, а человек как художник и мыслитель. И жрец. В этом заключается та онтологическая трех-ипостасность человека (жрец-художник-мыслитель), которая определяет его статус как сотворца, смертного сотрудника-партнера Бога-Творца. Или, как говорил, несколько экзальтированно преувеличивая, Николай Кузанский, человек есть *меньшой бог*.

И эта актуальность-открытость ни в коем случае не есть бегство от философской клаустрофобии. И философы диалога, и Гуссерль, когда этот последний мучится с парадоксом человеческой субъективности и со своей несчастной концепцией *интерсубъективности*, на самом деле забывают о необходимости продумать следующие два обстоятельства. О первом обстоятельстве нам напомнил Кант. Для того чтобы другой предмет или другая личность выступили для нас как *эмпирически данное* другое, мы должны обладать уже *онтологической* (неэмпирической) реальностью — горизонтом *друговости*. Если для моего Я нет такой реальности как горизонт друговости, Я не могу ничто из того, на что так или иначе натыкаюсь, увидеть (вообще воспринять — зрением ли, слухом, обонянием, или тактильно) именно **как другое**. Этот горизонт друговости Кант обозначил как те две трансцендентальные формы опыта, которые А.А. Ухтомский так удачно применил в физиологии ЦНС, отчеканив термин *хронотоп*, а за Ухтомским, позаимствовав у этого последнего понятие и термин «хронотоп», так плодотворно применил их в теории литературы М.М. Бахтин. Да, без трансцендентальных времени и пространства никак невозможно не только встретить философского собеседника в качестве моего онтологического другого, но и воспользоваться какой-нибудь дверью, не набив себе шишку на лбу, трахнувшись о дверной косяк.

Однако все они, и Кант, и Ухтомский, и Бахтин, и Библер, и — не обессудьте, добавляю исключительно ради справедливости — Вы сами, Павел Тищенко, кажется, забыли, что невозможно *встретить* другое, не встретив самого себя (не найдя самого себя, находящегося) тут же, прямо около встречаемого. **Но ведь при этом я должен встретить себя самого не в качестве встречаемого, а в качестве встречающего**, в качестве того, кто несет всю полноту ответственности за организацию встречи. Следовательно, встречать себя как встречающего значит осуществлять акт конституирования самого себя как субъекта, организующего встречу. Ведь весь смысл этой встречи себя заключается в той встрече себя, которая как раз несет ответственность за авторский синтез своего авторства в отношении себя как встречающего. Вот я и должен встречать себя таким образом, что эта моя встреча себя как встречающего **конституирует** меня в статусе встречающего. Это определение меня как субъекта (агента) встречи, синтезирующего себя в качестве субъекта (агента) встречи (авторствующего в отношении своего авторства в отношении опыта-созерцания), должно конститутивно входить в состав понятия встречи (т. е. в состав «усовершенствованного» Кантова понятия опыта-созерцания, *Anschauung*).

Должно бы, но у Канта не входит. Понятно, что этот статус встречающего как встречающего не может быть задан горизонтом трансцендентального пространства-времени, ибо этот горизонт задает встречаемое, а не встречающего. Конечно, ничто не мешает встречающему встречать себя самого в горизонте трансцендентального пространства-времени. Но в этом случае он сам для себя предстанет не как встречающий, а как некое другое встречное.

Я подробно разбираю в «Вечности и времени» [Черняк, 2014] это понятие горизонта созерцания (встречи), в котором встречающий предстает *qua* встречающий. И воспроизвести этот разбор здесь я не в силах. Но важно здесь для нас с Вами, что мы до сих пор толковали о трансцендентальной структуре опыта-перцепции, которая позволяет различить другое как другое. И тем самым толковали мы о другом как к нам совершенно равнодушном, лишь **отрицательно** значащим — другое. А нам ведь нужно различить другое как некоторую потребность, например, потребность утолить голод. А может это быть и потребность найти собеседника. Ведь, обращаясь к другому, мы выражаем некоторую в нем заинтересованность. Значит, оно, это другое, выступает для нас как некоторая озадачивающая нас детерминация, как ведущий нас смысл. А это в свою очередь означает, что хотя это я сам, встречающий, являюсь субъектом, непререкаемым детерминантом отношения встречи, в контексте которой я сам конституирую статус внешней реальности как встречной и мой собственный статус встречающего, но при этом **встречное** в качестве цели (потребности, интригующего меня смысла, ведущей меня *causa formalis*), как и всякая цель, **в то же самое время** детерминирует меня. Перцепируемое встречное командует **мною**. Оно командует мною (!!!), главнокомандующим перцепцией-созерцанием-встречей! Оно командует моей самодетерминацией, детерминирующей мой синтез моего собственного статуса встречающего.

