

Российская Академия Наук
Институт философии

С.С. Неретина

ФИЛОСОФСКИЕ ОДИНОЧЕСТВА

Москва
2008

УДК 10(09)
ББК 87.3
Н-54

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В.Д. Губин*
доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Н-54 **Неретина С.С.** Философские одиночества [Текст] / С.С. Неретина; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2008. – 269 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0106-8.

«У человечества нет другого окошка, через которое видеть и дышать, чем прозрения одиночек». Монография – о философах, являвших собой уникальные образцы действенности мысли и поступка. Статьи, посвященные трудам разных мыслителей (от XI в. до наших современников – В.С.Библера, Л.Б.Тумановой, М.К.Петрова, В.В.Бибихина и др.) и анализирующие проблемы начала философии, объединены между собой темами философской грамматики, речи, логики и диалогии, схватывания (концепирования) целого.

ISBN 978-5-9540-0106-8

© Неретина С.С., 2008
© ИФ РАН, 2008

Предисловие

Название этой книги (а во многом и создание) было вдохновлено словами Владимира Вениаминовича Биbihина о том, что «у человечества нет другого окошка, через которое видеть и дышать, чем прозрения одиночек. Когда об этом догадываешься, начинаешь выше ценить любой отказ от перемены зрения. Единственной опорой знания, речи, слова остается в конечном счете надежная *такость* (So-Sein) всего. Слишком легкая смена аспектов (“плюрализм”) дает условную широту взглядов и безусловную потерю почвы. Сомнительно поэтому, что аспект время от времени непременно требует смены». Хотя, конечно, «косность раздражает». Хотя, конечно, «с позиций гибкой психики, успевающей за прогрессом технической цивилизации, стойкие видения однодумцов безумны»¹. Я пыталась удержаться на шаткой дощечке времени, пытаюсь понять близких мне людей. С одними меня связывала дружба, с другими непобедимое заразительное единодушие, чему не противоречат ни взаимные разногласия, ни позднейшие расхождения. Последнее и вызвано предельным одиночеством мысли, которое свойственно каждому человеку, особенно если он философ. Даже разделяя некоторые мысли с другими, он живет другой жизнью, известной только ему самому, а в той мере, в какой он отождествляет себя с некоей проблемой, даже если эта проблема стоит и перед другими, он все равно ощущает себя одиноким, поскольку переживает ее глубоко лично. Об этом прекрасно написал Э.Жильсон, считавший философа всегда одиночкой².

По-видимому, в философии, несмотря на исторические сломы ментальностей, действительно есть нечто непререкаемо тождественное, если оказывается возможной встреча философов разных эпох на едином проблемном поле мысли, как встретились, например, на мой взгляд, онтологии Ж.-Л.Нанси и Ансельма Кентерберийского. И такого рода встречи, предполагающие вслушивание в то, как отвечает ушедшая мысль на

¹ Биbihин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 201.

² Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 9.

поставленные нашей современностью вопросы, «подкидывающая» нам забытые аргументы, вовсе не кажутся «курьезными», как недавно допустил один из моих оппонентов. Это значит, что мысль всегда действенна и своевременна, что она имеет свое место в бытии, которое хранит ее и с которого снимается, когда обнаруживается возможность новой разработки темы, поскольку философия за все время ее существования разрабатывает одну и ту же тему. Имя этой темы заставляет ее всякий раз заново продумывать свои пути и прочищать свои инструменты. Каждый раз, как впервые, ставится вопрос, можно ли говорить о философии только как о ментальном выражении одной эпохи, и каждый раз делается новое усилие понять нечто всеобщее. В выработке средств такого понимания большая роль принадлежит диалогической философии, базировавшейся на позициях историзма. От века оторваться нельзя, но и не одним лишь веком жив человек, если до сих пор, чем бы мы ни занимались, мы возвращаемся к началам, т.е. Пармениду—Гераклиту—Платону—Аристотелю. Парадокс в том, что без понимания своего времени к ним не найти пути.

Я хотела бы отдать должное людям, которые в нелегкие годы сумели сохранить чистую отрешенность мысли и не меньшую чистоту поступка, который только и делает эту мысль исполненной доверия. У книги два блока — прежде всего философы группы диалога культур и ее ближайшее окружение, не всегда с нею связанное идейно, но всегда интимно-лично (В.С. Библер, Л.Б. Туманова, В.Л. Рабинович, А.Я. Гуревич, М.К. Петров), и рядом коллеги по Центру методологии и этики науки, среди которых Владимир Вениаминович Бибахин — выдающийся философ, человек, задававший многие темы исследования. Всем им моя благодарность.

Однако завершить это краткое введение мне хотелось бы высказыванием М.Л. Гаспарова, который точно описал смысл одиночества. «Личность от личности, — писал он, — отгорожена стенами взаимонепонимания такой толщины (или провалами такой глубины), что любые национальные или классовые барьеры по сравнению с этим — пустячная мелочь. Но именно поэтому люди с таким навязчивым пристрастием останавливают внимание на этой пустячной мелочи. Каждому хочется по-

чувствовать себя ближе к соседу — и каждому кажется, что для этого лучшее средство отмежеваться от другого соседа. Когда двое считают, что любят друг друга, они не только смотрят друг на друга, они еще следят, чтобы партнер не смотрел ни на кого другого (а если смотрел бы, то только с мыслью “а моя (мой) все-таки лучше”). Семья, дружеский круг, дворовая компания, рабочий коллектив, жители одной деревни, люди одних занятий или одного достатка, носители одного языка, верующие одной веры, граждане одного государства — разве не одинаково работает этот психологический механизм? Всюду смысл один: “Самые лучшие это мы”. Еще Владимир Соловьев (и, наверное, не он первый) определил патриотизм как национальный эгоизм.

Ради иллюзии взаимопонимания мы изо всех сил крепим реальность взаимонепонимания — как будто она и так не крепка сверх моготы! При этом чем шире охват новой китайской стены, тем легче достигается цель. Иллюзия единомыслия в семье или в дружбе (как встречающееся выражение “я и мои друзья”. — *С.Н.*) — на каждом шагу она будет спотыкаться о самые бытовые факты. А вот иллюзия классового единомыслия или национального единомыслия — какие триумфы они справляли хотя бы за последние два столетия! При этом природа не терпит пустоты: стоило увянуть мифу классовому, как мгновенно расцветает миф националистический»³.

Полагая, что личность имеет только одну обязанность — понимать, Гаспаров считает, что «споры никогда или почти никогда не приводят к полному единомыслию». Да и о каком полном единомыслии или взаимопонимании может идти речь, если любой человек — индивид, неделимый, монада. Он — всегда другой, «неведомая душа». В таком случае зачем нужны споры? «Затем, — отвечает Гаспаров, — что они учат нас понимать язык друг друга. Сколько личностей, столько и языков, хотя слова в них сплошь и рядом одни и те же. Разбирая толстую стену взаимонепонимания по камушку с двух сторон, мы учимся пони-

³ *Гаспаров М.Л.* Обязанность понимать («Путь к независимости и права личности» — дискуссия в журнале «Дружба народов») // <http://www.nevmenandr.net/scientia/gasparov-obiasannost.php>. С. 2.

мать язык соседа — говорить и думать, как он. Чувство собственного достоинства начинается тогда, когда ты растворяешься в другом, не боясь утратить собственную “самость”. От нее никуда не уйти именно вследствие индивидуальности, монадности. «Почему Рим победил Грецию, хотя греческая культура была выше? Один историк отвечает: потому что римляне не гнушались учиться греческому языку, а греки латинскому — гнушались. Поэтому при переговорах римляне понимали греков без переводчика, а греки римлян — только с переводчиком. Что из этого вышло, мы знаем»⁴.

⁴ *Гаспаров М.Л.* Обязанность понимать («Путь к независимости и права личности» — дискуссия в журнале «Дружба народов») // <http://www.nevmenandr.net/scientia/gasparov-obiasannost.php>. С. 3.

ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО К ИММАНЕНТНОМУ. О ФИЛОСОФИИ В СССР ПОСЛЕ ОКТЯБРЯ

Тенденциозный «разгон»

Что стоит за словами (позади слов) «философия в СССР»? Совершенно очевидно: желание сказать, что никакой собственно советской философии не было. Понятен пафос тех (мой в том числе), кто понимает под словом «советский» «тоталитарный», «гулаговский», «расстрельный», «подлый» и прочие подобные характеристики, кто видит в В.И.Ленине палача всякой «добротной» философии, читай — немарксистской, но если и марксистской, то на ленинский лад. И в этом правда, притом не сермяжная. Если бы не много возникающих «но».

До 1922 г., т.е. до отплытия печально известного «философского парохода», гулял, если использовать старые штампы, «свежий ветер революции», чаемой не только высокопрофессиональными рабочими, но интеллигенцией. Идеологическая хватка была, но объятая еще не были столь широко распахнуты¹, чтобы на корню задавить появлявшиеся тут и там литературные группы, теософские и философские кружки и общества, хотя попытки навязать одно-единственное правильное мировоззрение у революционной верхушки были изначально, эта идеология вырабатывала свои «идеологемы» и клише («вся власть Советам», «заводы рабочим, земля крестьянам», «учение Маркса всесильно, потому что оно верно», затем «народ и пар-

¹ В 1921 г. был расстрелян поэт Н.С.Гумилёв, а в 1925 г. вышел сборник его стихов — сейчас это кажется событием чрезвычайным.

тия едины», «верной дорогой идете, товарищи»). Настойчивые идеологемы, превращаемые в слоганы, образовывали в Шестидесятые годы XX в. комичные жестовые выражения. На борту одного грузовика могло быть начертано: «обгоним Америку по мясу, маслу и молоку», а на борту следом идущего: «не уверен — не обгоняй». Выражение Ленина «редиска», употребленное в адрес Г.В.Плеханова, который снаружи-де красный, а внутри белый, было истолковано писательницей В.Токаревой в фильме «Джентльмены удачи» как «нехороший человек» и стало излюбленным эвфемизмом интеллигенции Семидесятых. По сути, перед нами воплощение *реалистической* тенденции, выработанной средневековьем: *общее до вещи*; общее, идея были приняты как *некая законодательная акция* до того, как была создана сама вещь — социализм (коммунизм). Более того, оно (общее) не проходило никакой верифицирующей процедуры. Там, где идея оскальзывалась, уничтожали людей, а не изменяли идею. Вера и разум не сотрудничали. Вере был отдан приоритет, но вере выхолощенной, мертвой и нежизнеспособной.

В Семидесятые годы и позже интеллектуальное состояние выросших в таких условиях людей оценивали как «двоемыслие» (дома одно, а на работе другое). Это и так и не так, ибо *таким* оно могло быть у тех, кто прекрасно осознавал реальное положение дел, но делал ставку на выживание, огромное большинство поступало в соответствии с идеологемами, выключив аппарат понимания, включив только рассудочную деятельность, необходимую для конкретной дисциплины или конкретного исполнения рабочего задания. Я хорошо помню случай, происшедший на поминках одной старой женщины, оглохшей во время войны и тихо и безропотно работавшей гардеробщицей. Человек, предложивший ее помянуть, не выполнял в этот момент партийного задания. Сидя среди горевавших родственников и сам будучи ее племянником, он сказал: «Помянем тетю Маню, верного строителя коммунизма».

Однако, чтобы воспитать саму возможность появления такого сознания, требовалось время, которое, кстати сказать, оказалось не столь уж великим, ибо *государственность*, в свою очередь требовавшая полной причастности (неотстраненности от) власти, издревле воспитывалась в России, которую не могли

искоренить ни либерализм некоторых мыслителей, ни даже желание царствующих особ даровать свободы. Словно в ответ мгновенно происходили события, сводившие на нет всю эту либерализующую деятельность (террористические акты, бунты, революции). Поскольку гражданского общества не было, не было и широко развитого обсуждения многих назревших проблем.

Много написано о возможностях, которые нес в себе XIX и начало XX в. для формирования той идеологии, которая сложилась за 70 лет советской власти и в которой не всегда и не во всем повинен марксизм. Первой работой К.Маркса, получившей известность в России второй половины 40-х гг. XIX в., была работа «К критике гегелевской философии права». Профессор Киевского университета Н.И.Зибер (1844–1888) пропагандировал его экономическое учение, он же первым откликнулся на труд Ф.Энгельса «Анти-Дюринг». Первым русским марксистом можно назвать Плеханова. Более того, чтение Маркса обусловило во многом то, почему в России в будущем стали много заниматься философией Г.В.Ф.Гегеля и И.Канта вопреки требованиям ортодоксального, прежде всего ленинского, марксизма. П.Струве призывал вернуться «назад к Лассалю, к его идеализму, ведущему от Гегеля к Фихте», а Э.Бернштейн, выступивший с критикой марксизма, который, по словам П.Юшкевича, «имел тенденцию стать цельным мировоззрением», выдвинул тезис «назад к Канту», подхваченный так называемыми «легальными марксистами», тем же П.Струве, С.Булгаковым, М.Туган-Барановским и др., которые отстаивали концепцию социализма как социальной утопии, основанной на кантовском «категорическом императиве»². Более того, марксизм связывали с христианской доктриной вследствие его эсхатологической установки на установление коммунизма, в котором можно было усмотреть достижения атеистического земного рая, что, кстати, обеспечило ему симпатии населения. Сниженная сакральная установка, трансляция духовных категорий в категории материальные, опора на будущее время, когда «здесь будет город-сад», оказались мощным рычагом воздействия на нищее сознание. Я са-

² См. статью В.Хлудова «Марксизм в России» в Малом энциклопедическом словаре «Русская философия» (М., 1995).

ма писала о метаморфозах российского исторического сознания в своей книге «Тропы и концепты» (М., 1999) и в коллективном труде «Наука и тоталитарная власть» (М., 1990).

Сейчас я хотела бы обратить внимание еще на одну тенденцию, с этим связанную, в значительной мере препятствующую образованию гражданского общества (чему, впрочем, способствуют «необъятные просторы нашей родины»; как говорил П.А.Вяземский: у нас от мысли до мысли тысяча верст; и сейчас это не отменяет ни радио, ни телевидение, ни прочие СМИ). Стало тривиальностью говорить, что Россия — поле действия культуры, а не цивилизации, ее (культуры) непрременной почвы. Но опора на культуру в том ее виде, как она расцвела в России, требовала не столько опоры на традицию, сколько на самого себя. Задавленная крепостничеством, государственностью, властным произволом, бесправием Россия (как и Германия) сделала ставку на идею культуры, принимая единственную форму зависимости — от языка, который всегда старше человека, преобразующего этот общий язык во внутреннюю речь, обращенную к самому себе и одновременно к самому отдаленному от себя.

Иногда считается, что именно такая двуполюсность я-не я и несет в себе силу освобождения от имперской государственности, религиозности и пр. Если человек не обособился в монаду (слова Маркса, критиковавшего идею гражданского общества), если объединился с другими людьми не по принципу свободного выбора, то он якобы превращается вместе с ними в «исходную общинную, доиндивидуалистическую медузную магму». Если же сосредоточился, т.е. стал собственно индивидуом, значит — особым, неделимым, то здесь, возможно, завяжется узел будущей гражданственности³.

Я думаю, что дело и проще и сложнее, ибо и община — не нечто медузное (в работе о «Салическом законе», который действительно был общинным законом, я пыталась показать его

³ См. об этом: *Библер В.С.* На гребнях логики культуры. М., 1997. Особенно статьи «О гражданском обществе и общественном договоре» и «Национальная русская идея». У Маркса, кстати, речь не об общинной магме, а об общественном целом.

прецедентность, опору на индивидуальность, зависимость принятия решений от позиции одного лица⁴), и от моего свободного решения зависит, принять участие в гражданском обществе или от него отказаться. Когда Цицерон, гражданин Рима, говорил, что человек может считать себя предопределенным, а может считать себя свободно поступающим, к каковым он относил себя⁵, он, конечно, в основание ставил первично свободное решение, иначе человек не мог и именоваться разумным смертным животным. Но при этом он справедливо полагал, что признание свободы за каждым предполагало отказ от *рефлексии* по этому поводу, и отсутствие таковой не делало первых не гражданами Рима. Таковыми их делал закон. Свободный разговор свободно определившихся людей не означает даже возможностей *взаимопонимания*, но *может лишь* вести к пониманию, ибо между я и другим всегда пролегает *ничто*. Внутри себя я, конечно, встречаю нечто другое (для этого не нужны никакие границы), но большой вопрос, является ли это другое моим «я». На этот вопрос не ответили ни Августин, желавший встретить внутри себя Христа, ни многие другие религиозные философы и историки конца XIX — начала XX в. (например, Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин). Майстер Экхарт, например, полагал, что, поскольку взгляд человекаотягощен изменчивыми вещами внешнего мира, внутри себя он может обнаружить только образ *того, о чем речь*, а не само *то*, другое ли это я или Бог.

И тем не менее опора на себя, основанная, как писал В.С.Библер, на «речевом схематизме», находящемся «в собственности» одного человека и вынуждавшая выбирать собственную судьбу, сыграла свою роль в распадении интеллигенции — в силу ориентации на *ум*, опору этого общественного слоя, привыкшего все мерить интеллектом, — на отдельно взятых интеллигентов. Сыграла свою роль прежде всего в том, что произошел экзистенциальный отказ от накопленных в дореволюционный период воззрений, ослабивший человека, попавшего в

⁴ См.: *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.

⁵ См. о споре Августина с этой позицией Цицерона в: *Аврелий Августин*. О Граде Божиим. Т. I. Кн. V. Гл. IX—X. М., 1994. С. 249—259.

революционное жерло и понимавшего, что революция пожирает своих детей. Возникшие в России почти сразу после Октября малые группы интеллигентов, в которые сколачивались люди, пытаясь осуществить свой выбор, не могли противостоять сплоченной партии большевиков, набравшей силу и вес в связи с организацией и подчинением ей силовых структур. И речь не о вине интеллигенции, которую мы долго мусолили, она, довольно малочисленный слой, и не могла взять на себя ответственность за свершившееся. Речь идет о слабости всех прочих общественных сил, о силе нищеты (не только нищеты философии, но самой обыденной человеческой нищеты, не способной — именно в силу нищеты — критически оценивать идеологию, несущую хоть на миг удовлетворение насущных потребностей в крове, еде и одежде). Не стоит к тому же недооценивать воспитание православием, согласно которому можно достичь Бога сразу, одномоментно. Если посмотреть лексику российских философов культуры, даже нерелигиозных, то слова «прыжок», «разгон», «скачок» там не просто встречаются не единожды, но насущно необходимы.