И так должно быть. Ведь мы уже согласились, что в составе отношения встречи статусы встречаемого и встречающего взаимно соотносительные, они взаимно определяют (детерминируют) друг друга.

Опять же, я опускаю здесь обсуждение вопроса, как возможно быть внешним детерминантом **само**-детерминирующейся сущности, причем детерминантом, не возмущающим и не разрушающим самодетерминацию, а детерминантом, необходимо востребованным этой самодетерминирующейся сущностью, и востребованным именно ради жизни как самодетерминации. Верьте или не верьте, но я обсудил сей вопрос подробно в «Вечности и времени». А еще подробнее обсудил я этот же вопрос в книге, которую вместе с моим соавтором (рабби Митчелом Роклиным) закончил в этом январе, «Завет и Метафизика» [Черняк Л., Роклин М. 2024].

Но, приняв все эти выше выписанные рассуждения, мы не можем не видеть, что человеческий коллективизм (впрочем, как и коллективизм всех коллективных форм природной жизни) есть лишь одна из форм *принципиально общительной сущности* любой формы жизни, и природной, и культурной. Ибо любая форма жизни включает в себя такую конституирующую жизнь активность, как видоспецифическую (у человека в основном — культурноспецифическую) организацию встречи с окружающей реальностью. Это не бегство от тавтологии самодетерминации, а самодетерминация как единственный (единственный по крайней мере для смертных, а не для бессмертных богов) «механизм», превращающий внешние реальности в жизненно *значимые* детерминанты, в детерминанты, необходимые для данной формы самодетерминации, данной формы жизни, т. е. превращающий внешние, совершенно равнодушные к жизни реальности в биологические или культурные символы, носители смыслов. Только так поняв самодетерминацию природных форм жизни или человеческой мысли, мы можем найти самих себя в своем мире, и найти себя не в панике своей самозамкнутости, а в великой гордости из-за порученной нам нашим Творцом

ответственности за великое дело завершения принципиально незавершимого, нескончаемого Творения. Ибо только с нашим участием обретает творение свои лики и свои значимости.

И еще замечу, что особенность человеческой (в отличие от природных форм жизни) способности организовывать «мир» как внятный человеку текст и вступать с ним в общительные отношения не является способностью видоспецифической, поскольку формы человеческого авторствования в отношении своего авторствования закрепляются в структурах не биологических, а лингвистических, т. е. передаются человеку не гаметами, а преданием, т. е. словом и связанным со словом ритуалом, а также, разумеется, в других *связанных со словом* структурах (в изобразительной и музыкальной образности).

Выше я говорил о неполноте Кантова понятия опыта: в этом понятии трансцендентальные структуры опыта отвечают лишь за представленность другого как встречающего, но нет трансцендентальных структур *опыта* (созерцания, перцепции), которые представляют ум как встречающий. Я также говорил, что трансцендентальный синтез единства апперцепции — это синтез трансцендентального Я, т. е. самого *внутреннего* метафизического центра мысли, синтез мысли как авторствующий в отношении синтеза своих авторских способностей. И я сказал, что весь этот синтез «самого внутреннего» центра нашего интеллекта весь осуществляется снаружи, наш интеллект всегда живет в состоянии трансценденции самого себя. Однако вопрос о трансцендентальных структурах этой трансценденции не только Кантом не решается, но даже не ставится. Выше я указал на эти трансцендентальные структуры (точнее, указал, что они выявлены в «Вечности и времени»): это структуры, благодаря которым встречающее Я (не рассудочное познающее и не я чистого разума, сосредоточенного только на себе самом, а именно Я встречающее, т. е. Я *перцепирующее*, созерцающее *другое*) формирует себя именно как Я встречающее, и, следовательно, как Я находящее само себя «рядом» с встречаемым, с другим *qua* другим. Это «рядом с другим» означает, что для перцепирующего Я (т. е. для Я встречающего) другое (встречаемое) выступает в качестве **внешнего** биологически или культурно значимого детерминанта **самодетерминации** встречающего Я. А это в свою очередь как раз и означает, что синтез трансцендентального Я, т. е. синтез «самого внутреннего» центра нашего интеллекта, весь осуществляется снаружи.