Невельской кружок М.М.Бахтина — М.И.Кагана («Кантовский семинар», обуславливающий и неокантианские искания и искания русской религиозной философии), Петербургский кружок А.А.Мейера (1875–1939) «Воскресение», куда входили и некоторые историки «школы Гревса» (например, А.П.Анциферов, В.С. и А.Д.Люблинские, Г.П.Федотов, один из организаторов этого кружка), разогнанной в силу того, что большинство историков было кадетами, а с кадетской партией велась непримиримая борьба — все эти кружки пытались проанализировать возможности, связанные с разработкой идеи культуры⁶. Мейер еще в 1916 г. выступил с идеей общения как творчества, одним из первых в России поставив проблему диалога в культуре, со-

⁶ О «школе Гревса» подробнее см.: *Каганович Б.С.* И.М.Гревс — историк средневековой городской культуры // *Городская культура: Средневековье и начало Нового времени.* М., 1986; *Неретина С.С., Огурцов А.И.* Время культуры. М., 2000; *Шкаровский М.В.* Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х годах // *Вестн. Рус. Христиан. Гуманитар. академии.* 2007. № 8(2).

пряженную с необходимостью установления приоритета жизненного начала над интеллектуальными построениями. Он полагал, что в современной ему России, занятой «творчеством универсального государства» (мысль, созвучная и России начала XXI в.), искажается понятие личности, изначально имевшее, по его представлениям, «религиозный смысл»: «Там, где творится универсальное государство, идет на убыль проявление личности»⁷. Он полагал, что идея личности заключалась в сути христианства, хотя оно никогда не подчеркивало этого понятия. «Дехристианизированное» же «сознание, напротив, «с особенной охотой останавливалось на понятии личности», вытравливая ее религиозный смысл, но окружая его, как мы теперь уже знаем, своего рода светским культом, труднее всего вытравливаемым, потому что он связан не с невиданным, а с конкретным — вот здесь и вот сейчас живущим — человеком. Долгое время не замечая революции, существовавшей по стране, но зато замечая перемены, проходившие в военной России, Мейер боялся не столько революционных потрясений, сколько религиозного опустошения. А.А.Блок записывал за ним: «Опустошение самого дела революции — вот опасность. Для того, чтобы быть сейчас с революцией, нужно быть немного марксистом» — состояние, близкое многим мыслящим людям того времени. «Величайшая положительная сторона марксизма — то, что он не останавливается на **просто** политическом перевороте, он предполагает продолжение. Величайшая отрицательная сторона — нечувствие свободы, материалистическое отрицание личности; а есть только свобода личности, иной свободы нет»⁸. В статье «Тактика и этика», написанной примерно в это же время, Д.Лукач ставит те же проблемы. Это были проблемы эпохи — свобода, необходимость государственного преобразования, требовавшая поступка, появление симулякров как status quo. «...Я долго с Мейером говорила, — записала его современница 22 августа 1917 г. — Вот его позиция: **никакой революции у нас не**

⁷ Мейер А.А. *Философские соч.* Париж, 1982. С. 14.

⁸ Выдержки из «Записных книжек. 1901–1920» А.Блока воспроизведены по предисловию С.Далинского к книге: Мейер А.А. *Философские соч.* С. 14.

было. Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым. Оттого и лозунги старые, вытасенные наспех из десятилетних ящиков⁹. Новые рождаются в процессе борьбы, а процесса не было. РевOLUTIONИОННОЕ настроение, ища выхода, бросается на призраки контрреволюции, но это — призраки, и оно — беспредметно¹⁰. Призраки, как оказалось, обладают большей сокрушительной силой, чем сама действительность, как, собственно, любое в духе средневекового реализма навязывание общего (идеи) вещи: не случайно он читал доклады «Слово у средневековых реалистов», «Сила слова (Рождение действия из слова)». Хотя в 1918 г. Мейер приглашал внимательно отнестись «к голосу жизни и принять его требования», считая одним из грехов социализма «отвлеченно-государственные тенденции», хотя он работал на курсах П.Ф.Лесгафта, в Вольной философской ассоциации, в Институте Живого Слова, готовившем актеров, судебных ораторов и др., в 1928 г. он был арестован, приговорен к расстрелу, замененному заключением на Соловках, затем в Белбалтлаге, по зачетам освобожден в 1935 г. и умер в 1939-м от рака.

И это, разумеется, не единственный случай. Такая же борьба велась и с «евразийцами», «сменовеховцами», идеалистами и позитивистами. Почему эта борьба увенчалась успехом группировок, часто безосновательно выступавшими от имени марксизма, как о том написано в Новой философской энциклопедии (НФЭ) в статье «Философия в СССР и в постсоветской России»? Николай Михайлович Бахтин (1894—1950), старший брат Михаила Михайловича Бахтина, близкий друг Витгенштейна, нелюбитель большевиков и Марселя Пруста, доктор филологии, преподававший в Бирмингеме, сказал, что в то время, которое он назвал временем сосуществования «противоположных и независимых начал», «ни одна из этих идей (в данном случае — идей упомянутых школ. — С.Н.) не доросла до подлинной реальности, не стала движущей и повелевающей силой, но все они пребывают в состоянии какой-то абстракт-

⁹ Я писала об этих старых лозунгах в книге «Тропы и концепты» (гл. «Метаморфозы исторического сознания, или От дела-призрака к делу-насилию»).

¹⁰ Мейер А.А. Философские соч. С. 15.

ной и волнующей возможности. Это лишь призраки, лишь хрупкие игрушки ленивого или бессильного духа»¹¹. «Только идея, подлинно ставшая реальностью, — продолжает Н.М.Бахтин, — доросшая до осязательной конкретности, закалившаяся до целостного исповедания» способна была стать силой. «Мы узнали, как хрупки и бессильны наши призрачные богатства — мудрость книжников и совопросников — перед лицом самой косяной, самой тупой, — но *конкретной силы*», разгоревшейся в «*новый фанатизм*»¹². Так он называет, не называя, тот «марксизм», сделавший из нищеты знамя своей победы.

Поэтому здесь дело не в интеллигенции, на которую долго сваливали все беды, связанные с Октябрем, а в сложной российской социальной действительности, которая вырастила Октябрь *из глубины*. Интеллигенции, разделившейся партийно, удалось некоторым образом справиться с этой глубиной не осадив ее, а в основе посадив и восприняв из ее недр самый стиль поведения, не решив ее истинной нужды. «Мочить в сортире» — это из лексикона глубины, так же как ответ «без понятия» на элементарный вопрос, вроде «где находится то-то». Это ведь тоже речь, на которую возлагает надежды культура, — речь глубинного слоя нищеты, которой дали права поэзии, т.е. права властвовать над миром. Сейчас не случайно воссоздается миф о «старой» России (то ли крепостной, то ли брежневской) как места, куда надо «вернуться» для «возрождения имперской мечты и имперского дела, официального православия», — эти слова Библер написал в начале 90-х гг. XX в., но они актуальны в начале века XXI. Уж лучше формальная логика с ее значками и символами, их труднее начертать на дверях разлюбившей девушки, чем сквернословие. «Теперь, — как пишет Библер, — и ГУЛАГ не страшен»¹³. И действительно — убить дешевле.

Тот марксизм, который стал называться марксизмом-ленинизмом (хотя многие работы Ленина не опубликованы до сих пор на его родном русском языке, как, впрочем, и переводы

¹¹ Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи, эссе, диалоги /Сост., послесл., комм. С.Р.Федякина. М., 1995. С. 3.

¹² Там же. С. 4.

¹³ См.: Библер В.С. Цивилизация и культура. С. 297.

Маркса), производил выборку среди «старых» философов, некоторое время позволяя им работать: до конца 1920-х гг. выходили в свет труды Г.Г.Шпета по герменевтике, труды Э.Л.Радлова по истории русской философии, Л.С.Выготского по философским вопросам психологии, во многом ставшим базисными для философов-диалогистов. Упомянутая статья в НФЭ на деле даст много имен философов, одно-два десятилетия работавших в годы существования советской власти, а потом либо уничтоженных (как Шпет или П.А.Флоренский), либо посаженных, вышедших на свободу и продолжавших работать (как А.Ф.Лосев), либо выполнявших свой профессиональный долг, но не высказывавших вслух собственных идей, противоречащих принятым (В.Ф.Асмус), либо поначалу принявших эти идеи всерьез и все же остававшихся самостоятельными (М.К.Петров, В.С.Библер). Дело не в этом или не только в этом. В любом случае время изменилось к тому, чтобы не удовлетворяться простой констатацией факта губительности советской власти. Мы должны поставить вопрос иначе: *действовали ли все эти «старые» и «новые» философы параллельно и независимо друг от друга или все же между ними осуществлялась некая внутренняя, не всегда осознаваемая связь, благодаря которой осуществлялось их взаимовлияние?*

Как понимался пролетариат

Пролетариат как средний класс

Характерная черта начала XX в., как уже было сказано, — акцентирование мысли на сравнительно недавно возникшей идее культуры. В 1910-е гг. возникли диалогические идеи М.М.Бахтина, психологическая идея культуры «школы Гревса», Бердяев развивал идею культуры как способ экзистенции, Флоренский — идею культуры как культа. Александр Александрович Малиновский-Богданов (1873–1928), врач, герой, отдавший жизнь во благо революционных идей (организовав Институт переливания крови, лично участвовал в эксперименте и умер), большевик-еретик, с 1914 г. отлученный от партии, был одним из апологетов

подобной акцентуализации идеи культуры. Он выдвинул идею пролетарской культуры (Пролеткульта), против которой вначале ополчился Мейер, в 1920 г. сказавший, что пролетарская культура – миф, ибо культура никогда не начинается заново, а затем и собратья по партии, которые сначала использовали идею А.А.Богданова, а потом выбросили ее за негодностью.

Однако почему выбросили? Совсем не потому, что разделяли мнение его тезки, Мейера, а по каким-то другим причинам. Тем более что Мейеру задолго до этого высказывания возражал поэт О.Э.Мандельштам, заявивший о культуре как о «мире сначала». К тому же Богданов был автором романа «Красная звезда», который считается, на наш взгляд не вполне верно романом-утопией (о чем ниже), поскольку его действие происходит на Марсе, и, помимо идеи Пролеткульта, выдвинул идею тектологии (основной его труд так и называется – «Тектология»), всеобщей организационной науки. Эту науку он понимал как воплощение марксистской науки будущего. На его взгляд, она была наукой наук, замещающей собой диалектику и воплощая в себе эмпириомонизм, снимавший противоположности бытия и мышления, материи и духа. Смысл тектологии – в преодолении философии, чему должна была способствовать и пролетарская культура. Рассерженный Ленин направил против такого эмпириомонизма стрелы своего «Материализма и эмпириокритицизма», объявил Богданова сидящим в луже и охорашивающимся.

Однако долговременное исключение идеи пролетарской культуры Богданова из культуру-логических идей его времени стало одним из «белых пятен» истории. Хотя в любом случае *все* эти идеи, в том числе пролетарские, в социалистическом государстве, каким полагал себя СССР, равно успеха не имели в силу тоталитарного характера этого государства вплоть до Шестидесятых годов XX в., когда время хрущевской оттепели открыло некое пространство для идеи культуры. Разумеется, о религиозно-философских произведениях не было и речи, и книги Бердяева и Флоренского читались тайком, «на кухнях», передаваясь из-под полы. Был издан М.М.Бахтин, замаскированный, с одной стороны, под марксизм, а с другой – под филолога. Но тогда впервые заговорили и о Богданове, потому что он более других был причастен государственному строю, бо-

лее многих марксистов был образован и в литературе, и в философии, хотя оценивали его деятельность в основном отрицательно: во-первых, считалось, что Ленин осудил Пролеткульт, а в то время возникал своеобразный культ Ленина, которого интеллигенция противопоставляла Сталину, а во-вторых, та часть интеллигенции, у которой этого культа не было, связывала идею Пролеткульта именно с Лениным.

Но Богданов был далеко не прост. Можно обнаружить общие черты в характеристиках культуры у Богданова с М.М.Бахтиным или Гревсом, хотя, разумеется, их «культурные» основоположения кардинальным образом отличались друг от друга. И все же философско-теоретические позиции М.М.Бахтина и Богданова роднило, во-первых, понимание единства культуры и идеологии, во-вторых, полагание речи и искусства (т.е. произведения, под которым у того и другого имелось в виду «единство творческого усилия») фундаментальными элементами культуры, в-третьих, акцент на различии способов понимания в разные исторические эпохи. Более того. Когда слушаешь пересказы учеными богдановских идей, испытываешь некоторое замешательство, состоящее в следующем.

Научные идеи «Тектологии» были направлены на достижение определенной цели. Естественно, это предполагает однозначную позицию, которую сам Богданов называл монизмом. Но при чтении другой Богдановской работы, «Красной звезды», мы удивляемся ее сугубой диалогичности. В этой работе оспаривается собственно основополагающая идея социализма. Один из персонажей романа, правда, отрицательный персонаж, выражает сомнение в справедливости социалистических идей, которых придерживаются земляне. Этот диалог смещает строго научную позицию в сторону гуманитарной¹⁴. «Красная звезда», которая учеными часто толкуется как некая популярная интерпретация научных идей Богданова, на деле вместе с «Тектологией» обнаруживает две стратегии понимания одной и той же проблемы с двумя по-разному поставленными вопросами.

¹⁴ О различии между естественнонаучной и гуманитарной позициями см.: *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 59–68.

Если «Тектология» отвечает на вопрос «что это?» (что такое социализм с научной организацией труда?), то «Красная звезда» отвечает на вопрос «как это происходит?». И здесь без обговаривания всех «за» и «против» не обойдешься. В этом смысле сам призыв Богданова к началу разговора о том, как это происходит, имеет важнейшее значение, поскольку обсуждению подлежат *различные* возможности осуществления новых форм государственного устройства, а не только *монистические*. Это прекрасно осознавал Ленин, и именно такому обсуждению он воспротивился. Богдановское вовсе не-метафорическое описание *научного* социализма на Марсе оказалось делом гораздо более трудным, чем эмоциональное описание, потому что оказалось почти невозможно выразить разрушение сущности любой жизни той самой наукой, которая призвана обеспечивать эту жизнь.

Пути Богданова и М.М.Бахтина скрестились: оба показали важность для культуры идеи внеаходимости (Богданов вознес своего героя на другую планету, откуда виднее!), идеи диалогической сопряженности на границе сознания. Но М.М.Бахтин разработал эти идеи теоретически, сделав их основополагающими, а для Богданова они были дополнительными к идее монизма, но эта дополнительность необходимо должна быть учтена. Идея монизма предполагала и монистического индивида, похожего на другого. Только при условии похожести, почти их тождественности единство стало бы *категорическим*, а не декларативным. Сделанный Богдановым акцент на «среднего человека», характерного для каждой эпохи абсолютно в духе двух первых десятилетий XX в.: этот акцент на человека, который сосредоточивал в себе все усилия, устремления и запросы своей эпохи, роднил позицию Богданова со «школой Гревса».

«Школа Гревса», в которую входили выдающиеся историки и философы – уже упомянутый Федотов, Карсавин, П.П.Бицилли, О.А.Добиаш-Рождественская и др., в основном занималась исследованием средневековья. И если во времена средневековья «средним человеком» полагался монах (им мог стать выходец из любых слоев общества), то в современности, общей для Гревса и Богданова, таким средним, т.е. выражающим идею массы, вполне мог считаться, как и полагал Богданов, представитель рабочего класса, или пролетарий (у Богданова эти тер-

мины взаимозаменяемы). К тому же Богданов, определяя пролетарскую культуру, прямо ссылается на средневековые, а именно на мейстерзингера Ганса Сакса. Более того, идеи Богданова были определены его товарищами по партии (прежде всего Н.И.Бухариным) как «психологизированный марксизм»¹⁵, опорой которого был рабочий-мастеровой. Если учесть, что все эти школы считали культуру идеей, спланирующей общество, преодолевающей анархии социальных сил и распада цивилизации, то, разумеется, даже не называя друг друга, даже будучи идейными врагами, они друг на друга оглядывались. Потому что для каждого из них человек, цена которого свелась во время войны к нулю, стал средоточием культурологических интересов. Во «Введении в историю» Карсавин писал: «Предметом истории является человечество». Необходим новый гармоничный человек, вторил ему Богданов. И «школа Гревса», и Богданов в одно и то же время и, разумеется, независимо друг от друга в центр своих исследований поставили анализ хозяйства, быта, техники. Можно назвать статью о часах Добиаш-Рождественской, сборники «Средневековый быт», изданный в 1925 г., «Агрикультуру в памятниках средневековья», выпущенную ее стараниями и стараниями ее учеников в 1936 г. Техника, хозяйство и быт — это основные акценты, сделанные Богдановым и в его странной идее пролетарской культуры.

Различия, однако, между этими «культурными» школами весьма существенны, хотя о существовании «школы Гревса» Богданов, по-видимому, знал немного, если вообще знал, но с идеями Бердяева, С.М.Франка и Булгакова воевал — тем важнее «точки схода» между ними. Различия выражались прежде всего в том, что Богданов средоточием культуры считал не психологию людей вообще, не произведения искусства, не хозяйство и быт разных людей, а науку и технику как таковые (что, например, немыслимо для диалогички М.М.Бахтина, считавшего науку и поэзию монологичными, соответственно не включенными в сознание, осуществлявшееся на границе сознаний. Само упование на науку и технику было сродни многим мыслителям того времени. М.Хайдеггер, например, писал в своей

¹⁵ См.: *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. М., 1990. С. 43.

речи по поводу вступления профессором на кафедру Э. Гуссерля во Фрайбургском университете: «В науках — соответственно их идее — происходит подход вплотную к существенной стороне всех вещей [...] У науки в противоположность повседневной практике есть та характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнута и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету [...] мироотношение, установка, вторжение — в своем исходном единстве вносят зажигательную простоту и остроту присутствия в научную экзистенцию. Если мы недвусмысленно берем высветленное таким образом научное присутствие в свое обладание, то должны сказать:

То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее — и больше ничто.

То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее — и кроме него ничто.

То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее — и сверх того ничто»¹⁶.