Пока мы не сосредоточимся на онтологии человека как прорисовывании горизонтов, трансформирующих равнодушное окружение в текст и разговор (у людей исторически изначально — мифологический, в котором все люди — вещи, и все вещи — люди), все наши попытки напрямую ввести коллектив как субъекта самодвижение мысли будут так или иначе сводиться к онтике и **тавтологической** тривиальности, дескать, **взаимодействие** с другими не дает нам замкнуться на самих себе (неужели не видно, что это тавтология?).

Конечно, Вы правы. Философу очень тяжело жить без лекций и семинаров. Мне ли этого не знать. Мое первое *философское* разочарование в Америке (и это при том, что Америка сразу же меня очаровала и невероятно, и совершенно, и очаровывать продолжает — невероятностью просторов, к тому же просторов совершенно нерусских, невероятной красотой и разнообразием ландшафтов, красотой иногда просто пронзительной, душу щемящей, невероятным великодушием и общей человеческой доброжелательностью даже совершенно случайно встреченных людей, даже просто так, где-нибудь на дальней дороге, около моего случайно остановившегося автомобиля, очаровала она меня совершенно

неподдельным мощным духом свободы, дышащим не только вольно, где хочет, но и бьющим в глаза даже в любой подробности здешней жизни. И всё же...)... вот мое первое философское разочарование в Америке: в первую же неделю по прибытии в Америку, в Бостон, в первом же кабинете профессора философии в Boston University я увидел большущий, до боли знакомый портрет Карла Маркса. Чуть не расплакался от умиления. Почти порывался аж в щечку поцеловать хозяина кабинета. Твою мать! Пять лет в отказе, и вот я свободен в свободной стране... А вроде как никуда и не уезжал! Приехали. Что за скверный анекдот?!

А вскоре пришло ко мне и второе специфически философское разочарование. Я получил в Гарварде позицию visiting scholar в департаменте философии, и тут же поинтересовался списком профессорских философских семинаров. И получил в ответ: «Нет, это в Восточной Европе их практикуют, а у нас люди не тратят своего творческого времени зря. Каждый сам сидит сам по себе, и сам пишет, и сам свои, а не чужие, мнения публикует». Я вскоре попробовал утешиться тем, что завел свой собственный семинар в моей синагоге, посвятив его теме «Теология после позднего Хайдеггера». Visiting scholar — это позиция, предполагающая ряд существенных университетских привилегий (для меня важнейшей из них была возможность пользоваться знаменитой Гарвардской библиотекой Widener). Однако позиция visiting scholar не предполагает зарплаты. Поэтому поздний Хайдеггер и теология очень стимулировали меня, пока я крутил баранку моего тэкси-кэба.

Так что я, безусловно, за то, что Вы именуете мистерией философских бесед. Но сам я желал бы участвовать в таких беседах, держа в уме главный для меня вопрос, *тот, который выясняет самую-самую базисную возможность человеческих бесед*, вопрос об открытых и открывающих горизонтах метафизической (онтологической) конституции человеческого индивида, в центре которой пребывает себя синтезирующее трансцендентальное Я. Так что непререкаемая важность таковых философских бесед ни в коей мере не является для меня аргументом в пользу какой-либо версии философии диалога.

И последнее, еще раз **про диалектическую логику**. Отмечу сразу два основных пункта. Первый артикулирует мои возражения на Ваши сетования. Второй артикулирует то, что я вижу в Ваших сетованиях как вполне разумное и оправданное.

Первое, то, что в Ваших сетованиях кажется мне **несправедливым**. Такое впечатление, что Вас разочаровало отсутствие некоторого окончательного канонического текста, чья каноничность заверена либо достаточно обстоятельной публикацией либо некоторым нотариальным удостоверением. Марк Борисович несколько лет читал курсы диалектической логики (если память мне не изменяет, это были лекции для аспирантов-медиков, готовящихся к кандидатским экзаменам по марксизму-ка...а...ак-сами-понимаете-ленинизму. Простите, это я вспомнил В.М. Мироненко, заику-преподавателя кафедры истории КПСС, всегда рекомендовавшегося как *информатор* райкома партии, а на студенческих вечерах, приглашая юных дев к танцам, точно так же заикаясь, спрашивавшего их томно, не разбивает ли он в этот момент еще чье-либо сердце. Еще раз простите. Под конец жизни навязчиво лезут в голову те старые чудовищные образы.) Так вот, Марк Борисович, читая несколько лет курсы диалектической логики, не слишком отличался в этом отношении от Гегеля. Ибо, как и Гегель, Марк Борисович (М. Б.) год от года что-то менял в этих курсах. Какой из этих текстов можно было бы считать каноническим, я думаю, и сам МБ

затруднился бы сказать. Конечно, дело могло бы быть поправленным, если бы он издал книгу. Но не до издания книги было тогда. Шла в те годы упорная борьба московских горкома, райкома, парткома, партийного бюро с влиянием еврейского ревизионистского духа на кафедре марксистско-ленинской философии 2-го Московского мединститута. М. Б. уволили, не дав дописать докторскую. А в Институте культурологии нужно было ему уже писать про культурологию.

Но в поддержку и оправдание Ваших сетований следует признать, что были и куда более существенные, чисто философские причины, почему, как мне представляется, М. Б. эту работу до конца не довёл. Но о них, об этих глубоких причинах неудачи, я упомяну чуть ниже во втором пункте, где постараюсь указать неоправданность Ваших сетований.

Замечу также, что курсы лекций по диалектической логике (под официальной вывеской категории материалистической диалектики) читал и Слава Сильвестров, и я. Читали под сильнейшим влиянием Марка Борисовича, настаивающего на бесконечном вдумывании-передумывании-перечитывании *Логик* Гегеля с тем, чтобы переосмыслять их, и делать это на том основании, которое тогда представлялось нам чуть ли не самоочевидным — на основании теории предметной деятельности. По крайней мере для меня, теория эта со временем свою очевидность утратила. Но вся эта уже до того проделанная работа над категориями Гегеля, над их бесконечным осмыслением и переосмыслением как раз и сформировала мою мысль как философскую. К добру или худу, но с тех самых пор думать не так я уже не умею, и бесконечно счастлив, что диалектическая логика для меня уже не некий академический предмет, а модус моего личного философского бытия.

Теперь о втором пункте, о том, что я вижу в Ваших сетованиях как вполне *разумное* и вполне *оправданное*. *Логика* Гегеля — это вершина метафизики (онтологии) разума Просвещения. А сам разум Просвещения — это акмэ всей традиции высокого рационализма Запада, от Парменида, Платона, Аристотеля — к Маймониду, к Фоме, Дунсу Скоту, к Декарту, Спинозе, Лейбницу, Канту и, наконец, к Гегелю. Вся эта традиция была основана на твердом убеждении, что аутентичный модус бытия человека — это мысль. Но после Канта и Гегеля, уже вполне в духе традиции Романтизма, в умы философов начало закрадываться подозрение, что между мыслью и бытием (или, как было привычной для романтической традиции — между мыслью и *жизнью*) возникла некая непреодолимая брешь. Практически все последующие философские направления стали формироваться как романтические, по сущности своей мародёрские, атаки на *Логик* Гегеля. Вставлю кусочек из «Завета и Метафизики»:

Нет, не мысль есть аутентичный модус бытия человека, а *воля* (А. Шопенгауэр). Не мысль, а *эрос* (Л. Фейербах). Не мысль, а *труд* (К. Маркс). Не мысль, а *глубины бессознательного* (З. Фрейд). Не мысль, а *лингвистические структуры* (множество философских направлений, так или иначе вовлеченных в развитие идей Вильгельма Гумбольдта). Не мысль, а *жизнь* (философия жизни как наиболее ясное эхо романтизма: Ницше, Дильтей, Бергсон, Зиммель). Не мысль, а *место бытия* (Хайдеггер).