Более того, и на этом настаивал Богданов, наука и техника покоятся на демократических основаниях (о чем писал еще Декарт), которые обеспечивают 1) политическую практику, 2) преодоление авторитарного мышления, 3) антирелигиозность, немислимую ни для М.М. Бахтина, ни для «школы Гревса», 4) коллективизм как фундамент научного решения проблем с точки зрения их объективных результатов вопреки стадным, бессознательным и стихийным социальным процессам. Свою — научную — позицию Богданов противопоставляет религиозной. И пафос этого противопоставления направлен не только против религиозной философии, но и против «истинно-русских» марксистов, авторитаризм которых он столь явно почувствовал на себе самом (достаточно вспомнить его многолетнее отлучение от марксизма). Этому есть два объяснения. Первое. Коллективизм Богданова основывался на свободе каждого индивида, который вместе с другим индивидом мог бы обсуждать и решать множество социально-экономических проблем благодаря разного вида консенсусов. Старая русская община имела отношение только к общинной экономике. Она не касалась

¹⁶ Цит. по: *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 327.

властных проблем. Идея коллективизма Богданова предполагала полное изменение общинных принципов, которые должны были ориентироваться на политико-экономическую свободу. Пролетарская революция, по Богданову, должна способствовать метареформации, разрушению старых представлений о собственности и власти, что могло бы изменить российское *status quo*. Структура собственности прежней России (смесь рабской системы, феодализма, капитализма) предполагала жесткий государственный контроль. Из мыслей Богданова следовала необходимость сведения воедино обеих осей кооперации, что лишало государственную власть всякого авторитаризма. Но Ленин инициировал другой путь развития: путь власти, которая уничтожала любые попытки к сотрудничеству власти и собственности. Можно согласиться с мнением, что слой большевистской бюрократии был создан до свершения социалистической революции, и этот слой нельзя назвать пролетариатом — Карен Брутенц в своей книге о М.С.Горбачеве назвал его *коммутариатом*. Коммутариат, по мнению К.Брутенца, осуществил тотальную абсорбцию всего общества.

Вторая причина была личного свойства. Богданов на себе испытал авторитаризм «истинных» марксистов (у него есть книга, которая называется «10 лет отлучения от марксизма»). Его теория, демонстрируя роль партийных лидеров как роль лидеров власти, авторитетов, показывает значение общественного контроля над ними. Это было неприемлемо для вождей революции, которые начали бороться с богдановской идеей Пролеткульта. «Еретик от марксизма», как называл себя Богданов, предвидел «длительное царство Железной пяты», которое неизбежно наступит при взятии власти политически и культурно необразованным пролетариатом. Программа пролетарской культуры была создана им как альтернативная программа создания гармоничного мира.

Вопрос, однако, вот в чем: почему носителем этой программы избран пролетариат? Богданов был не «зашоренным» марксистом. Разумеется, здесь имело место научное обоснование, связанное с его идеей всеобщей организационной науки, обладающей всеобщей же методологией — с тем, что он назвал тектологией. Он считал, что в современном ему мире только про-

летариат непосредственно имеет дело с материальными вещами. Он их перемещает, разделяет, комбинирует, перегруппирует. Это именно организационная деятельность. Пролетариат своими физическими усилиями 1) организует внешние вещи для людей, 2) организуется сам, организует и гармонизирует свое сознание и 3) организует идеи. Такую тройственную организационную деятельность, составляющую жизнь пролетариата в целом, не может произвести ни один другой класс, тяготеющий к индивидуализму. Более того, эта деятельность включает в себя массу подчас неуловимых феноменов, к числу которых он относит фантазии, чувства, настроения, воспоминания, разные смутные образы, координирующие, как он пишет, «факты опыта в стройные группировки». Богданов показывает такое группирование опыта на примерах, свидетельствующих о принципиальной однородности функций человека и природы, и на примере обычной домохозяйки, которая занимается приготовлением пищи, воспитанием детей, строительством бюджета, при этом выносит причуды мужа и прислуги¹⁷.

Само это упоминание о прислуге, брошенное вскользь и явно подразумевающее немецкую семью, чрезвычайно важно, ибо свидетельствует о том, что «пролетариат» — не только организующая реальная сила новой жизни, но и *теоретический конструкт*, отправляющий саму идею культуры в область футурологии. Потому появление его романа «Красная звезда» вовсе не случайно. Написанный в 1908 г., он вовсе не выражает идеи научной фантастики или утопии. Это именно идеи *футурологии*, образующие *футуристический стиль*, — очень скоро именно футуристы будут относиться к слову как к живому организму¹⁸ и именно футуристы предложат сбросить Пушкина и К^о с корабля современности (что — несправедно — приписывали и Богданову), и именно футуристов связывает с Богдановым идея «вещевого» — у Богданова «трудового» (см. ниже) — языка, который должен напоминать «скорее всего пилу или отравленную стрелу дикаря»¹⁹.

¹⁷ Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука (предисловие к немецкому переводу). Кн. 1. М., 1989. С. 49.

¹⁸ См.: Литературные манифесты. М., 2001. С. 132.

¹⁹ Там же. С. 139.

Но, выражая идеи футурологии, Богданов, отказываясь от философии, высказывает именно *философские* идеи *особенного всеобщего*, разрабатываемые со времен схоластики. «В каждом из нас, маленьких клеток великого организма, живет целое, и каждый живет этим целым». Богданова не случайно упрекали за богостроительство, которого у него, разумеется, не было, но была остро почувствована *школа*, *schola*, схоластика мысли. Богостроительства не было, но остался его привкус в постановке самой проблемы универсалий. Ибо и слово «коллектив» от *collectio* родом из той же схоластики, с ним воевал Петр Абельяр. Но у Богданова коллектив в его представленности отдельным человеком есть «точка приложения» не божественных, а социальных сил, не более, но и не менее этого. Богданов невольно преобразует здесь философию в социологию, в науку, и на том стоит, усматривая в подобной универсализации благие, этические начала правильно построенного общества.

Классовая направленность богдановской идеи культуры, видевшего именно пролетариат носителем научной картины мира, — главное отличие его идеи культуры от любой иной, в том числе от тоже политически ориентированной «школы Гревса», видевшей идею преобразования России в создании конституционно-демократических структур, что исключало классовую ориентацию. Однако и эта классовость, безусловно марксистская идея, была у Богданова не пустопорожной верой. Это не вполне идеология в ее привычном обличье директивной идеи. Она основана на идее *организации*, под которой понимается не только государственная организация, но «дело», «практический интерес человечества», «организационный акт, спаивающий» мир «в одно живое целое». Пролетариат, по Богданову, и олицетворяет этот мир практического действия, однако не за счет встраивания его в старый мир, а за счет 1) *критики* этого мира, т.е. за счет ликвидации любого авторитаризма, 2) овладения целью мира, требующего выработки иного идеала, объективности и активности для «схватывания» борьбы социальных сил, что требует формирования новой точки зрения, а значит, и *своей* культуры. Новая точка зрения заставит увидеть произведение культуры не в качестве идеала чистой красоты и мощи, а в качестве коллективистского идеала жизни,

под которым Богданов понимал не возможность решения проблем на основании простого большинства голосов, что прокламировали сторонники ортодоксального марксизма, а возможность их научного решения, что подразумевало: для сторонника такого коллектива не исключалась возможность быть одному против всех, более того — была востребована процедура консенсуса. Реально здесь определенным образом решалась на классовый лад старая идея об универсалиях, выраженная в форме *прецедента*, известного со времен Салического закона, — идея *подлинно философская*, приложенная к политической злобе дня, а потому именно при злобе дня не имевшая своего положительного завершения (злоба дня провозглашала, что истинное дело любви — это ненависть, как сказал один из учеников Бухарина, а это извращало любую универсалистскую идею, *ориентированную на благо*, т.е. делало ее заведомо уплощенной).

Богданов предвидел возможность этой страшной метафоры, потому что третий параграф своей «Тектологии» посвятил идее речи, которая изначально, как он считал, обозначала человеческие трудовые действия: криками усилия, трудовыми междометиями постоянно напоминая, что основная метафора — перенесение действий стихийных сил природы на человеческие действия, имевшие нечто общее с действием природным. Речь — это первичный организационный метод, выработанный жизнью человечества, а потому тектологическая тенденция возникла вместе с речью. Группирование слов по их функциональной значимости возникло позднее, когда появилось разделение людей на организаторов и организуемых и образовались два полюса: полюс мысли и слова, с одной стороны, и полюс мускульной работы, с другой²⁰.

Речь о самой речи как важного элемента культуры, квинт-эссенциально выраженной в пролетариате, который предстает уже не как класс-носитель определенной идеологии, а как класс-носитель деятельной организации, носитель тектологии, которая *тем самым и только тем самым преобразуется в идеологию*. Не идеология рождает тектологию, а наоборот — тектология подвигает к строному принятию той естественной филосо-

²⁰ Литературные манифесты. С. 80.

фии социальной жизни, которую он сопрягал с марксизмом. Но это «неделимое целое», понятое как «дело пролетариата» стало пустым слоганом для новой власти, и идеи тектологии были признаны вредными для марксизма.

Однако для понимания утраты смысла требовалось время. Идея пролетариата как класса-носителя деятельной организации, понимаемого Богдановым как будущий средний класс, и сама идея такой организационной науки не сразу отошли и не могли уйти в прошлое, ибо они были ключевыми идеями своего времени. Во всем мире машинная техника, наука и исследование соединились в мощную систему труда и удовлетворения потребностей. Как писал Хайдеггер в работе «Время картины мира», вышедшей после войны, но продуманной до войны, в 1935–1938 гг., в это время взаимно нуждались друг в друге «проект и строгость, методика и производство», учреждая себя «как производство»²¹. По его мысли, происходила «встреча планетарной техники и современного человека»²². Более того, такая техника образовывала единство с культурной политикой и обезбоживанием, что было свойственно и идеям Богданова, для которого человек становился субъектом мира, рассматривающим мир как совокупность действительных или возможных объектов, которыми владеют, пользуются, потребляют, отвергают или уничтожают. Человек ощущает себя не впущенным в мир, как это было ранее, в христианскую эпоху, но сам мир ощущает, по выражению Хайдеггера, «как нечто противостоящее», становясь «точкой отсчета» для такого мира²³.

Удивительно, как совпали мысли Богданова о будущем единомобразии человека, о необходимости благополучия среднего человека, высказанные в 10-е гг. XX в., с мыслями выдающегося философа, выраженными в 30-е гг. этого века, т.е. спустя два десятилетия! Хайдеггер писал: «В планетарном империализме технически организованного человека человеческий субъекти-

²¹ Хайдеггер М. *Время картины мира* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 47.

²² Цит. по: Сафрански Р. *Хайдеггер. Германский мастер и его время*. М., 2005. С. 393.

²³ Там же. С. 48, 50.

визм достигает наивысшего заострения, откуда он опустится на плоскость организованного единообразия... Это единообразие станет надежнейшим инструментом... технического господства над землей»²⁴. Существенное различие между двумя позициями заключалось в том, что Богданов был энтузиастом технологии, науки и однообразия, а Хайдеггер, зафиксировавший их появление на мировой арене, полагал, что это может стать началом крушения человеческой индивидуальности...

Пролетариат как носитель социалистического гуманизма

Эти идеи были в некотором роде базисными идеями для Бухарина, который одно время был директором Института естествознания и техники АН СССР и который полагал, что «классовая борьба пролетариата, строительство социализма требовали своего перевода и на специальный *технический* язык. Революция спустилась до материально-технического костяка общества и тем самым поднялась на высшую точку своего развития»²⁵. Бухарин в основном, хотя и осторожно, принял идеи Богданова, защищал «Тектологию» от нападок Ленина (в XII т. Ленинского сборника содержится обмен записками между Лениным и Бухариным²⁶), хотя в беглых заметках 1923 г., названных «К постановке проблем теории исторического материализма», он, весьма точно характеризуя идею Богданова, что «*техника* — это не вещи, а *умень* людей работать при помощи определенных орудий труда, их, так сказать, определенный психологический тренаж», считает, что это — «психологизированный марксизм», который «есть явное отклонение от подчеркиваемого *con amore* Марксом *материализма* в социологии», как отклонением является и богдановская теория равновесия²⁷. Однако вольно или невольно он принимал идеи организационной науки, нашедшие применение в экономической науке

²⁴ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2005. С. 61.

²⁵ Бухарин Н.И. Проблемы теории и практики социализма // Бухарин Н.И. Избр. произведения. С. 309.

²⁶ См.: Богданов А.А. Тектология. Кн. 1. С. 19.

²⁷ Бухарин Н.И. Избр. произведения. С. 43.

(закон минимума, принцип равновесия), пытаюсь внедрить их в опыт технической реконструкции и тесно связывая их с проблемой культурной революции. И хотя он попытался «проблему культурной революции преобразовать в проблему технической культуры», его доклад на собрании помощников директоров, работников объединений, научно-исследовательских институтов и высших технических учебных заведений от 26 августа 1931 г. полон конкретных предложений. Они касаются проблем организации кадров, задач технической пропаганды, основных линий технической реконструкции, среди которых, помимо общей индустриализации, должны получить развитие все виды транспорта, механизация промышленности и сельского хозяйства, применение новых материалов, сырья и топлива, химизация индустрии и сельского хозяйства, развитие средств связи, науки, кинематографии на базе научно поставленных лабораторий как ключевых ячеек овладения техникой. Может быть, это и упрощенная модель тектологии, как компетентные люди называют бухаринское применение богдановских идей, но только в том смысле, в каком упрощены любые директивные линии, очерчиваемые руководителем и спускаемые в нижестоящие, не всегда компетентные звенья.

Более того, это некая схема, проект, основанный на всеобщем расчете, планировании и организации, — это как раз то, о чем говорил Хайдеггер, которого прекрасно знал Бердяев²⁸, а за творчеством Бердяева следил Бухарин. Так что это совсем не примитивный доклад. В те самые Тридцатые годы складывается своеобразная конфронтация конкурирующих проектов овладения миром — американизма, коммунизма и национал-социализма. Хайдеггер писал: «Ради этой борьбы мировоззрений... человек вводит в действие неограниченную мощь всеобщего расчета, планирования и организации»²⁹. Сам Хайдеггер связывает это с американизмом, но его биограф Р.Сафранский делает здесь немаловажную поправку: если для американизма характерен расчет, то для коммунизма — планиро-

²⁸ См. его «Судьбу человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи», написанную в 1934 г.

²⁹ Там же. С. 52.

вание, для национал-социализма — организация³⁰. Я думаю, что, исходя из того, что случилось в России с идеями Богданова-Бухарина, в которых акцентировалась именно идея организации, эта поправка правильна. Богданова после XVI съезда партии ВКП(б) стали бить за то, что его идеи повлияли на Бухарина, а Бухарина за «богдановщину». Можно даже предположить, что изменение бухаринской фразеологии — от идей пролетарской культуры к социалистическому гуманизму — было вызвано подобным размежеванием конкурирующих проектов мировоззрений. Однако сам термин «организация» вполне мог стать (и стал!) основанием для признания враждебной саму идею — она ассоциировалась с фашистской идеей.

По-видимому, прекрасно это понимая, Бухарин попытался преобразовать словарь богдановской организационной науки.

Бухарин, как и Богданов, в науке, познание которой происходит «в социоморфных рамках, идеологически извращающих объективное содержание мышления», видит «корень всеобщего», корень всеобщего интереса господствующего класса, или пролетариата — применительно к пролетарскому государству (или провозгласившему себя таковым). Однако в самих объективных закономерностях, по Бухарину, нет «ни грана этики», в них нет ничего человеческого. Здесь очевиден спор с идеями «Красной звезды» Богданова. Этическое благо вырастает, по Бухарину, исторически на общественной почве и касается отношений между людьми, в том числе между классами людей, оно, таким образом, не может выражать всеобщую необходимость. А потому благо для одних не только не может быть всеобщим благом, но оно *недоказуемо* для разных классов общества, поскольку нормы блага одних исходят из *принципиально* иных интересов, чем нормы блага других. Что благо для коммуниста, то не-благо для буржуазии. В этом смысле пролеткультовская всеобщая наука, которую Бухарин назвал «научообразной этикой», абсолютно, на его взгляд, невозможна в условиях пролетарского *политизированного* государства, для которого в качестве науки выступает не логика и не психология, а практическая сила. Однако сами эти *понятия* — прак-

³⁰ См. об этом: *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. С. 397.

тической силы, культ труда, создание определенной технологии жизни, базирующейся на новых языковых реалиях, воспитание нового человека, или второе рождение человечества — именно как понятия роднят «психолога» Богданова и соцпрактика Бухарина. Через некоторое время М.Фуко назовет такие квази-трансценденталии, какими являются Труд, Жизнь, Язык, новыми эмпиричностями. Но для этих новых эмпиричностей невозможен лозунг «лучшее дело любви — это ненависть», речь могла идти о «новом» гуманизме, связанном с проблемами демеханизации жизни, при которой человек господствует над вещью, а не вещь над человеком. Но прежде всего это должно быть связано с проблемой свободы и рождением новой личности, находящейся в диалектическом сопряжении с коллективом и которая является регулятивной идеей для создания бесклассового общества.

Разошлись ли на этом пути Богданов и Бухарин? Или Бухарин становится опять прилежным читателем «Красной звезды»? Роман представляет собой внутренний спор рационалиста и гуманиста о научном социализме на Марсе. Последний автору не слишком импонирует, и он считает, что социализм на Земле «сможет лучше и богаче украсить нашу богатую природу». Научный социализм холоден, но возможен ли гармоничный строй в мире страстей и собственности, не огражденном от террора и насилия? «Мы не знаем, сколько узости и варварства принесут социалисты Земли в свое новое общество». Это говорит отрицательный персонаж, но это и не мог сказать положительный, убежденный в необходимости социализма.

В прочитанном в 1936 г. в Париже докладе «Основные проблемы современной культуры» Бухарин встает на позиции второго персонажа спора — гуманиста, видя «идейную ось нашего времени» в социалистическом гуманизме — термин употреблен им впервые после долговременного запрета на него (гуманизм сочетался с буржуазностью общества и считался его пережитком). А.П.Огурцов полагает, что выдвинутые Бухариным тезисы, направленные против фашизма, одновременно являются программой против «сталинской модели репрессивно-тоталитарного социализма»³¹. С этим можно было бы согласиться,

³¹ См.: Огурцов А.П. Предисловие // Бухарин Н.И. Тюремные рукописи. Т. 2. М., 1996. С. 15.

если бы не «напыщенная риторика» тезисов, перенос желаемого в действительное, отчего эта «программа» становится не футурологической, как богдановская, где мысль держит спор, где происходит серьезное обсуждение проблемы, а не представление или описание некоей реальности, а философски, социологически и политически не обоснованным мечтанием, негодным для политика. Я была первым переводчиком доклада Бухарина с французского на русский язык³² и я помню свои ощущения от пустоты слов. В это время многие пронизательные интеллектуалы (например, Ж.-П.Сартр) понимали необходимость более аккуратной передачи смысла слов. Я не думаю, что Бухарин решал *эту* проблему.