Общим у всех этих постгегелевских подходов является одно — во-первых, отрицание мысли как собственного модуса человеческого бытия, а во-вторых, мародёрские заимствования у Гегеля формулировок частных форм жизненной активности

и беззастенчивое преподнесение этих плодов мародёрства, этих отгрызенных от тела гегелевской метафизики кусков в качестве оригинального и полноценного эрзаца этого цельного гегелевского тела. Всё это было не чем иным, как отрицанием мысли (*понимания*) в ее статусе собственного модуса человеческого бытия. Соответственно, общая суть всех этих романтических преодолений Гегеля вполне *отрицательна* — она, эта обобщенная суть всех этих тенденций, *ничего не утверждает*, кроме *отрицания* статуса *мысли*, статуса *понимания* как собственного модуса человеческого бытия. Вся она, эта интегральная суть философского постмодерна, сводится к формальному значению привативной частицы «не». Ну и правда, не может же мысль быть жизнью. Что она, мысль, такое, в самом-то деле? Как сказал бы Павел Иванович Чичиков: ведь предмет — просто фу-фу, этакая мечта, один не осязаемый чувствами звук. Поэтому совсем не удивительно, что к середине XX в. дело уже дошло и до предметного обозначения этого пустого отрицания «не»: *человеческий модус бытия* было предложено понимать как *дыру в бытии*, или как **ничто**, которое есть особый модус бытия (Жан-Поль Сартр). В общем, вполне логично — фу-фу какое-то.

А раз не мысль, не понимание, то, значит, *безмыслие*, *непонимание*. Оно, непонимание, и оно же пустота, дыра в бытии, становится сутью человека постмодерна. Иначе, по-видимому, и быть не могло.

Постмодерн утратил ту основную несущую конструкцию, на которой со времен возникновения первых цивилизаций держалась любая культура. Постмодерн утратил феномен человека, он утратил человека *как феномен*.

Разумеется, романтическая реакция на Просвещение — это не заговор идиотов. Само Просвещение, как эпоха великого культа разума, сотворило этот «заговор». Просвещенческий разум вполне обоснованно принял на себя ответственность за исполнение наипочетнейшей роли завершителя незавершаемого божественного Творения. Но при этом как бы забыл, что он завершает Творение прежде всего *Божье*. Он «забыл», что исполнять свою роль завершителя он должен, завершая утверждение-творение себя самого *в мире*, совместно творимым Творцом и им, человеком, а не во внемирии. Отсюда и неполнота и Кантова, и гегелевского трансцендентального анализа понятия опыта (созерцания, перцепции). Отсюда и разрыв мысли и бытия (мысли и «жизни»). Или как Вы сетуете: «У Гегеля в логике, известной мне тогда по “Энциклопедии...”, у Лосева в “Античном космосе...” системы были, но условием их построения являлась *редукция* живого сознания **начинающего** мыслителя к схваченному в мысли абсолютно достоверно обоснованному эксплицирующему (*но не порождающему*) смысл сознанию».

Я, правда, думаю, что «живое сознания **начинающего** мыслителя» есть типичная романтическая иллюзия **начинающего** мыслителя. Подлинное живое сознание есть сознание **вполне созревшего** мыслителя, мыслителя взрослого, а не мыслителя начинающего. Христос, по Гегелю, не говорит: «Оставайтесь как сие дитя малое». Он говорит: «Станьте как дитя малое». И именно потому что он начинающий, начинающий мыслитель видит в мысли больших философов (Гегеля, Лосева), т. е. **в мысли, которая не просто мысль живая, а мысль, которая и есть жизнь**, нечто угрожающее его юной «живой» мысли. Его юное сознание, еще ничегошеньки на сем белом свете не сотворившее, полагает *великие философские творения* порождением ничего не порождающего сознания. Так прямо не порождающие? Всего лишь *Логику* и *Античный космос* накатали (и вдобавок каждый из

них — еще и несколько томов блестящих и глубочайших философских текстов)? Действительно, чистый обман, водят за нос ищущую молодежь.