Тезисы Бухарина – не метафоры человеческих трудовых усилий, а метафоры собственного, вполне понятного страха, его словно бы заклинание, заговаривание. Если же эти гуманистические тезисы представляют не реальность, а являются своеобразной методологической директивой для оппонента (т.е. для набирающей авторитарную силу фигуры Сталина и сталинщины), выраженной эзоповым языком, то эта ситуация свидетельствует не о силе философской мысли Бухарина, а о силе той реальности, которая стала называться именем абсурда, представившего в единстве научно-нейтральную позицию с социальной неответственностью. Не случайно в это время появляется в Австрии Ф.Кафка с его серой действительностью, а в России Д.Хармс и К^о с их веселой безалаберщиной, соответствующей старому присловью: раз смеются – значит, действительно ужасно.

Сравнение стилей Богданова со стилистикой футуризма, а Бухарина с абсурдизмом обнаруживает одну примечательную особенность: в футуристической направленности оказалось гораздо больше практицизма и деятельного расчета (пусть и «сидят в пыли рабочие», но тем не менее «здесь будет городсад»), хотя и ненадолго (на то и футуризм, чтобы превращаться в презентизм), чем в абсурдизме Бухарина, вуалировавшем страх перед этим самым презентизмом. Последний рожден от-

³² См.: Бухарин Н.И. Основные проблемы современной культуры /Пер. с фр. С.С.Неретиной // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 4. С. 10–31.

сутствием серьезных философских обоснований, ибо со времени появления «Материализма и эмпириокритицизма» Ленина проявилось среди большинства последователей большевизма «поразительное умственное рабство стада» (так определил это состояние Богданов³³), отсутствием спора как живого движителя самых разнообразных сил, рождающих мощное сопротивление материала, коль скоро речь шла о технике, в том числе техники управления страной, отсутствием правильного знания, замещенного выдуманными проектами и дутыми цифрами.

Я не согласна ни с одной из оценок, данных Стивеном Коэном деятельности Бухарина. Коэн писал, что «по мере углубления процесса исторического переосмысления трудно будет обойтись без Николая Ивановича Бухарина, чья судьба столь тесно переплелась с тремя главными трагедиями этого века. Именно Бухарин до конца противостоял сталинскому бессмысленному разрушению рыночной структуры страны и отечественного слоя мелких производителей... именно его антифашистские предупреждения, даже прозвучавшие из тюремной камеры, создавали альтернативу сталинскому пакту с Гитлером, именно бухаринский судебный процесс стал символом террора, засасывавшего нацию»³⁴. Я думаю, что нынешнее знание истории позволяет сказать так: противостояние Бухарина было половинчатым; антифашистские предупреждения были даже на страницах газеты «Правда», не говоря уже о фильмах того времени, сталинский же пакт с Гитлером можно считать альтернативой Мюнхенским соглашениям; символов же террора бесконечно много, каждый назовет свои имена. Скорее символом террора является бесконечный ГУЛАГ и безвинно арестованные по доносам жен или соседей по квартирам. Можно сказать: мы говорим о времени, прошедшем от культурно-логически и социологически обоснованной идеи пролетарской культуры Богданова к фетишу социалистического гуманизма Бухарина.

³³ *Богданов А.А.* Десять лет отлучения от марксизма. Кн. 3. М., 1995. С. 17.

³⁴ *Коэн С.* Предисловие к изданию «Тюремные рукописи Н.И.Бухарина // *Бухарин Н.И.* Тюремные рукописи. Т. 1. М., 1996. С. 20.

Косноязычие и идейное ликвидаторство как симулякры философии

Пример судьбы Богданова – типичный пример того, как искоренялось малейшее свободомыслие в СССР, без которого немислима философия. Выходили из положения переводами. К 1929 г. вышел в русском переводе 1-й том сочинений Г.В.Ф.Гегеля, издание продолжалось следующее десятилетие. В НФЭ дана жесткая и справедливая оценка этому периоду. В статье Огурцова «Подавление философии» была сделана попытка показать не просто способ, каким «автократия выросла из партократии» в момент, «когда большинство ее представителей окончательно прониклось уверенностью в том, что партия всегда права и воплощает в себе все знание законов исторического развития»³⁵, но среду, в которой происходило формирование нового философского сообщества, если так можно было его назвать. Была сделана попытка показать содержательную сторону этого процесса. Так, с 1924 г. по 1928 г. проходила дискуссия между двумя лагерями марксистов – «механистами» (Л.Аксельрод, А.К.Тимирязев и др.) и «диалектиками» (А.М.Деборин, Я.Э.Стэн и др.) по вопросу о статусе марксистской философии и ее отношении к естественным наукам. Дискуссия, в которой отсутствовали научные аргументы, сопровождалась грубостью эпитетов, обвинениями в ревизионизме, экстремистским фанатизмом и привела в конце концов со стороны «механицистов к гальванизации механических моделей естествознания вопреки новому естествознанию, основанному на квантовой механике, а со стороны «диалектиков» – к гальванизации гегелевской диалектики и методологии. «Навязывая естествознанию XX в. гегельянские схемы-триады, “диалектики” столь же безапелляционно обвиняли в идеализме и тех ученых, которые мыслили самостоятельно и развивали оригинальные методологические идеи» (Огурцов имел в виду дискуссию между Дебориным и В.И.Вернадским)³⁶. Сталинизация философии

³⁵ Огурцов А.П. Подавление философии // Суровая драма народа. М., 1989. С. 353–374.

³⁶ Там же. С. 359.

привела к истреблению даже тех философов-марксистов, которые могли стать опорой новой государственной идеологии. В Тридцатые годы XX в. были репрессированы Флоренский, Шпет, Я.Э.Стэн, Лосев и многие другие. Взгляды группы Деборина были квалифицированы как «меньшевистствующий идеализм». Этот был курс, по словам Огурцова, «на полную политизацию теоретической работы, на превращение философских исследований не просто в идеологию сталинского партаппарата, а в авторитарную идеологию авторитарной власти, прямая линия на изгнание... всех прежних философских кадров. Этого не скрывали молодые сталинисты, рвавшиеся к власти. В статье “За большевизацию работы на философском фронте” отмечалось: “В подготовке теоретических кадров необходимо взять самый решительный курс на создание их из среды пролетариев, из среды членов партии, имеющих опыт гражданской войны, опыт массовой партийной, общественной работы, из среды стойких большевиков-ленинцев, проверенных на опыте внутрипартийных битв со всякого рода антиленинскими уклонами, из среды пролетариев, батрачества, из среды колхозников, бедняков и середняков”. Авторы этой статьи надо назвать. Это — А.Весна, В.Егоршин, Ф.Константинов, М.Митин, В.Ральцевич, В.Тимоско, И.Тащилин, П.Юдин»³⁷.

Поразительна судьба академика М.Б.Митина, человека, не имевшего образования, откликнувшегося на призыв Сталина («нам нужны новые академические кадры»): «Надо, так будем». Я приведу в пример эпизод, рассказанный Огурцовым в интервью, которое я у него взяла и которое опубликовано в сборнике «Методология науки: исследовательские программы» (М., 2007). «М.Б.Митин, — сказал Огурцов, — известный сталинист и борец с генетикой с довоенных времен. Это был невежественный человек. Он не получил высшего образования — его с третьего курса выгнал Деборин. После этого он стал академиком и образование ему было уже не нужно. То, что у него не было высшего образования, обнаружилось совершенно неожиданно. Его секретарь в редакции [журнала “Вопросы философии”, главным редактором которого он был. — С.Н.] — Галина

³⁷ Огурцов А.П. Подавление философии. С. 365.

Францевна как-то позвала меня (а я приходил в журнал раньше, чем остальные) и спросила, что ей делать, — Митин проходит по конкурсу на философский факультет на кафедру диалектической логики и надо сдать документы, а у него нет диплома ни о высшем образовании, ни о получении степени. Что я мог сказать ей? Лишь то, что от академиков не следует требовать такого рода дипломов. С Митиным связана история с плагиатом, хотя это, конечно, отдельный рассказ. Упомяну хотя бы о ней. Как-то ко мне в редакцию спустился с пятого этажа Э.В.Ильенков и рассказал о том, что он познакомился с вдовой Яна Стэна. Она отсидела в советских лагерях и, возвратившись, обнаружила, что статья “Философия”, подготовленная Стэном, вышла в свет под фамилией Митина. Более того, она нашла сигнальный экземпляр тома Большой Советской энциклопедии с подписью Стэна под этой статьей. По словам Ильенкова, она обращалась во все инстанции — от ЦК КПСС до журнала “Коммунист”, но все безрезультатно. Ей посоветовали обратиться в ту первичную парторганизацию, где Митин стоял на учете, т.е. в журнал “Вопросы философии”. Она подала заявление. Была создана комиссия партгруппы, в которую входили Е.Т.Фаддеев, В.Н.Садовский и я. Мы встречались с вдовой Стэна, были в приемной КГБ, где нам показали его дело (если можно назвать показания, записанные следователем, “делом”). Самое удивительное, что в сентябре 1936 г., т.е. меньше, чем через месяц после ареста Стэна, он был назван Митиным в предисловии к книге “Боевые вопросы материалистической диалектики” агентом не помню какой разведки и прочая и прочая. При нашей встрече Л.С.Шаумян, сын Степана Шаумяна, большевика, расстрелянного в числе 26 бакинских комиссаров, — главный редактор Большой советской энциклопедии вытащил из своего несгораемого шкафа еще один экземпляр сигнального экземпляра тома БСЭ (1-го издания) с подписью Стэна и сообщил, что документы прежнего издания не сохранились. Но Садовский обнаружил в личном деле Митина, в перечне его публикаций, который был подготовлен к его избранию в Академию в 1939 г., упоминание об этой статье, написанной уже расстрелянным Стэном и присвоенной им. При обсуждении своего персонального дела Митин вел себя вызывающе, если не

сказать нагло. “Вы? Мне? Да кто вы такие! Я кандидат в члены ЦК КПСС”. После этого на обсуждение были выдвинуты два предложения — выговор (надо сказать, что функционеры из МК КПСС, из ЦК КПСС, из комиссии партконтроля после многочасовых бесед уломали нашего парторга Ю.Б.Молчанова дать ему всего лишь партийный выговор) и исключение из партии. Большинством голосов Митин был исключен нашей партячейкой из партии. Но решение вступало в законную силу после его принятия на партбюро Института философии и на партийном собрании. Решения партбюро так и не состоялось. Его “замылили”. Поэтому ни о каком серьезном философствовании во времена сталинщины не могло быть и речи».

Как и в другие подобные времена, все мыслящее стало маргинальным, стало расплзаться по соседним гуманитарным и естественнонаучным отсекам. Это был своего рода способ выживания. В 1920-е гг. эффективно действует «формальная школа» в литературоведении (В.Б.Шкловский, Ю.Н.Тынянов, знаменитый впоследствии структуралист Р.Якобсон), социологическая школа. В это же время открывается Институт истории, естествознания и техники, вобравший в себя большие интеллектуальные силы. Там работали осколки «школы Гревса». Добиаш-Рождественская вместе со своей ученицей Е.В.Скржинской издали в 1936 г. прекрасный труд «Агрикультура в ее памятниках». Такое расплзание философии продолжалось, кстати, вплоть до 80-х гг. XX в., когда философские задачи в определенном смысле решала Московская (Вяч.Вс.Иванов) и Тартусская (Ю.М.Лотман) школы структурной лингвистики. Лотман устраивал неподалеку от Тарту семинары, на которые приглашал филологов, историков, философов. Можно сказать, что в это время мы были страной симулякров, не случайно именно в России философия Ж.Делёза имела огромный успех. Мы долго замещали одни слова другими, одну маску другой, придумывали эффемизмы и анекдоты. В 1930-е гг. действовал подписанный Кагановичем приказ разрушать главный храм в городе. Обычно на месте разрушенного храма ставили памятник или разбивали сквер, который также выполнял роль симулякра: это было место, где стоял храм. Это придавало иронически-смеховой оттенок всему этому времени, лишь подчеркивая онтоло-

гическое значение тропов-переносов в философии³⁸. Одни вывески чего стоили! Наш преподаватель латыни Андрей Чеславович Козаржевский, прекрасно знавший Москву и показывавший нам ее, однажды привез нас к кривому, ныне исчезнувшему домишке на Калужской (ныне Октябрьской) площади с надписью «Артель инвалидов “Молодая гвардия”».

Одно из решений этического вопроса

Впрочем, случались исключения и среди марксистов. Им был Дьёрдь Лукач (1885–1971), которого называют последним великим марксистом. В 1918 г. с ним произошел великий поворот: написал в ноябре 1918 г. статью «Большевизм как моральная проблема», где приводились «серьезные аргументы против принятия коммунизма», он в декабре 1918 г. или январе 1919 г. был уже членом Венгерской партии коммунистов³⁹. Лукач стоял на социалистических позициях во время Первой мировой войны, считая социалистическую идею идеей, способной «искупить мир», а пролетариат «мессианским классом истории»⁴⁰. Но хотя, по его мнению, социализм появляется по доброй воле людей через их самоопределение, а рабочее движение подойдет к нему демократическим путем, этот путь будет морально искривлен компромиссами, уступками, сотрудничеством с враждебными партиями. Здесь-то и рождается этическая дилемма между «чистотой убеждений и чистотой действий»⁴¹, сопровождавшая Лукача всю жизнь. Более того, Лукач полагал, что такая дилемма стоит перед любой партией, пытающейся добиться

³⁸ На моих глазах однажды родился анекдот. Мы жили на Сретенке. «Под» нею, за Рождественским бульваром располагается Цветной бульвар. Как-то раз, гуляя по Рождественскому бульвару и спускаясь со Сретенки вниз, мой маленький сын закричал: «Мама! Памятники Ленину». Я удивилась, зная, что никогда здесь не было памятника вождю, тем более во множественном числе. Оказалось, мой сын принял за памятники гранитные шары, насаженные на гранитные же огромные кубы.

³⁹ См.: *Киш Я.* Дилемма Дердя Лукача // *Лукач Д.* Политические тексты. М., 2006. С. 265.

⁴⁰ См.: Там же. С. 275.

⁴¹ Там же. С. 277.

власти. Его размышления, выраженные в статье «Тактика и этика», сводятся к оправданию риска, на который идут революционные классы и партии, ибо речь идет не только об освобождении человечества и настоящем начале человеческой истории, но о том, что их «конечная цель категоризирована не как утопия, а как действительность, которую необходимо достичь».

Здесь четко работает старинная концептуальная схема — единства идеи и действительности вопреки превалированию идеи над действительностью, ибо «полагание конечной цели... не может означать отвлечения от действительности, попытки навязать действительности некие идеалы, но означает познание и претворение в деяние тех сил, которые действуют *внутри* общественной действительности, — т.е. сил, направленных на осуществление конечной цели»⁴². Возможно, впрочем, что его надежды на социализм были связаны (и в этом он походил на Богданова) с тем, что он считал социалистические цели «утопическими», принимая саму идею утопии, саму мысль, работающую в категориях утопии, за необходимую для мышления, всегда «выходящего за экономические, правовые и социальные рамки сегодняшнего общества» и уничтожающего (ничтожащего) это общество. Действенность же (не утопичность) социализма заключается в «абсорбировании парящих вне или над обществом идей», в их действенном воплощении, в замене «трансцендентного полагания имманентным» — в этом Лукач видит ту самую суть марксистской теории⁴³, которая впоследствии, в 1960-е гг., стала регулятивом для новой французской философии.

Живя в Москве с 1933 г. по 1945 г. (до этого его пребывание в СССР было периодичным с 1929 г.), он, очевидно же, испытывал отсутствие единства между идеей и действительностью, наблюдая, как эту действительность кромсали. Он работал в Институте марксизма-ленинизма, в журнале «Литературный критик», «Интернациональная литература». Всю философию от Шеллинга рассматривал как разрушающую разум и приведшую в конечном счете к фашизму. Занимался проблемами эстетики

⁴² Лукач Д. Тактика и этика // Там же. С. 17.

⁴³ Там же. С. 18.

и культуры. Был арестован, освобожден, после Второй мировой войны вернулся в Венгрию, где преподавал эстетику и философию в Будапештском университете, был избран академиком. В 1956 г. стал министром культуры в правительстве Имре Надя, осудив вторжение советских войск в Венгрию. Его едва не расстреляли. Словом, вся его жизнь была проникнута мучительным сознанием ответственности за принятие решения. В отличие от Бухарина он считал, что «в этике не существует ни нейтральности, ни беспартийности». Понимая, что любая (революционная) деятельность ведет к жертвам, он полагал, что «каждый, кто сегодня принимает решение в пользу коммунизма, стало быть обязан нести за каждую погубленную в борьбе за него ту же самую индивидуальную ответственность, как если бы он сам убил всех». Но к моральному ответу привлекается и «тот, кто *не желает* действовать»⁴⁴. В этом смысле он очевидно принадлежал к тем деятелям, которые понимают необходимость даже агрессивных наскоков на нечто устойчивое и накопленное (в том числе на культуру), подобная реакция продолжалась в западной мысли и во времена постмодернизма, для которого столь важна оказалась марксистская теория, и потому понятен выход книги «последнего великого марксиста» в России в 2006 г., когда марксизма в ней не стало, но после постмодернизма стали возрождаться некоторые левые идеи⁴⁵, впрочем, возможно, как реакция на скидывание Маркса с корабля современности. Но марксистская доктрина преобразуется под взглядом Лукача не просто в доктрину социального действия, а почти в религиозную, предполагающую первородную греховность человека, моральная природа которого трагична. Не случайно он заканчивает свои рассуждения цитатой из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и возложенным на меня делом грех, то кто я такой, чтобы от него уклониться?»

Работая в Институте философии АН СССР, защитил в 1938 г. докторскую диссертацию о творчестве молодого Гегеля, проинтерпретировав его с социально-экономических позиций.

⁴⁴ Лукач Д. Тактика и этика. С. 23.

⁴⁵ См. рецензию С.Н.Земляного на журнал «Синий диван» («Независимая газета». 27.02.07.).