Истинно живое сознание есть самосознание жизни как само-организующейся (самодетерминирующей) реальности, жизни как *causa sui*. Это естественное и, следовательно, **самое простое** живое сознание есть **сознание самое трудное**, требующее труднейшей выучки. Совсем по аналогии с пастернаковскими словами о впадении больших поэтов в **ересь неслыханной простоты**. «Но мы пощажены не будем, / Когда ее не утаим. / Она всего нужнее людям, / Но сложное понятней им». Язык таких философов, как Гегель или Лосев, — это и есть язык предельной философской простоты, предельной **человеческой** простоты, ибо это и есть язык того, ближе чего у человека вообще ничего нет и быть не может. А ближе всего любому человеку его трансцендентальное Я, занятое творчеством своих творческих способностей. Ближе всего человеку — начало порождающее, богоподобное, творящее. Оно, самое важное и самое трудное, артикулирует себя в **языке предельной ясности** (кажется, этот последний термин прихватил я без спроса у А. Солженицына. Пардон).

Но вернемся всё же к оправданности Ваших разочарований. Конечно, в этом и была «ошибка» М. Б., а за ним и наша со Славой. Ведь нужно было нам не переосмыслить *Логiku* Гегеля на новом основании — на (как мы полагали, якобы марксистской) теории предметной деятельности. Да, теория эта нас соблазнила. Она, как нам представлялось, здорово работала. А на самом деле работала она «здорово», поскольку была тавтологично созвучна Гегелю, ибо логика этой теории была логикой типично гегелевской проработки понятия субъект-объектного отношения. Рассуждения Эвальда Васильевича Ильенкова, что у Гегеля базисным орудием является слово, а у нас, марксистов, орудие материальное, были, конечно же, полнейшей наивностью. А на идентификацию и осмысление этой наивности *qua* наивности ушли у нас годы. Как мне теперь кажется, М. Б. осознал всё это гораздо раньше меня и Славы. Он поразил нас неясным тогда для нас *резким* поворотом, перейдя в обсуждении диалектической логики от языка теории предметной деятельности к языку фактически марбургского кантианства — к поиску опоры мысли в науке *физики*. Тоже ведь один из изводов постмодернистской мысли. Подобную эволюцию начал проделывать в то же самое время и Библер. Он тоже обратился к мысли физиков как к лаборатории философской мысли. Только Библер искал при этом поддержку в другом изводе постмодерна — не в Марбурге у неокантианцев, а в философии диалога.

У меня же заняло много времени сообразить, что нужно просто-напросто вернуться к Гегелю, без всяких подмен его мысли фрагментами человеческой психики и отдельными частными формами социальной или индустриальной активности. Но вернуться следовало к Гегелю, только предварительно продумав, во-первых, то обстоятельство, что отношение человека к его окружению есть прежде всего отношение *встречи* его мысли с этим окружением, оно есть сам ум, но ум, организующий свою активность как активность *встречающего* (это и есть созерцание, т. е. перцепция, но перцепция, понятая не натуралистически, не как физиологическая активность органов перцепции, а онтологически — как детерминация, осуществляемая само-детерминирующей мыслью самой себя к статусу горизонта, в котором ей, этой самой себя детерминирующей мысли, открываются **значимые** для нее внешние детерминации, т. е. **смыслы**).

И, во-вторых, следует таким образом продумать понятие опыта (встречи, созерцания, перцепции), памятуя при этом о *восполнении неполноты* Кантова понятия опыта (см. выше).

Сосредоточившись на физике, Марк Борисович Туровский соблазнил меня заняться серьезно математикой. Вот я и добавил к своему образованию еще и мехмат. О чем не сожалею. Но сейчас, неся в голове совершенно новый проект диалектической логики, я бы организовал свои занятия *математикой* совершенно по-другому, не по-мехматовски. Но время, увы, ушло. Поезд ушел. Книгу «Диалектическая логика» мне уже не написать. Хотя теперь я не только ясно вижу схему этой книги, но и написал для нее большие куски. И я ясно вижу, что она может быть написана только как венец некоторой новой *системы* философии. И хотя нынче понятие системы философии — анафема, сам я убежден, что философия, которая не имеет систему или хотя бы не предвидит систему и не стремится к ней, не может именоваться философией. Все эти годы здесь, в Америке, я вынашивал и продумывал эту книгу. И даже ее, так сказать, пописывал. Новое (обновленное) понятие опыта совершенно меняет гегелевские разделы *Логики*. В новом *видении* разделов наличного бытия, количества и меры они предстают как обоснованные новым *видением* «природы» математики, ее предмета. Этот подлинный предмет математики — формы активности трансцендентального воображения, синтезирующие трансцендентальные структуры созерцания. Некоторые фрагменты этих моих мыслей остались в «Вечности и времени». Гегелевский раздел «Логика сущности» я вижу как основанный на переосмыслении недомысленного в современной биологии понятия «органическая форма» (также мной переосмысленного на основе преобразованного, т. е. «доведенного до полноты» Кантова понятия опыта). Эти мои соображения о «Логике сущности» отчасти вошли в «Завет и Метафизику». И, наконец, «Логику понятия» я вижу как эквивалент темы «Философия культуры как основание *системы* философии». От этих последних моих размышлений остался в печати лишь фрагмент, включенный в «Заключение» «Вечности и времени».

Вот, пожалуй, и всё, что я могу поведать Вам, во-первых, в оправдание Ваших сетований на невозможность найти удовлетворяющую Вас версию системы диалектической логики, и, во-вторых, то, что я могу поведать в защиту этого проекта. Буду очень рад, если вышенаписанное как-то Вам пригодится, ну, хотя бы как удобный объект критики.

С искренним уважением,
Л. С.

Литература

1. Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag. 2021.
2. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann, 1991.
3. Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge Univer. Press. 1987.

4. Биbihин В.В. Язык философии. 3-е изд., стер. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академия наук СССР, 1959. С. 400.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Перевод Д.В. Складнева. СПб., Наука, Ювента, 1998, С. 54.
8. Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. Т. II, ч. 1, 2-е изд., 1787, М.: Наука, 2006.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант. Соч. в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 225.
10. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: 1994.
11. Морен Э. Метод. Природа природы. Перевод с фр. Е. Н. Князевой. М.: Канон, 2013. 464 с.
12. Тищенко П.Д. Герменевтика научного текста // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 1. С. 58–67. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2011/1/Tishchenko_Knowledge/10_2011_1.pdf (дата обращения: 19.09.2022).
13. Тищенко П.Д. Поэзия и поэтика жизни Владимира Соломоновича Библиера (жизнь как произведение культуры) // Электронный философский журнал Vox. Выпуск 25 (декабрь 2018). URL <https://vox-journal.org/html/issues/450/467.html> (дата обращения: 12.12.2022)
14. Том Р. Структурная устойчивость и морфогенез / Пер. Е.Г. Борисовой, А.В. Родина. М.: Логос, 2002. 277 с.
15. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: Acad, 1994.
16. Черняк Л.С. Вечность и время. Возвращение забытой темы. СПб.: Нестор — История. 2014. 696 с.
17. Черняк Л., Роклин М. Завет и Метафизика. Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль. Издательство Маханаим. Выход книги планируется к концу 2024 года.

References

1. Bibihin V.V. *Yazyk filosofii* [The language of philosophy]. 3-e izd., ster. SPb.: Nauka, 2007. 389 s. (In Russian.)
2. Chernyak L.S. *Vechnost' i vremya. Vozvrashchenie zabytoj temy* [Eternity and time. The return of a forgotten theme]. SPb: Nestor — Istoriya. 2014. 696 s. (In Russian.)
3. Chernyak L., Roklin M. *Zavet i Metafizika* [Covenant and Metaphysics]. Filadel'fiya, SSHA & Ierusalim, Izrail'. Izdatel'stvo Mahanaim. Vyhod knigi planiruetsya k koncu 2024 goda. (In Russian.)