Его «История и классовое сознание» придала ему значительный вес, особенно глава «Овеществление», как и работа «Молодой Гегель», где впервые показано влияние на его философию французской революции и классической политэкономии. Но повсюду его интересует этическая сторона вопроса. Кажется, что его марксизм — его внутреннее испытание: сколько может выдержать человеческая совесть? «В марксизме, — писал он, — проявляются опасные стороны гегелевского наследия. Гегелевская система не имеет этики, у него этика замещена той системой материальных, культурных и социальных благ, в которых кульминирует его философия истории. Марксизм в сущности заимствовал форму этики... он лишь поставил другие “ценности” на место гегелевских»⁴⁶. Я думаю, можно согласиться с Я.Кишем, считающим, что, несмотря на долговременные занятия «Свеобразием эстетического», «молодой Лукач не был в первую очередь эстетиком. Его центральная проблема... носит этический и культурно-философский характер; в искусстве он видит лишь способ проявления этой проблемы, более широкой, чем эстетическая. И завершив «Эстетику», пожилой Лукач хочет вернуться и к этике, но эта его попытка терпит фиаско. Его слова, сказанные, как говорят, незадолго до смерти: «Вся жизнь — псу под хвост», — свидетельство марксистского краха.

Спасительные оттепели: разногослье среди затишья

Военное время было временем первой идеологической оттепели, как ни странно это звучит. Желание Сталина покинуть Москву и уехать в бункер в Куйбышев — было одним из признаков сталинского испуга. Тогда вновь была вызвана к официальной жизни церковь, религия. После войны ощущение свободы стало еще более сильным. Однако оно исчезло после антикосмополитической компании, «дела врачей», повторных арестов. Вторая оттепель настала после смерти Сталина и особенно — после XX съезда КПСС, когда был развенчан культ его личности. Эту оттепель приняли всерьез. Многие молодые фи-

⁴⁶ Лукач Д. Тактика и этика. С. 21.

лософы (Б.И.Шрагин, А.П.Огурцов и др.) вступили в партию, желая ее морально и интеллектуально обновить. Росло число профессионалов-философов, занявших нейтральную позицию относительно властвующей идеологии. Многие из них работали в ЦК КПСС, исподволь, осторожно подрывая ее основы. Это, разумеется, было знаком изменившегося времени, хотя таких людей нельзя было назвать свободомыслящими и потому нельзя сказать, что в то время была именно философия. Философия, разумеется, никуда не девалась, но она была *вопреки действиям советских органов*.

Несмотря на то, что марксизм-ленинизм признавался в эти годы главенствующей философией, фактически с этого времени философия стала для тех, кто считал себя призванным к философии, после ее долговременной борьбы за выживание, настоящим *делом*.

Но располагавшая к вольномыслию атмосфера не уничтожала страха перед марксистско-ленинской философией. Элементарный пример: моя мать, узнав, что я собираюсь поступать на философский факультет, в буквальном смысле встала передо мной на колени: «Куда хочешь, только не туда».

Арона Яковлевича Гуревича, выдающегося историка, работавшего с 1966 г. по 1969 г. в Институте философии, поразила историческая наивность философов, не способных к продуктивному обсуждению проблем.

Это неточная характеристика, выдававшая скорее ту же неприязнь А.Я.Гуревича к философии, о которой говорилось чуть выше⁴⁷, чем реальное положение дел, ибо в ту пору в Институте регулярно появлялся, например, Михаил Константинович Петров (1924—1986). Он был неблагонадежным философом. В 1961 г. был исключен из партии за повесть «Экзамен не состоялся», где описывал в беллетристической манере идеологическую обстановку в Институте философии, где недавно был аспирантом и где не сошелся во взглядах с М.А.Дынником, который был его научным руководителем. Поверив в хрущевскую оттепель, он направил повесть непосредственно в ЦК. Затем

⁴⁷ О А.Я.Гуревиче и связях его исторических идей с философскими см. ниже мою статью «Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие».

он начал критиковать порядки, сложившиеся в Ейском военном училище летчиков, тогда его, припомнив и повесть, исключили из КПСС. Петров был на фронте разведчиком, вышел живым после разведдеятельности из Пенемюнде, фашистской ракетной базы, его дважды приговаривали к расстрелу, один раз — немцы, другой раз наши, так что он был человеком не робкого десятка. Уже в начале 1960-х он начал писать книгу, которая потом вышла под заглавием «Язык, знак, культура» (М., 1991), где он рассматривал три типа кодирования знания (лично-именное для первобытных обществ, профессионально-именное для традиционных восточных обществ и универсально-понятийное для западного)⁴⁸. Петров философски прорабатывал ту же идею ментальности, связанную с обыденным языком и знаковыми кодами, которую прорабатывал и Гуревич.

Идеи культуры снова, как и в Десятые годы XX в., стали основополагающими идеями. С конца 1950-х гг. издаются произведения М.М.Бахтина («Проблемы поэтики Достоевского», «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», «Эстетика словесного творчества», «Вопросы литературы и эстетики», статья «К философии поступка»), где культура представляется как диалог, работает Московская и Тартуская школы семиотики, появляются многочисленные философские кружки и группы. Работал сектор социологии культуры в Институте конкретных социологических исследований под руководством Ю.А.Левады. Около тридцати лет работал библиеровский семинар «Диалог культур», работала школа организационно-деятельностных игр Г.П.Щедровицкого (1929—1994), где разрабатывались, как писали А.А.Пископфель и Садовский, «категориальные и операциональные средства онтологической схемы-мыследеятельности» (до сих пор созданная им школа действует, его ученики В.М.Розин и О.И.Генисаретский работают в Институте философии РАН в Отделе философии науки, до недавнего времени возглавлявшегося Огурцовым, а Генисаретский — даже в нашем Центре методологии и

⁴⁸ Сейчас, после его смерти, вышло много его книг, а «Язык, знак, культура» даже двумя изданиями, достаточно взглянуть на его библиографическую карточку.

этики науки). Во II Медицинском институте работал семинар Ф.Т.Михайлова (1930–2006) по психологии культуры, семинар М.Б.Туровского (1922–1994), включавший в философско-культурологический контекст фундаментальные достижения естествознания, — семинар, вовлекший многих медиков в философскую работу, многие из которых составляют сейчас один из секторов в Российском институте культуры. В 60–70-е гг. вследствие того, что семинары то тут, то там прикрывались властями, их члены переходили из одного института в другой, создавая интеллектуальное силовое поле.

Так, из Института истории естествознания и техники АН СССР перешел в созданный М.Я.Гефтером сектор методологии истории Библер. Сам Гефтер к концу жизни, пережив крушение его детища, затем перестройку, работу советником у Б.Н.Ельцина, т.е. достигнув степеней известных, став наставником многих политологов и хлопнув государственной дверью, попытался заняться исследованием устных рассказов, формирующих некую современную истину истории, потому что письменный документ (после создания многочисленных фальшивок в виде, например, допросов в сталинскую эпоху) перестал составлять основу истории. В 1968 г., когда он принял в сектор меня, он только подбирался к этой мысли, занимаясь историей Ленина. В сектор одновременно с Библером были приняты философы Л.Б.Туманова и А.С.Арсеньев и не был принят А.В.Ахутин, потому что его первой специальностью была химия. Директор Института академик Жуков сказал: «Ну, философы еще куда ни шло, но химик!..» Библер сразу начал вести семинар (не дома, а в институте), где сразу началась серьезная учеба: постраничное, даже побуквенное чтение и анализ философских текстов с анализом содержания каждого понятия, показывающего его развитие и содержательные отличия в зависимости от места и времени. Результатом анализа логики Нового времени (Декарта и Паскаля, Лейбница и Спинозы) явилась книжечка «Спор логических начал XVII в.» (М., 1989).

Многие философы этого времени начинали новую философскую жизнь с того, что начинали всерьез читать Маркса, это называлось «читать без очков». Написал работу о Марксе

Библер⁴⁹. На лекции Мамардашвили о Марксе стекалось, заполняя огромные аудитории, множество народа. Одновременно это означало конец старой идеологии. Многие были профессионально образованны, за плечами был языковой багаж, а потому читали не только русский «тамиздат», но и иностранный. Если за незапланированную деятельность человек лишался работы, он часто мог давать частные уроки. Я, например, давала уроки французского, а в МГУ на историческом и юридическом факультетах преподавала латынь. Странно было другое. Выдающийся российский философ В.В.Бибихин, работавший в нашем Центре, в статье, посвященной образованному в 1960-е гг. Институту научной информации по общественным наукам и главным образом «закрытым» реферативным сборникам или сборникам переводов, которые издавались с грифом «для служебного пользования», писал: «Власть начала искать идеологические альтернативы марксизму рано. Уже в 1973 г. мы знали, что военные политические стратеги планируют скинуть марксизм и взять на идеологическое обеспечение армии православие. В те же годы нас, природных диссидентов, допустили к деньгам, которые органы выделили на идеологическую разведку альтернатив»⁵⁰. Переводчики и референты «западных авторов» время от времени, чтобы не показаться идеологическому начальству не своим человеком, должны были время от времени делать отстраняющий жест («но вы понимаете, *они* говорят, не мы»). Бибихин при этом полагает, что «говорить о первых ласточках духовной свободы, об интеллектуальном питании в ситуации духовного голода или о школе новой политико-идеологической немарксистской элиты применительно к потоку закрытой литературы неудобно»⁵¹. Но «так получалось, что когда наш ровесник в Германии готовил докторскую диссертацию по философии, вы возвращались домой после трех лет в армии уже без мыслей о философском факультете, с идеалом народной простоты и физического труда... Не в том беда,

⁴⁹ См.: Библер В.С. Самостоянье человека. «Предметная деятельность» в концепции Маркса и самодетерминация индивида. Кемерово, 1993.

⁵⁰ Бибихин В.В. Для служебного пользования // Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003. С. 181.

⁵¹ Там же. С. 182.

что он [ровесник, чье имя уже попало в библиографические списки] тем временем, спокойно и систематически работая, успел далеко уйти вперед. Хуже было то, что вы следили за ним ниоткуда, из темноты. То, что делал на свету, изложенное вами, шло в далекие кабинеты и в закрытые отделы библиотек»⁵².

Бибихин справедливо считает, что двоемыслие, проявлявшееся в работе наших высоких умов в «Вопросах мира и социализма», в ЦК КПСС, даже при составлении рефератов, воспитывавших общество хотя бы и под грифом «для служебного пользования» не несло особого блага и «теперь, когда разжижилась прежняя вязкость московской среды, можно уверенно думать и говорить, что воздух в стране был бы хоть и проще, но чище, если бы обществоведение ”для служебного пользования” никогда не существовало»⁵³.

Но, как известно, после драки кулаками не машут. На «кухонных посиделках» никто друг другу не врал, как старались не врать и в профессиональной деятельности. После разгона сектора⁵⁴ Библер, проработав некоторое время в Институте всеобщей истории АН СССР, перешел к Ф.Т.Михайлову, который к тому времени стал работать в Институте детской и педагогической психологии, где собрался цвет философско-психологической мысли — вместе с ними работал В.В.Давыдов, выдвинувший идею развивающего обучения, в противовес которому Библер создал программу Школы «Диалог культур», устраивал съезды последователей этой Школы, внимательно следил за успехами и неудачами, создавая своего рода «учебники» (мыс-

⁵² Бибихин В.В. Для служебного пользования. С. 187.

⁵³ Там же. С. 196.

⁵⁴ Я стала как бы официальным историографом сектора истории методологии, собрала его архив, написала статью «История с методологией», опубликовав ее сначала в 1989 г. в журнале «Вопросы философии», затем, добавив личные воспоминания и впечатления, в журнале «Век XX и мир» в номере, посвященном 75-летию М.Я.Гегтера (в 1993 г.) и наиболее широкий и неапологетический материал в своей книге «Точки на зрении» (2005 г.). Публикация в «Вопросах философии» имела резонанс, и я беседовала с немецкими, австралийскими и итальянскими историками о ситуации 60-х гг. в истории, шутя, что, если не стану известной как философ-медиевист, то буду известна как историк-методолог.

ленные эксперименты уроков по математике, истории, литературе). И Ф.Т.Михайлов, и В.В.Давыдов работали к тому же в тесном контакте с Ильенковым (1924—1979), который был весьма авторитетным философом, многие (в частности Огурцов) считали его своим учителем, учившим не конкретной доктрине, а свободному творческому обсуждению. Ильенков сформулировал при анализе метода восхождения от абстрактного к конкретному, проведенном на основе гегелевско-марксистской традиции, проблему строения и генезиса теоретической системы на основе, как пишет В.А.Лекторский, некоторой «клеточки», предвосхитив работы западных философов, и проблему теоретической нагруженности эмпирического факта, оказавшую влияние на психологию. Более того, философы поколения 60—70-х прекрасно понимали важность обучения не только для организации правильного мышления у молодых людей, но и для вытравливания устаревших схем из собственной мыслительности. Многие из них непосредственно вели преподавательскую деятельность в школах. Ильенков работал в интернате для слепоглухонемых детей, пытаясь привить им навыки предметных действий и умственных операций.

И суть даже не в том, как оценить идеи этих разных замкнутых групп и школ, а в том, что идеи возникали как явно альтернативные. Эту альтернативность прекрасно осознавали властные органы, начавшие в конце 1960-х планомерный отлов (сажая в тюрьмы или способствуя эмиграции, приглашая на проработки или иным образом запугивая) альтернативщиков. В этом смысле пограничным рубежом стал 1968 год — год, когда советские танки вошли в Чехословакию, попытавшуюся построить «социализм с человеческим лицом» и освободиться хотя бы от идеологической зависимости от страны Советов. Этот год открыл такое движение, как «подписанство». Люди, возмущенные внешней и внутренней политикой СССР, стали действительно выражать это свое возмущение. Одни *демонстрацией* на Красной площади, другие *письменно* возмущаясь арестами демонстрантов, арестами возмущенных арестами демонстрантов. Ком рос. Подписывали коллективные письма, писали индивидуальные. Началась волна исключений из партии «подписантов» (Шрагин, Огурцов, И.К.Алексеев, Щедровицкий, Л.Па-

житнов и др.), появилось множество желавших эмигрировать в Израиль, США и другие страны (четверо из восемнадцати сотрудников сектора научной информации Института философии выбрали эмиграцию, Бибахин назвал имена В.К.Зелинского, Л.Каганова, Ю.Мальцева), росли очереди в ОВИР, группировались воедино отказники (те, кому было отказано в выезде), усилилось религиозное влияние священников, не желавших молчаливо потворствовать власти (А.Мень, о. Дудко и пр.). Отныне философские и прочие кружки перестали быть однородными инакомыслящими, разделившись на «профессионалов» (протестующих на платформе недвусмысленного исповедания своего дела) и диссидентов (протестующих открыто — пишущих письма протеста, помогавших материально и дружески политическим заключенным). Чаще всего «кучковались» все вместе, будучи диссидентами и философами—историками—филологами —... вместе. Так обстояло дело с Линой Борисовной Тумановой (1936—1985), нашим коллегой по семинару Библиера, посвятившей свои профессиональные занятия Гегелю, Сартру, Кассиреру, а свое свободное время — защите прав человека.

Альтернативность многих идей официальному курсу коммунистической партии в результате приводила к, на мой взгляд, утрированным представлениям об особой миссии культуры. Но опять же — так кажется уже из XXI в., который вовсе не принял ту логику культуры, которую завещал ей Библиер, предположивший такой ход философской мысли от наукоучения. Культура, понимаемая Библиером, в отличие от М.М.Бахтина, как диалог культур⁵⁵, который (диалог) был востребован временем, задыхавшемся без не только рационального, но хоть какого-либо обсуждения (именно потому в 1960-е расцвели теософские, парапсихологические, разнообразные религиозные поучения), — базировалась на поэтике, на поэтической (от поэтики) личности и на личности поступающей. Личность понималась как регулятивная идея в духе Канта. Библиер прекрасно знал

⁵⁵ См. книги В.С.Библиера «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (М., 1991), «Кант — Галилей — Кант» (М., 1991), «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры» (М., 1991), «На гранях логики культуры» (М., 1997), «Замыслы»: В 2 т. (М., 2002).

Канта, посвятил ему книгу «Кант – Галилей – Кант» (М., 1991), основанную на детальном анализе текста. Кант специально писал «о регулятивном применении идей чистого разума», полагая, что «трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения... но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т.е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»⁵⁶.

Саму эту регулятивную поэтику можно понимать двусмысленно: в смысле соредоточения энергийности, которая влечет ответственный и действенный поступок как некий конкретный ответ на социальные вызовы, в смысле общения, меняющего взгляды, а соответственно, меняющие саму социальную расстановку сил, но и в смысле чистого рассуждения как чистого понимания, не рассчитанного на некое агрессивное поступление (употребляю этот термин, чтобы отличить его от интеллектуального действия). Последнее понимание также заставляет вспомнить Канта с его упованием на «культуру разума», присущего правильной, основанной на сократическом методе метафизике⁵⁷. Между тем, как говорил Петров, любой пьяница в России с его «ты меня уважаешь?» чувствует себя личностью именно в эмпирическом, а не регулятивном смысле. В этом было теоретическое различие и между Петровым и Библером, и между Библером и Щедровицким. Георгий Петрович на конференции в Пярну в 1982 г. говорил, имея в виду Библера, что он считает его релятивистом.

Впрочем, руководство регулятивной идеей не предполагает только мысленного совершения поступка, но зато может вызвать возражения относительно того, что такое личность. Библер, обладавший необыкновенным тактом в выслушивании

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 553.

⁵⁷ Там же. С. 96.

собеседника, обладал и незаурядным логическим даром, даром красноречия и убеждения, во время собственной речи умел настолько поглотить слушателя, что критика осуществлялась не сразу. Сразу с ним могли спорить только те, кто знал его намного дольше, например, Арсеньев или Туманова. Для меня некоторые положения стали сомнительными не сразу: я долго их повторяла, словно заучивала. Но один вопрос ему задавали часто. Вопрос звучал в общих чертах так: почему, говоря об античности или средневековье, он никогда не полемизирует с современными специалистами. Разумеется, все соглашались с ответом: потому, что разговор с Платоном или Августином, происходящий напрямую, через их произведения, бывает напряженнее, ибо происходит предельная персонализация их речи и их мысли, происходит преобразование логики каждого участника диалога во всеобщую, поскольку она способна проводить логику оппонента через собственное сито. Только в таком взаимодействии возможно осуществить парадоксализм общения двух (многих) особенных форм бытия и мышления. Но осадок от такого ответа оставался, ибо этот напряженный разговор происходил только в уме и на бумаге. Даже понимая схваченность некоего события в единстве мысли-поступка, оставалось чувство, что произошло забвение того крохотного факта, что, поступая, человек иногда берет в руки кочергу (как это однажды сделал Витгенштейн) и разрушает этим действием любое произведение. Т.е. оставался как раз тот вопрос, который решал Лукач всю свою пошедшую, как ему показалось, насмарку жизнь. Отказ от марксистских схем мышления, который был глубоко продуманным внутренним решением, обнаруживал внутри новой теории свою «закраину».

Истолкование философии культуры М.М.Бахтина как диалога тоже сейчас нуждается в углубленном анализе, начатом Библихиным, который обратил внимание на то, что «его не покидает ощущение», будто М.М.Бахтин, разбирая литературное произведение, например Ф.М.Достоевского, «работает в искусственном отстранении от того, о чем говорит. “О, природа! — кричит... Достоевский. — Люди на земле одни — вот беда!.. Все мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом их молчание — вот земля!” Бахтин выслушивает это гоголевское

по размаху, с заглядыванием в новые бездны, место Достоевского и говорит не об ужасе перед Ничто, не о трагическом ясновидении поэта, а о — *мениппее*. Метания Достоевского, с кричащим надрывом, с горячечной невнятицей за порогом выразимого... Бахтин предлагает именовать техническим термином *диалог* или жаргонным философским *противоположность*... То же, что о *диалоге* приходится сказать о *полифонии* — двух терминах, характеризующих философию М.М.Бахтина. Бибихин считает саму диалогичность приемом среди приемов, полагая, что у М.М.Бахтина это своего рода ширма: многих в его время «условия заставляли перегрузить слово иносказаниями до немоты»⁵⁸. На деле же он продолжает указывать на «совсем другой простор и совсем другой восторг», заключающийся в «простоте начала». В любом случае перед нами вопрос — не возвели ли мы нечто случайное в разряд философии, без которого она уже не может обойтись?

Над этим, разумеется, не властна никакая власть.

Вопрос в том, как уйти от навязывания идеологических схем обществу. Нельзя сказать и что навязывание таковых литературе и — без его ведома — творцу произведений относится всего лишь к способам обсуждения и этой литературы, и мыслей ее творца, ибо это также своеобразный способ насилия. Властного характера речи, судя по сему, не избежать, если не обладать талантами художника, понимающего неокончателность происходящего в мире и приоткрывающего его своим произведением. Возможно, что бытующее сейчас в мире желание с помощью самых разных контрацепций оградить себя и мир от нежелательных опасностей, ожидаемых от мира, указывает на усилие открыть, как говорил Бибихин, «нерастраченное бытие».

⁵⁸ Бибихин В.В. Слово и событие. М., 2001. С. 107–108.

ГРАММАТИЧЕСКИЙ И ДИАЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ: РОЗЕНШТОК-ХЮССИ – БИБЛЕР

XX век во многих сферах знания, прежде всего гуманитарного, существенно изменил проблематику исследований. Часто эти исследования становились, как уже говорилось, исследованиями культуры. Это осознавалось философами и историками, журналистами и филологами, правоведами и политологами, независимо от того, какой конкретной проблемой занимался каждый из них. Уже в 20-е гг. XX в. оформились две школы философствования, сделавших культуру предметом исследований: философии трансцендентализма, с одной стороны (Баденская школа, Э.Кассирер), и диалогической философии, с другой (Ф.Розенцвейг, О.Розеншток-Хюсси, М.Бубер, Ф.Эбнер в Германии, М.М.Бахтин, А.А.Мейер и затем В.С.Библер в России). Появление этих двух школ, каждая из которых – именно в качестве школы – прорабатывала идею культуры, было связано прежде всего с необходимостью жестко обозначить свои общефилософские позиции, связанные с пониманием статуса и природы мысли, субъекта познания, субъекта истории, структуры знания, отношения к миру (при этом понятие «мир» стало весьма значимым для всей философии). Своеобразие трансцендентальной философии заключается в том, что она развернула аксиологический подход к культуре, которая в Баденской школе понималась как совокупность ценностей, т.е. объективно значимых духовных структур, задающих систему отсчета для познания и действия. Эти смысловые струк-

туры были первичными, из них вырастали многообразные формы познавательных и реальных действий. Диалогическая же философия, напротив, исходила из первичности взаимодействия и гетерогенности субъекта познания, фиксировала различие отдельных групп, делала акцент на понимании и взаимопонимании, которого возможно достичь в диалоге многоликих субъектов. Статус знания здесь принципиально иной: знание не обладает объективно-идеальной истинностью, оно погружено в культуруопределяемое взаимодействие. Центральным для диалогической философии является субъект-субъектное, смысловое отношение. Критика трансценденталистской философии была прежде всего критикой аксиологии и нормативизма в философии культуры.

Обе школы держали друг друга «в поле зрения». Их пути пересекались. Так, у Г.Когена учились, например, М.М.Бахтин, Б.Л.Пастернак и К.Барт — в то время, когда был неокантианцем и сотрудничал в журнале «Kreatur» («Творение»), куда писали Ф.Розенцвейг и О.Розеншток-Хюсси, а также близкий диалогической философии Н.А.Бердяев.

Подчеркивание самодетерминации культуры, ее самостоятельности, поиск структур и анализ форм межличностного общения были вызваны разными причинами: стертостью старых общих понятий, заставившей обратиться к оригинальным текстам, расширением геополитического пространства, позволившего и даже обречшего — в связи с открытием границ, развивающимся туризмом, взаимообменом рабочей силы и пр. и пр. — людей разных регионов мира общаться друг с другом, развитием разнообразных дисциплин, повлекшим за собой пересмотр фундаментальных понятий науки. Так, в физике развитие представлений об элементарной частице привело к критике понятия элементарности. В логике, законы которой прежде покоились на аксиомах, взятых ли на веру, в порядке договоренности, или в силу многократного подтверждения, возникла ситуация парадоксальности, приведшая к идее многозначных логик. В истории, в художественном творчестве, в литературе стал насущен диалог с собственным прошлым. Каков бы ни был специальный предмет изысканий философа или историка —

экономика, политический строй, социальные отношения, духовная жизнь, — путь к его познанию лежит через анализ памятников, текстов, созданных людьми. Забытые оригинальные тексты требовали нового прочтения или даже открытия (прежде всего это относилось к религиозным произведениям). Ибо первое, с чем сталкивался в них гуманитарий — это запечатленная человеческая мысль и шире — человеческое сознание.

Но эта же тенденция наблюдалась в любом виде творчества — вспышка художественного творчества, угасшая с концом XX в. «В иллюстрациях П.Пикассо к “Метаморфозам” Овидия, — писал Библер, — античное начало живет не столько в персонажах, изображаемых художником, сколько в движениях руки художника, без малейших светотеней и штриховок одной линией возрождающей плоть» и сопровождая это возрождение авторским скепсисом и конструктивностью видения, идущего от XX в. Возникают варианты античных трагедий и современных романов (Ж.Ануй, Г.Горин), разворачивающих трагедию судьбы в споре с трагедией характера У.Шекспира или драматургией Б.Брехта по законам остранения¹.

Но при всем разнообразии объяснений (к ним можно добавить и другие соображения) все они образуют так называемый онтологический парадокс разума, заключающийся в том, что ты обязан приобщиться всем существом к некоему главному событию современности, независимо от твоего — положительного или отрицательного — отношения к этому событию, к слову, которое возвестило это событие. В XX в. несомненно таким событием, открывающим XX в. и перевернувшим ход мысли, спровоцировавший «новое мышление» (этим термином начался и закончился XX в.) была Первая мировая война и последовавшая за ним русская революция 1917 г. Это событие ввиду того, как повернулись к нему мысль и жизнь мира, засвидетельствовало правоту мысли о причащающемся разуме людей, о его партиципации, или коммунии (от лат. *communio* — общность в смысле со-участия и причастия) и заставило пересмотреть, перекопать все старые философские и метафизичес-

¹ См. об этом в: *Библер В.С.* Требуется личность // Дружба народов. 1977. № 6. С. 281.

кие идеи, научные теории, самой гуманитарность вплоть до свежих исследований *грамматических* категорий, таких как Я, Ты, Мы и Оно. Радикальная смена всех ориентаций с религиозных и нерелигиозных позиций (прежде всего в России и в Германии) шла в направлении полной перестройки архитектуры философского разума. Но одни проводили *рациональную* деконструкцию метафизики (например, Хайдеггер), другие же — с позиций деконструкции *религиозной*, заставившей обратиться к идее диалога как к фундаментальному понятию бытия или к его критике, но в любом случае — к анализу речевого мышления или просто — речи в ее связи с действительностью, а также к новому «принятию истории и времени всерьез». Названия некоторых произведений, вроде «Вышедший из революции», были неслучайны, как неслучайным оказался и поворот в философии к исследованию идеи события, обострившийся в последние годы XX в., тоже — особенно в России — чреватые идеей парадигмальных революционных смен. Более того. Начало XX в., ознаменованное войнами в разных частях земного шара (в качестве примеров можно назвать англо-бурскую и русско-японскую), повлекло за собой необходимость осмысления проблемы национальной идентичности. В России и Германии этот вопрос всегда был остр, особенно в России, где лишь в конце века из анкет был убран печально известный пятый пункт. Национальный вопрос стал тем более своевременен, что, благодаря распространению либеральных ценностей, люди, живущие на территории определенной страны и естественно идентифицировавшие себя как граждан этой страны, не могли таковыми считаться, если «по природе» принадлежали другой национальности, в силу мощных предрассудков, сознательно насаждаемых против той или иной нации. Таков был антисемитизм в Германии и России, а потому в этих странах проблема приобрела характер «двойной национальной идентичности». Она стала едва ли не важнейшей в философии М.Мендельсона, Г.Когена, Ф.Розенцвейга, М.Бубера, В.Беньямина, Д.Ф.Штрауса и других². П.Мендес-Флор писал,

² См. об этом: *Mendes-Flohr P. German Jews: A Dual Identity. New Haven—L., 1999.*

что эти философы, принадлежавшие немецкой культуре и еврейской традиции, приобрели «бифуркационную душу», выразившуюся в их философии, в задачу которой входил анализ состояния «между»: между философией и религией, между иудаизмом и христианством, между культурой одного народа и традициями другого. В любое время этнических напряжений это напряжение является тем пробирным камнем, который действительно и деятельно ломает старые экзистенциальные основания. В этом состоит и «особый, — как говорит В.Махлин, — радикализм поколения, “проснувшегося” в 1914 г.»³. Причем проснувшегося настолько, что тут же организовало кружок «Патмос», а затем и журнал «Kreatur» («Творение»), объединившие интеллектуалов разного толка — философов, теологов, ученых.

Идея диалога как фундаментального понятия бытия для одних или как фундаментального понятия бытия-в-культуре для других возникла, повторим, внутри старых как мир проблем соотношения речи и действительности, знания и веры, науки и религии, споры о которых не только не утихают до сих пор, но взвинчиваются возникающим противостоянием разных религий. Одновременно происходит стирание понятия «диалог культур», превращение его в расхожее, полудипломатическое-полубульварное, словно бы доносящее мысль о толерантности, в духе известного ставшего афоризмом выражения «ребята, давайте жить дружно: всем места хватит» (Библер, последний «диалогист», печально констатировав превращение строгого термина в расхожее слово, написал специальную статью «Об ответственности за понятие “диалог культур”»). Впрочем, стирание относится скорее к идее не столько «диалога», сколько «культура», ныне действительно, несмотря на вторжение этой идеи в систему образования (или именно поэтому, ибо тем самым снимается напряжение и энергия самого этого понятия, без которого оно превращается в некий интеллектуальный конструктор). Ибо речь зашла о таком непонимании между смыслами разных социально-религиозных образований, что только кон-

³ Махлин В. Социодицея Ойгена Розенштока-Хюсси // *Розеншток-Хюсси. Речь и действительность.* М., 1994. С. 203.

структивный *неспешный* диалог, если бы у него хватило времени осуществиться, смог бы некоторым образом помочь взаимодействию.

К первым представителям-предвестникам идеи диалога в культуре относятся в России прежде всего те, кого по праву относят к религиозной философии, – такие философы, как Н.А.Бердяев и Н.О.Лосский, Л.П.Карсавин, бывшие оппонентами друг друга, но единые в том, что культура есть светский этап богопознания. Но к собственно плеяде философов-«диалогистов», увидевших в ситуации человеческого общения фундаментальный феномен бытия, относятся религиозные философы – родившиеся в Германии Ф.Розенцвейг (1886–1929), О.Розеншток-Хюсси (1888–1973), М.Бубер (1878–1965), а в России М.М.Бахтин (1895–1975) – все современники, почти одновременно начавшие свой творческий путь. Понятие культуры как диалога культур принадлежит Библеру (1918–2000), который во второй половине XX в. подвел итог полуторавековой идее диалога в культуре.

Здесь сделана попытка представить две диалогические – разнонаправленные – позиции: Розенштока-Хюсси и Библера. Первый исходит из идеи социума, второй – из идеи индивидуальности как ячейки диалогического общения. Первый – религиозный философ-христианин, второй – философ.

«Отвечаю, как бы я ни менялся»: грамматический метод

Ойгена Розенштока-Хюсси мало кто из анализировавших его философское наследие не признает мыслителем, редким по силе воздействия. Из большого количества написанных им книг («Европейские революции», «Да и Нет», «Я – не чистый мыслитель», «Прикладное душеведение», «Речь⁴ рода человеческого», «Социология», «Многообразие человека», «Христианское будущее» и др.) на русский язык переведены «Речь и действительность» (М., 1994), «Бог заставляет нас говорить» (М., 1998),

⁴ В русском переводе «Язык рода человеческого». В немецком оригинале – «Sprache».

«Язык рода человеческого» (СПб., 2000). Они вышли в конце XX в., в то время, когда идея диалога культур обрела многочисленных сторонников, накануне века XXI, когда эта идея в России растворилась среди огромного количества начавших циркулировать идей.

Биография этого немецко-американского философа представляет собой своеобразный «трудовой» разговор между людьми разного социального положения, ибо, будучи доктором права, участником Первой мировой войны, он после войны вместо университета пошел работать на завод, издавал заводской журнал, и в США, куда Розеншток-Хюсси эмигрировал после прихода к власти Гитлера и где вначале преподавал социальную философию, он в рамках гражданского корпуса охраны рек и лесов организовал экспериментальный лагерь. Его трудовой энтузиазм был основан на христианской трудовой этике, тем более что социология занимала умы людей начала и середины XX в. не меньше, чем века XIX-го.

«Новый метод» у Розенштока-Хюсси в полной мере выражен в книге «Речь и действительность». Он называет свой метод грамматическим, а саму грамматику «будущим органом общественных наук, всякого социального исследования»⁵, ибо «язык есть процесс, который можно взвесить, измерить, выслушать, сделать достоянием физического опыта», «кровеносная система общественного организма», «матричная форма мышления»⁶. Своими предшественниками в обращенности к грамматическому методу он считает общественные науки (ибо потребовала своего решения проблема множественности моделей, так что ученым пришлось ошупью обращаться к предмету, который обеспечивал этой множественности место базового феномена), философов языка (А.А.Боумен, Н.Р.А.Уилсон) и лингвистов, сделавших общество предметом исследования.

Особенности грамматического метода заключаются в разработке метода анализа социального знания, который Розеншток-Хюсси не противопоставляет теологическому и картези-

⁵ *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. М., 1994. С. 11.

⁶ Там же. С. 12. (См. также: *Махлин В.* Социодицея Ойгена Розенштока-Хюсси // *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. С. 203).

анскому (математическому) методу, но полагает фундаментальной предпосылкой социализированного существования человечества. Грамматика, по Розенштоку-Хюсси, является методом, с помощью которого мы осознаем текущий социальный процесс. В этом качестве ее можно назвать *метаномикой* (или *мета-этикой*) общества, приняв ее в качестве органона и теории познания для вхождения в суть действительно материально воплощенных проблем социального развития. Метаномика определяется как наука, которая больше любой частной специальной области, функционирующей в качестве общественного учреждения на основе закона. Дело метаномики – анализ законов самого законодательства в обществе с равноправно существующими антагонистическими относительно друг друга законами. Задача метаномики – в синхронизации взаимоисключающих социальных типов поведения⁷, т.е. в создании мира для всех в едином человеческом обществе. Мир при этом понимается как стержневой интуитивный социальный опыт, без которого нельзя иметь вообще никакого знания и каких бы то ни было ориентиров.

Понятие мира для поколения людей, переживших две мировые войны, стало фундаментальным как единственный в своем роде опыт жизни во времени, представляющий собой опыт перемен. *Анархию, декаданс, революцию и войну – четыре болезни*, угрожающие обществу, Розеншток-Хюсси, как уже было сказано, относит не к опыту перемен, а к опыту катастроф, в которых человек учится выживать. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Здесь не столько происходит захват мира, скоро потеря обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или а) их слова лишены силы убеждения, или б) их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет обговаривания.

Разумным показателем жизненности речи является одоление этих четырех болезней. Одоление рождает *четыре стили речи: рассуждение, законотворчество, рассказывание, пение*, посредством которых общество укрепляет пространственно-вре-

⁷ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 44–45.

менные оси, задающие направление и ориентацию членам общества. Для того, чтобы направления были избраны правильно, нужна наука, способная правильно «диагностировать силу, жизнеспособность, единодушие и исправность источника жизненных сил общества — его речи, языка, литературы». Эта наука и есть грамматика. Появление такого понятия как базового можно объяснить тоской по единодушию, поскольку Розеншток-Хюсси интерпретирует опыт мира как единодушное принятие изменений, связанных с временем. Мир для него такой факт, который через грамматику синхронизирует идеи, мысли, поступки, деяния людей разного времени. Тем самым обуславливается необходимость педагогики социальных наук, которая должна предоставить факт мира непосредственному личному опыту ученика, поскольку мир нельзя рационально дедуцировать. Сосредоточенность же грамматической философии на проблемах времени необходима, во-первых, в целях упомянутой синхронизации, во-вторых, как следствие, потому что для правильного функционирования общества человек должен создавать себе современников из «разновременников» посредством речи (чтения Гомера или Шекспира)⁸.