4. Fuko M. *Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk* [Foucault M. Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines]. Sankt-Peterburg: Acad, 1994. (In Russian.)
5. Gegel' G.V.F. *Fenomenologiya duha* [2. [Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes]. M.: Akademiya nauk SSSR, 1959. (In Russian.)
6. Gegel' G.V.F. *Nauka logiki // Enciklopediya filosofskih nauk* [3. Hegel G.V.F. Die Wissenschaft der Logik // Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften]. T. 1. M.: Mysl', 1974. (In Russian.)
7. Gusserl' E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesianische Meditationen von Edmund Husserl]. Perevod D.V. Sklyadneva. SPb., Nauka, YUventa, 1998, s. 54. (In Russian.)
8. Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen.* Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag. 2021.
9. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik // Gesamtausgabe. Bd. 3.* Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann, 1991.
10. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Kant I. Kritik der reinen Vernunft]. // Soch. na nem. i rus. yaz. T. II, ch. 1, 2-e izd., 1787, M.: Nauka, 2006. (In Russian.)
11. Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] // Kant. Soch. v 6 t. T. 4. M.: Mysl', 1965. (In Russian.)
12. Kant I. *Otvét na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. // Sobr. soch. v 8 t. T. 8. M.: 1994. (In Russian.)
13. Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary.* Cambridge: Cambridge Univer. Press. 1987.
14. Moren E. *Metod. Priroda prirody* [Morin E. La Nature de la nature]. Perevod s fr. E.N. Knyazevoy. M.: Kanon, 2013. 464 s.
15. Tishchenko P.D. *Germenevtika nauchnogo teksta* [Hermeneutics of scientific text]. // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2011. No 1. S. 58–67. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2011/1/Tishchenko_Knowledge/10_2011_1.pdf (data obrashcheniya: 19.09.2022). (In Russian.)
16. Tishchenko P.D. *Poeziya i poetika zhizni Vladimira Solomonovicha Biblera (zhizn' kak proizvedenie kul'tury)* [Poetry and Poetics of Life by Vladimir Solomonovich Bibler (Life as a Work of Culture)]. // Elektronnyj filosofskij zhurnal Vox. Vypusk 25 (dekabr' 2018). URL <https://vox-journal.org/html/issues/450/467.html> (data obrashcheniya: 12.12.2022) (In Russian.)
17. Tom R. *Strukturnaya ustojchivost' i morfogenez* [R. Thom Stabilité structurelle et morphogénèse]. / Per. E.G. Borisovoy, A.V. Rodina. M.: Logos, 2002. 277 s. (In Russian.)

How could it be that self-thinking thought conceptualized itself as untenable?

Tishchenko P.D.,

Doctor of Philosophy,
chief researcher

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

p.d.tishchenko@gmail.com

Chernyak L.S.,

Philosopher

leon.chernyak@gmail.com

Abstract: The reader's attention is invited to a fragment of correspondence between a former (in the mid-60s of the last century) the 2nd Moscow Medical Institute student (P. Tishchenko) and his philosophy teacher (L. Chernyak), in which the meaning of philosophical endeavor is touched upon. For P. Tishchenko, in classical philosophy, thought as an effort toward being (conatus) is attributed to the result of this effort — for example, to the pure Ego, and the personal meaning of the existence of this thinking being is removed in its essence — the life of pure consciousness. The question is this — to whom does the effort to being belong — to the private human being who begins to reflect, looking at the fireplace fire and doubting everything, or to that undoubtedly existent “I” which, as a result of reflection, just provides itself with this undoubtedness as a reliable foundation? The answer to this question for Tishchenko P. is connected in one way or another with the effort to being of a private human being who presents itself to itself and others as an author.

On the example of the creative biography of V.S. Bibler, it is argued that a real person, responding to the challenges of the changing historical situation, can present himself as different authors, the commonality of which can be justified only biographically.

Responding to P. Tishchenko, L. Chernyak emphasizes that the abstraction of the absolute “I” is not the same as the transcendental self. The transcendental Self is not a separate entity that could be somehow contrasted with “a private human being who begins to think, looking at the fireplace fire, and doubts everything”. The transcendental Self is the proper human modus of being of the human individual qua individual. This Self is that individual synthesis (individual authorship concerning formation) of its own ability to author, which synthesis alone makes the human individual human, i. e. the producer and master (“genome”) of its genus, and not the individual embodiment of this genus (not the individual embodiment of the eidos as the genus beginning).

These aspects central to the correspondents were discussed in the context of the critique of the contemporary philosophical situation.

Keywords: transcendental *ego*, absolute *ego*, transcendence, birth of speech, act of being, being as an act, solipsism of classical thought, conatus.