Розеншток-Хюсси, рассматривая речь как фундаментальный принцип освоения и социализации мира, полагает речь диалогичной по своей сути, ибо любая речь возникает как *ответ* на некий призыв. Можно сказать, что «своё» говорения — это и есть диалог, для которого существенны две вещи — имена и ответы. Имена и ответы помещают сиюминутное усилие двух говорящих в один ряд со всеми подобными усилиями, которые когда-либо производились или будут производиться. «Именами и ответами, — пишет Розеншток-Хюсси, — сиюминутный контакт между двумя представителями рода *homo sapiens* возводятся в ранг исторического события в эволюционном развитии человечества»⁹.

Условием речи должна быть ее артикуляция. Термин «артикуляция», «членораздельность речи» (и сеть производных от него слов), — термин, определяющий в философии Розеншто-

⁸ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 31.

⁹ Там же. С. 51.

ка-Хюсси саму возможность человеческой коммуникации, обладающий четырьмя свойствами: властью, авторитетностью, верой и облагораживающим воздействием на людей. С помощью так понятой речи Розеншток-Хюсси пытался интерпретировать целое человеческого опыта (личного, социального, исторического). Розеншток-Хюсси полагает, что такими проблемами не занимались ни в средние века (где основой знания полагалась теология, или мета-логика), ни в Новое время, полагавшее естествознание, или мета-эстетику основой науки. И хотя именно в средневековье возникли пары значимых для педагогической мысли Розенштока-Хюсси терминов, таких как «автор—читатель» или «говорящий—слушающий», «учитель—ученик», он полагает, что они направлены не на синхронизацию антагонистических «разновременников»¹⁰, что и составляет диалогический фон в социуме и выводит диалог из внутреннего состояния вовне, а на согласование противоречивых вечных истин, для которого диалог нужен как определенный этап в их постижении.

Розенштока-Хюсси прежде всего интересуется метод *социального* исследования, не заимствованного ни из теологии, ни из естественных наук. Обсуждение социальной системы Розеншток-Хюсси начинает с того, что устанавливает ее на прочном, как он считает, фундаменте — хронотопе, осях времени и пространства, которые являются не просто вербальными дефинициями социального миропорядка: они доступны единодушно восприятию и осознанию каждым человеком.

Признавая математику и логику общепризнанными методами познания, особенно средневековую логику с ее парадоксами («Иисус — человек и Иисус — Бог», «ничто не происходит из ничего» и «мир сотворен из ничего»), которые придали более реалистическую и объемлющую основу действительности, Розеншток-Хюсси считает грамматику и ее предмет — язык источником жизненных сил общества.

Здесь имеется в виду следующее. И логика, и математика, являясь очищенными формами реального опыта и освобождающие его от простой видимости, все же опосредованно связаны с самой

¹⁰ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 47.

жизнедеятельностью человека, который живет в двойственном пространстве и двойственном времени, будучи ответственным за сохранность прошлого и исполнение будущего, за единство внутренней жизни и дееспособность внешней. Напряжение внутри этого четырехугольника способно разорвать нас на части. Единственное, что способно снять силу такого напряжения, есть речь. Потому речь Розеншток-Хюсси определяет как способность к объединению, упрощению и интегрированию жизни, а грамматический метод — как «путь, на котором человек осознает свое место в истории (позади), мире (вовне), обществе (внутри) и судьбе (вперед)». Грамматика, на его взгляд, это «самосознание языка, точно так же, как логика есть самосознание мышления»¹¹.

Розеншток-Хюсси, критикуя «примитивную логику» за то, что она дает неверное представление о времени, как о перетекающем из одного в другое, полагает, что время социума, в котором живут одновременно минимум три поколения людей, полихронно и передача накопленного тезауруса знания происходит не на основе принципов чистого разума, как в естествознании¹², а именно с помощью грамматического метода, т.е. ввода первого, второго и третьего лица — я, ты, оно, учителя, ученика и их предмета. Вводом слушающего «ты» мы добиваемся отказа от дуалистического понятия о мире субъектов и объектов¹³. Более того, грамматический метод с его именными и глагольными категориями усиливает роль будущего времени. Потому здесь так важен акцент, сделанный Розенштоком-Хюсси на идее образования, ибо «получить образование — значит получить больше будущего, больше направленности, больше ответственности, чем имеет необразованный поденщик... Ученик точно так же ставит ударение на временном элементе будущего, несводимого к настоящему, как учитель ставит ударение на временном элементе прошлого, посредством которого ему предстоит сделать достоянием настоящего момента ценности былых эпох»¹⁴. Возможность обучения представ-

¹¹ *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. С. 20–21.

¹² Там же. С. 25.

¹³ Там же. С. 27.

¹⁴ Там же. С. 36.

ляет, таким образом, не диалог между знающим учителем и получающим знание учеником, а диалог как «пример социального умиротворения».

Диалог, таким образом, определяется не как логический феномен, как в диалогах Платона, не как математическая конвенция, как в лаборатории физика, а как «победа над природными различиями, навязывающими порядок следования людей во времени. Ибо всякий разговор между людьми разного времени есть победа над природой»¹⁵. Образование, таким образом, — «не часть природы». В учебном процессе мы, несомненно, покидаем царство природы: это явление общественное по своей природе. Образование ни по форме, ни по методу не имеет дела с вечностью, природа социального времени самостоятельна и не зависит от «природного» времени. Вечность, как считает Розеншток-Хюсси, можно сделать содержанием обучения, сам же процесс образования — временной, нетеологический, социальный, имеющий целью установление мира между классами или группами людей разного исторического времени. «Обучение предполагает желательность мира» как единственного в своем роде опыта жизни во времени¹⁶, который прибавляет к внешним и природным элементам времени, как о них говорит физика, еще один — сознательное участие человека во временном процессе. Это «означает, что в потоке времени принимает участие максимально возможное число членов общества, которые сознательно» — и это дополнительное определение диалога — «одобряют надлежащее развитие событий».

Речь же, или, точнее, «говорение», подразделяется на императивную, индикативную (изъявительную) и интенциональную. Речь располагает нас в центре пространственно-временной оси цивилизации, «лицом к лицу» с будущим, настоящим, внутренней солидарностью и внешней борьбой. Это означает, что, даже будучи одной и той же по смыслу, перед лицом открытости четырем сферам жизни, она должна иметь свободу варьировать одно и то же слово, идею, тему, языковую материю. И это очередное определение диалога. Он есть одновре-

¹⁵ *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. С. 25.

¹⁶ Там же. С. 38.

менно а) вариация чего-то общего, что разделяется говорящим и слушающим, и б) вариация, посредством которой говорящий устремляет людей в «новое будущее»¹⁷.

Слова такого диалога должны обладать четверицей возможностей: они должны быть 1) подлинными, 2) ответственными, 3) выражающими внутренние интенции и эмоции и 4) регистрирующими внешние процессы. Это, как пишет Розеншток-Хюсси, означает, что глаз постоянно смотрит вперед-назад и внутрь-наружу. Такое состояние говорения он называет *«крестом реальности»*, находясь на котором язык в каждый данный момент организует и распределяет мир заново, поскольку мы речью решаем, что принадлежит прошлому, а что свершится в будущем. «Крест реальности» Розенштока-Хюсси – образ, с помощью которого он пытается показать «вездесущность Бога в наиболее противоречивых областях человеческого общества»¹⁸, ибо нет ничего противоречивее, или – если использовать другой, более точный термин Розенштока-Хюсси – *парадоксальнее* человеческой речи, самой собой образующей важнейшие символы иудаизма и христианства.

Речь как способность говорить и слушать составляет божественность человека. Движение речи от поколения к поколению, ее обновление есть проявления Святого Духа в истории. Сверхъестественной способностью в человеке является его способность выходить из себя. Этот выход из себя толкуется как способность жить в кругу людей. Жизнь среди людей обеспечивает истинность идеи воскрешения, понятого как возможность услышания тебя будущими поколениями. Бог, по Розенштоку-Хюсси, это *не* сверхъестественное существо, а «сила, которая заставляет нас говорить». Одна из его книг так и называется – «Бог заставляет нас говорить». Бог этот троичен постольку, поскольку Святой Дух побуждает нас говорить в повелительном наклонении, Сын порождает наш субъектный ответ, Отца же мы слышим, когда воспринимаем истории, повествующие о творении.

¹⁷ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 53.

¹⁸ Там же. С. 45.

Розеншток-Хюсси выделил *четыре модуса речи: племенную и храмовую* (Древний Египет), *внешнюю речь*, направлявшую человека к звездам; *философско-поэтическую* (Древняя Греция) и *акцентировавшую внутреннее «я»* речь народа Израиля, направленную — посредством пророчеств — в будущее. Христианство четыре речи соединило в одно целое, но так, что человек обрел свободу выбирать любую речевую форму. При этом, как считает Розеншток-Хюсси, можно обнаружить ритм, позволяющий переходить от одной формы к другой. Эти ритмические смены заметны прежде всего в истории западноевропейских революций. Такого рода ритмические императивы показали необходимость каждой из революций от папской до русской 1917 г.

При этом обнаруживаются, в соответствии со своим «крестом реальности», *четыре аспекта раскрытия человека*: 1) через восприятие императивов речи, которые он слышит как обращение к нему как к Ты; 2) через человеческую благодарность на эти призывы, позволяющую человеку открыть свое внутреннее Я уникальной личности; 3) через внутреннее самооткровение, которое есть ответ на первоначальный зов, свидетельствующее о причастности человеческому роду; 4) через узнавание в Он, когда человек воплощен и узнаваем по имени как член профессиональной или коммерческой группы. Четыре для него — сакральное число: он ищет его в любом комплексе проблем.

Грамматические формы, которые часто считаются внешним выражением языка, на деле, считает Розеншток-Хюсси, «выдают наши самые глубинные биографические решения»¹⁹, которые в грамматике приобретают солидарность со всем человечеством, выражая наше «мы».

Розеншток-Хюсси выражает это единство Я и Мы и преобразование Я в Мы следующими примерами. В высказывании «стол есть круглый» «есть» можно принять за связку, т.к. «есть» приложено к вещи. Но в высказывании «я счастлив» («я есть счастлив»), «есть» выражает мое состояние в данный момент времени, «полностью присваивает себе место во времени». Я мог быть счастлив раньше и могу быть таковым позже, но

¹⁹ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 21.

произношу я это высказывание сейчас. «Таким образом, этому “я есть” предшествовало какое-то “я был”, а за ним последует “я буду”; оба раза — до и после — я сказал или скажу что-нибудь другое, так как нечто иное будет содержаться в моем сознании... Всякое утверждение в настоящем биографично — в том смысле, что для говорящего или для группы, для которой он говорит, оно предполагает прошлое и будущее. “Мы есть” и “я есть” (с гораздо большей очевидностью, нежели эфемерное *it is* [безличное “имеется”, “есть”]) применительно к вещам в пространстве), всегда решают, “завершают”, выделяют и оценивают. Скажу ли я сегодня “Европа была великой цивилизацией” или “Европа есть великая цивилизация”, я тем самым решаю вопрос жизни и смерти Европы. Я либо ставлю на ней крест, либо обещаю ей большое будущее»²⁰.

Диалог осуществляется уже в самом употреблении лица, связанного с экзистенциальным глаголом определенного времени, осуществляется как множественное «мы», что важно для понимания общественного сознания и человека как социализированного существа, ибо он постоянно ставит вопрос, способен ли Я как постоянно совместно-живущий с Другим (пусть он тоже будет Я) реализовать себя в качестве Мы в хронотопической общности, в обществе не тождественных индивидов, но разных. «Ибо в отсутствие речи феномены времени и пространства не могут получить интерпретации. Только когда мы говорим с другими (или, что в данном случае одно и то же, с самими собой), мы ограничиваем некое внутреннее пространство (круг), в котором мы говорим, от внешнего мира, о котором мы говорим»²¹.

Совершенно очевидно, что *диалог* здесь *понимается* не как жанр, где распределяются роли для артикулирования выражения авторской мысли, не как способ выражения или рождения мысли (как это было у Платона), не как способ обсуждения, как диалектика, а как глубинное свойство речи, в предельном смысле — *как определение человека* и в более широком — *как общества*. В говорении, обучении, письме, «говорящими» с сознаниями людей, состоит интеллектуальная ответственность

²⁰ Розенцток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 22.

²¹ Там же. С. 23.

мыслителя, который реально, излагая свои мысли, предлагает слушателям первое слово «Слушай! И мы выживем». Отличие от средневековой формулы «верую, так как понимаю» и от современной формулы «мыслю, следовательно, существую» состоит в том, что Розеншток-Хюсси, не отвергая обеих, составляет такую параллельную им формулу, которая в качестве научного факта утверждает второе лицо, слушающего, «как на- сущно необходимое в любой теории социального исследования». «Наша формулировка “слушай, и мы будем жить” не ли- шает ценности теологическую и научную формулы – *credo ut intelligam* (верую, так как понимаю) и *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую). Она только утверждает, что обе эти формулы в ней удержаны и что она несет в себе, как и они, апи- рiorную ценность, веками сплывающую людям»²².

Культура как диалог культур. Диалогика

Линия Библера — это иная и последняя линия диалогической философии, прежде всего не религиозная. Библер, как его пред- шественники (Розенцвейг, Розеншток-Хюсси, Бубер) онтологи- зировал диалог и само бытие понимал как бытие-в-культуре или бытие культурой, зависящее от самодетерминации человеческой личности. Весьма существенным отличием от прежней диалогич- еской философии было введение диалога в логику, и не только в сознание, но в само мышление. Можно даже сказать: Библер су- зил идею диалога до логики, поскольку ячейкой взаимопонима- ния, т.е. того, ради чего и ведется диалог, является понятие, «жи- вое» понятие вещи, возникающей в момент ее диалогического обсуждения, когда вещь схватывается в понятии. Потому диалог для него не диалектика, он — то целое, которое изначально *мно- жественно* и предстает как *возможное* целое, оживая как целое именно в диалоге. Это бытие множественно потому, что оно куль- турно, а вечно наращиваемая (что следует из этимологии слова) культура, выраженная в произведениях, это бытие.

²² Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 25.

Такого рода диалог отвергает диалектику потому, что слишком многое в ней как в науке рассуждения стало общим и безличным, анонимным и присваивается как «личная собственность». Диалог же, понятый как имманентная онтология, напротив, ставит акцент на субъекта, на личность, которой только и может принадлежать собственность высказывания, собственность на построенную вещь, становящуюся всеобщей только на путях взаимопонимания. В противном случае и вещи нет. Речь, стало быть, сразу идет о речи как истоке и начале понимания.

Именно поэтому Библер содержательно отличает диалогичку и диалектику, полагая, что эти термины часто путаются и рождают представление о бессмысленности противопоставления парадигмы монологизма и парадигмы диалогизма. Давая свои определения той и другой, Библер опирался на такие высказывания Бахтина, как «диалектика родилась из диалога, а потом — диалектика снова уступает место диалогу, но уже диалогу на высшем уровне...»²³ и «диалектика — абстрактный продукт диалога»²⁴. А потому, по Библеру, «диалогика — логика диалога двух и более логик». При этом, разумеется, и под диалектикой и под логикой понимаются представления как система формальных правил рассуждения, сложившаяся к XX в. «Предполагается, что всеобщее *множественно*, и каждая из логик актуализирует одну из возможностей бесконечно возможного бытия». При таком подходе логика естественно понимается не как возможность строить рассуждение посредством необходимого, она сама каждую минуту самопорождает себя как возможностная логика, в отличие от «диалектики», которая «предполагает развитие *одной*, данной логики — самотождественной. Причем диалектика подразумевает, что эта единственная, самотождественная логика носит характер бесконечного саморазвития, — именно замкнутое в себе, в бесконечность идущее движение и развитие». И если диалогика есть «общение логики и науки», не совпадающих одна с другой, «выходящих на грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой», то диалектика предполагает развитие единственной логики в «атрибутивных,

²³ Беседы В.Д.Дувакина с М.М.Бахтиным. М., 1996. С. 240.

²⁴ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1969. С. 318.

категориальных определениях с устранением исходного предметного понятия и самого движения логики», когда «начало логики принимается как аксиома... и само логическое движение строится атрибутивным, категориальным путем»²⁵. Такое определение диалектики свидетельствует о том, что мы имеем дело только с монологичным рационально-категоричным методом исследования, в котором возможность, если и присутствует, то только в качестве некоего бесконечного саморазвития.

Рискуя быть изначально не услышанным (вышеприведенное оппонирующее суждение тому пример), Библер, *вопреки существующей в разных, в том числе диалогических, философиях критике классического разума*, воплощенной, как он считает, прежде всего в философии Гегеля, считает гегелевскую философию не просто активным участником современного мышления, но *необходимой* ступенью к диалогике. Эта необходимость происходит 1) в силу идеи тождества объекта и субъекта мышления, т.е. в силу тождества познания и самопознания; 2) в силу идеи взаимопревращения субстанции и субъекта и 3) в силу идеи одновременности и взаимодополнительности различных логик и философских систем, которые друг для друга являются ступенями одной логики. Именно «в горниле гегелевской логики, — по мысли Библера, — рождается диалог как логическая всеобщая форма собственной и, вместе с тем, всеобщей мысли», хотя рождается не непосредственно, поскольку основная гегелевская идея — восхождение от абстрактного к конкретному — предполагает монологизм, но через идею сосуществования различных логик в одной²⁶.

Речь в данном случае идет не о выходе из кризиса классического, в определении Библера — *познающего*, разума сквозь «разнообразие смысловых перспектив» или из кризиса рациональности как таковой, а о представлении *нового разума* новой культуры (читай: нового бытия), обладающего такой пространственной широтой и гостеприимностью, что он *одновременно* готов вобрать в себя все известные и неизвестные способы ра-

²⁵ Библер В.С. Диалектика и диалогика // Архэ: Ежегодник культуроло. семинара'1998. Вып. 3. Кемерово, 1998. С. 14–15.

²⁶ Там же. С. 20–21.

зумения, обращая векторы *общения* не линейно — из прошлого в будущее, но в разные стороны, напоминая Розенштоковский «крест реальности». Такой хронотоп предполагает не хаотическое нагромождение систем, а *логику произведения*, связанную с анализом контекста этого произведения, т.е. логика по-прежнему является методом строгой выборки, меняя ракурс движения: она строит не силлогизм, а произведение.

Понимая идею диалога как адекватной формы бытия в культуре, формы общения и формы понимания культуры, Библер определил культуру как «воплощенный в произведениях (и в их целостности) феномен самодетерминации», «самоопределение человеческого бытия и сознания»²⁷, показав не столько вертикальное («в жерле» идей последовательно сменяющихся эпох), сколько горизонтальное имманентное бытие культур на «ничьей земле» XX в. Представление о том, что «земля стала безвидна и пуста», вообще возможно, как считает Библер, в ситуации потрясений сознания, ведущих к перерешению исторических судеб. XX век — век таких потрясений, отмеченных мировой религиозно-философской, социально-политической и научно-теоретической мыслью. В условиях тоталитарных режимов, концлагерей и крематориев, угрозы ядерного уничтожения «последние вопросы бытия» преобразовали сферу идей, где они прежде размещались, в сферу насущной реальности, при которой расшатались всеобщие моральные, научные и пр. нормы. Классический разум, действовавший в сфере объективной логики развития мира, пал, не в силах понять и объять эту тотальную иррациональность. Библер подчеркивает, что XX в. есть время переориентации разума с идеи понимания мира как предмета познания на идею взаимопонимания, которая может быть действенной лишь при условии самоуглубления индивида, преобразующего все его бытие, его мышление, его логику, его этику.

В философской логике это выглядит так: при глубинном исчерпании всех способов познания мира субъект разумения (как субъект познания) доходит до полного своего отрицания;

²⁷ Библер В.С. *Идея культуры в работах Бахтина // Одиссей. Человек в истории: Исслед. по соц. истории и истории культуры.* М., 1989. С. 50.

припертый к стенке собственного без-умия, он побуждается к выходу за собственные пределы, в «ничто», во вне-логическое. Используя неопределенную способность суждения, индивид в самом этом «ничто» обнаруживает новые возможности бытия, нового мира как «мира впервые» и соответственно — нового субъекта нового разума, соответственно — новой логики. В точке «ничто», в этом начале нового разумного, логического движения одновременно сосредоточивается весь прежний разум человека, который становится основанием нового и остается им до тех пор, пока тот, новый, в свою очередь не исчерпает себя. При обращении к началу (ничто), а Библиер полагает *диалогику не просто логикой начала*, но логикой начала XX в., где оспаривают друг друга начала фундаментальных наук, возникает ситуация сосуществования двух логик.

Такой метод применял еще Платон. Отличие, однако, состоит в том, что если логики Платона покоились на аксиомах, на предположениях, как говорил Сократ, на методе, заимствованном у геометров, на договоренности, то логики Библиера являются взаимообоснованиями друг друга. Мысль обосновывает мысль. Точка «ничто» здесь важна именно как момент переключения разумов, образов, эмоционально-психических напряжений. Она и есть та граница, своей территории не имеющая, но через опосредование которой осуществляется и взаимоосмысление, и взаимоопределение, и взаимопонимание, под которым, по-видимому (здесь можно поставить под вопрос это утверждение Библиера), опасно понимать, что один человек будет нечто понимать точно так же, как другой человек. То же — в этике: при обращенности разума на идею взаимопонимания человек обречен на выбор возможностей быть, за который несет ответственность. Мораль как всеобщезначимые нормы поведения утратила в современном мире место законодательницы бытия не в силу того, что она является уделом слабых людей, а потому что 1) оказалось много всеобщезначимых моралей и потому что 2) ее нормы в тоталитарных режимах оказались дискредитированными. Ей также пришлось сосредоточиться в своем начале, которое Библиер называет нравственностью, т.е. в «безвыходных перипетиях свободного личного поступка».

Трудность заключается именно в определении поступка — то ли это моя мгновенная реакция на нечто, то ли это единственное бытие-событие, о котором говорил Бахтин, которое не мыслится (а в точке «ничто» ничто и не мыслится), а *есть*. Это не поведение субъекта, это сам субъект, потому Бахтин называл поступок не «что», а «кто». И если личность вынуждена совершить поступок, то она оказывается при нем, а не сама по себе.

Поскольку Библер мыслит в категориях имманентности насущной реальности, то вопрос так не ставится. Вопрос ставится иначе: как представляет себя эта насущная реальность? Она «формирует коренные Образы личности — образы культуры различных исторических эпох — Прометей и Эдип; Христос; Гамлет, Дон Кихот, Фауст... Эти образы личности вступают между собой в напряженное внеисторическое нравственно-поэтическое общение — общение в нашей душе»²⁸. Собственно, речь не о бытии-в-культуре, а о мышлении культурой. Тем более, что средоточием так понятой нравственности является совесть как со-весть, речь, вещание, смысл которой во «внутреннем, напряженном общении моего эмпирического, индивидуального, вслушивающегося я и Я всеобщего, уже понимающего всю мою жизнь, и всю жизнь, предшествующую моему индивидуальному бытию, завязанную моим бытием в будущее»²⁹.

Чем оказывается это всеобщее Я, как не тем же Образом всеобщего? И тогда действительно эта бытийная мысль и это мысленное бытие есть культурное бытие, появившееся как *реакция* на некую насущную реальность, которую я — все же — не хочу принимать, как не хочу принимать (а придется) навязываемый мне террор, выводящий (и выведший) идею культуры вообще из поля зрения. Но при принятии идеи культуры со-весть (именно в таком делении слова) действительно является основанием диалога, потому что она слышит иные мотивы и передает их мне, она действительно «болевая точка», которые сводит воедино разные голоса «*в душе*» и «порождает нравственный катарсис современного духовного (нравственно-поэтического) бытия», в кото-

²⁸ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность: (Филос. размышления о проблемах). М., 1990. С. 7–8.

²⁹ Там же. С. 10.

ром и возможно свободное решение (воля) и в котором преобразуются «трагедии исторических форм культуры, вступают в живое общение исторические Образы личности»³⁰.

Смущает «живое общение», как смущает данная здесь идея воли, поскольку все это, данное «в душе», не кажется реальным и ответственным, как говорил Бахтин, поступанием. Иногда кажется, что Библер представил нам некую утопию, которая действительно есть свойство нашей личной конкретной жизни, пусть называемая культурой. В таком случае понятно, что индивид созревает в личность лишь в случае взаимосуществования не столько двух диалогизирующих субъектов, сколько двух образов диалогизирующих субъектов разума, логики, культур, возможностей поступка в одном человеке, чтобы постоянно производить себя. После этого понятно, почему в средневековье личность обозначала образ Христа, ибо человек был действительно не от себя, и почему Бибахин так ополчился на термин «личность», напоминая о «лице», которое есть, вот оно, при мне, а где личность? И Библер это подтверждает, говоря, что такой индивид существует не *как* личность, а в *горизонте* личности, понятой как регулятивная идея в духе Канта.

Библер прекрасно знал Канта, посвятив ему книгу «Кант — Галилей — Кант» (М., 1991), основанную на детальном анализе текста. Кант специально писал «о регулятивном применении идей чистого разума», полагая, что «трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения... но зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т.е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»³¹. Саму эту регулятивную поэтику можно понимать двусмысленно: в смысле сосредоточения энергичности,

³⁰ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. С. 29.

³¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 553.

которая влечет ответственный и действенный поступок как некий конкретный ответ на социальные вызовы, в смысле общения, меняющего взгляды, а соответственно меняющие саму социальную расстановку сил, но и в смысле чистого рассуждения как чистого понимания, не рассчитанного на некое агрессивное поступление (употребляю этот термин, чтобы отличить его от интеллектуального действия). Последнее понимание также заставляет вспомнить Канта с его упованием на «культуру разума», присущего правильной, основанной на сократическом методе метафизике³². Между тем любой, вспомним слова М.К.Петрова, пьяница в России чувствует себя личностью именно в эмпирическом, а не регулятивном смысле – мысль, не получившая ответа у Библера.

Но так понятая культура могла быть понята как явление мистическое, вошедшее в силу в XX столетии. Однажды В.А.Смирнов, логик, произнес, говоря о философии Библера, фразу, которая поначалу удивила: он-де мистик. К тому времени Библер написал такие слова: «Несмотря ни на что – высший рационализм»³³. И далее: «В трех основных суждениях возможно выявить то отношение к *разуму*, что господствует в современном философском умонастроении (особенно в нашей стране): (1) Высший разум – в глубокой вере; (2) пред- и надразумные силы (силы, предшествовавшие и возвышающиеся над смертным человеческим разумом) – вот корни истинной нравственности и просто – человечности. Опора на собственный разум – исток всех грехопадений человеческого Духа и всех распадов нашего столетия; (3) Разум (...в принципиальном отличии от рассудка) – это мистификация».

Последние слова – почти повтор приведенного выше высказывания Смирнова, о котором Библер вряд ли знал. Почему, однако, такое его признание может соседствовать с убеждением, что «рассудок, здравый смысл, умеренный формальный вывод...» – «...реальная форма земного интеллекта»³⁴? По-ви-

³² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 96.

³³ Библер В.С. Вместо заключения. Итоги и замыслы (конспект филос. логики культуры) // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 417.

³⁴ Там же. С. 417–418.

димому в том, чем Библер полагал смысл Высокого Рационализма. А он полагал его в том, «что *разум* насыщен в сфере всеобщего и изначального, в той сфере, где заканчивается работа в границах конечности и наличного опыта (соразмерного малой человеческой жизни). Это — интеллект, продолжающий (начинающий?) работать в экстремальных ситуациях *смысла бытия*: бытия всеобщего и бытия личного... Это — «мистицизм», преодолеваемый на его собственной почве: там, где «рассчитать» уже невозможно, но *разуметь* по-прежнему (больше, чем всегда) необходимо. Такой Высокий Рационализм — *всегда*, на всем протяжении философской мысли — основа философской логики, логики предположения возможностей всеобщего бытия и возможностей всеобщего мышления, — из “места”, где их еще нет, “как если бы их не было”. Это риск *разумного начинания мысли и бытия*»³⁵.

Библер, таким образом, сам ответил тем, кто считал его «мистиком»: мистичным оказался разум, способный выйти «за границы конечности и наличного опыта», отчего считать разум мистическим не является оскорблением для разума, ибо он в попытках сосредоточиться на *началах* бытия, т.е. там, где его еще нет, вынужден быть мистическим, можно даже сказать, что мистическое — составная разума.

Разум один, это повторял Библер не раз. «Когда философская логика доводит логическое до предела, оказывается, что не существует нескольких логик, а есть одна-единственная, иначе люди не понимали бы друг друга!» «Да, я беру самые монологические формы мышления. Но... в этом и заключается секрет подхода — взять именно эти формы и показать, что в предельном развитии они как раз и обнаруживают свою диалогическую природу, что монолог есть не что иное, как приурочивание формы для глубинного творческого диалога», который ведется разными индивидами через *произведение*, занимающее у Библера центральное место встречи разных разумов. Действующий в горизонте личности индивид является главным формообразователем культуры. *Его* жизнь и *его* духовный мир образуют произведение и транслируются в произведение.

³⁵ Библер В.С. Вместо заключения. Итоги и замыслы. С. 418.

Идея произведения, которая, согласно Библеру, изменила характер рациональности XX в., превратив его в гуманитарное мышление, предполагает работу с текстом как с истоком мировой культуры и как с ориентиром на внетекстовый смысл, заключенный в личности и поступках его автора. Мир понят как *als ob* произведение. От него расходятся круги разных образов культуры: античной, средневековой, нововременной — существующих в нем и формирующих его сознание, в произведениях которых он слышит голоса этих культур. Они потому образы и голоса, что не совпадают с ним и отщепляются от него, по-своему замысливают и предполагают его. Возможности такого переформулирования заложены в различиях между системами разумений в каждую культурную эпоху. В них варьируются не типы одного и того же разума. Каждая обладает своим разумом. И разумы каждой радикально отличаются друг от друга.

Античный разум Библер определяет как *эйдетический*, т.е. как «мысленное “устройство” беспредельного, вмещение его в пределы образа, внутренней формы, эйдоса... соединения логоса и эстетизма».

Средневековый как «*причащенный*», для которого «понять мир означает понять любой предмет, все явления мира, само бесконечное бытие, наконец, жизнь человека как продолжение, претворение... всеобщего субъекта, означает причастить тленное бытие к иному, высшему, надбытийному смыслу».

Нововременной разум, по Библеру, — *познающий* (понять мир — значит познать его)³⁶.

Каждый разум всеобщ, но это особенное всеобщее, и диалог осуществляется именно между особенными всеобщими, между смыслами этих особенных всеобщих, проявляющихся не только в ответе на какой-либо вопрос, но на «ясное понимание того, на какой вопрос, обращенный ко мне (явный или тайный), отвечает высказывание или утверждение той или иной культуры»³⁷.

³⁶ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два филос. введения в XXI век. М., 1991. С. 295.

³⁷ Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 37.

При этом сама память культуры представляется не способностью передавать накопленное человечеством знание от некоего анонимного ума одинокому уму реального, еще необразованного индивида, а трагедией «со все большим числом действующих лиц», которая может быть разыграна любым образованным умом. Без сосредоточения в уме и руках индивида всеобщий разум бездейственен, безволен, неспособен к следующему шагу своего восхождения. Поэтому в настоящем времени насущны древнегреческая трагедия с образом Героя (акт первый), средневековая мистерия с образом Мастера и Страстотерпца (акт второй), трагедия характера Шекспира (акт третий), брехтовская трагедия отчуждения и т.д.

При выявлении этих образов культуры Библиер проясняет различия между историей и культурой. В истории событие однократно, в культуре повторяемо. В истории сохраняется и воспроизводится «персонажность» слагающихся феноменов, в культуре они переводятся в образные структуры. История и культура, как и цивилизация³⁸ и культура в этом смысле дополнительные. В «Еще одном диалоге Монологиста с Диалогиком» Библиер предполагает возражение: «понять логику как *диалогичку* — значит... *описать*... особенности мышления, да и самой логики как феномена, но не доходить до его глубинного замысла, до ноумена»³⁹. Действующий между личностным бытием и всеобщим бытием диалогический разум, который естественно культурен и иным быть не может, осуществляет «спор внутри самой формы всеобщего обоснования»⁴⁰, т.е., по Библиеру, как раз доходит до глубинного замысла, но не до ноумена, поскольку его разум не работает в таких понятиях и предположениях. Этот разум действует в опоре на себя, так сказать, на «речевом схематизме», находящемся «в собственности» одного человека и вынуждавшем выбрать собственную судьбу⁴¹.

³⁸ См.: Библиер С. Цивилизация и культура // Библиер В.С. На гранях логики культуры.

³⁹ Там же. С. 175.

⁴⁰ Библиер В.С. Еще один диалог Монологиста с Диалогиком // Библиер В.С. На гранях логики культуры. С. 183.

⁴¹ На мой взгляд, В.С. Библиер соединяет два противоречивых суждения, считая, что «речевой схематизм может действовать только» «пока человек *одинок* и независим, пока для него насущен другой человек как альтер его, пока он брошен в ситуацию Одиссея, блуждающего в *чужих* морях, *все свое несущего в себе*, в своей речи» (Библиер В.С. Национальная русская идея // Там же. С. 414).

Однако когда Библер говорил: идея диалогии предполагает, что то ядро, в которое бесконечно погружаются участники диалога (а их может быть действительно бесконечно много), есть «произведение культуры или всеобщее бытие как если бы оно было произведением», а «произведение проецирует вовне, в неопределенность *воображаемого* автора и *воображаемого* идеального читателя, *могущего воплощаться* действительно в бесчисленном ряду реальных читателей», «вчерчивающихся в идею проецируемого из недр произведения идеального автора и читателя»⁴², — то невольно возникает предположение, что под «мистичностью» диалогии понималось нечто другое, чем разум. *Нечто ставящее под сомнение возможность воплощения воображаемого автора в бесчисленный ряд, пусть и реальных, читателей.* А само это допущение воображаемости есть лишь поиск места, скрепляющего разноречие в некоторое единство.

Библер говорил это, возражая против предположения, что диалог культур основан на некоем варианте дурной бесконечности, и полагая некорректным такое предположение, ибо понятие дурной бесконечности есть дитя Нового времени и ни к каким другим историческим эпохам и логикам культуры — ни к античным, ни к средневековым, ни к восточным — не относится. Но дело даже не в дурной бесконечности, а в возможности принятия за идеального автора не автора конкретного произведения, а того, кто никогда никаким автором чего бы то ни было не являлся. То есть в возможности допустимо само бессмысленное принять за смысл и бесконечно бояться, что это случится, и тогда снова и снова писать о логической ответственности за некое понятие, как бы заранее предполагая, что оно будет не понято, а заодно и отвергая свое же положение, что можно в произведении вычитать смыслы, которые сам автор, находящийся всегда в начале произведения, не может знать.

И другое. Библер говорит, что вся сила пред-понятийного логического статуса наличной культуры мышления состоит «в том, что другим определением этого “пред-понятия” оказывается жесткое, определенное, точное, рассудочное понятие,

⁴² Библер В. С. О логической ответственности за понятие «Диалог культур» // Библер В. С. На гранях логики культуры. С. 216–217.

которое, при всей своей жесткости, становится в процессе творчества *предметом* определения, становится неопределенным»⁴³. Но — не есть ли это способ (фокус) показать, что само определенное, подхваченное под локотки двумя неопределенностями, изначально, изнутри неопределенно, призрачно-прозрачно? Или: не оказывается ли в таком случае культура (способности) инструментом для претворения определенности в неопределенность, не в «есть», а в только еще «возможность быть»? Не есть ли сами «точки трансдукции» (а речь здесь идет — «через кантовскую “способность суждения”» — именно о них, т.е. о точках, в которых развитые из собственных философских начал предельные логические основания определенной исторической культуры замыкаются на себя, заново обосновывают их и трансформируют) «местом» обратного перевода актуального в потенциальное? А само «актуальное» — не есть ли та мнимость, которую Г.Лейбниц назвал «прекрасным и чудесным убежищем божественного духа, почти что амфибией бытия с небытием»?

Библер говорит: «Индивид, в той мере, в какой он культурен (в смысле XX в.), все время стоит перед задачей понять себя как возможного соавтора предметного бытия; сосредоточиться на грани авторства и индивидуального вне-авторского частного лица. Тогда — поскольку речь идет об онтологии — возникает глубоко трагическое ощущение некоего *кануна бытия* (в его всеобщем безначальном смысле), некоего “мира впервые”. Но этот же момент есть канун — наиболее возможного — *срыва в ничто, в никуда. При чем надо все время помнить: всеобщее и безначальное бытие есть всегда, и ни в каком действительном авторстве не нуждается*»⁴⁴.

Вопрос, однако, именно в том, откуда берется автор, если «всеобщее и безначальное бытие есть всегда и ни в каком действительном авторстве не нуждается».

Эту мысль можно понять так, что автора, и соответственно — культуру, можно вообразить, сконструировать и сконцентрировать на нем (на ней) свое внимание и действовать в русле

⁴³ Библер В.С. Из «заметок впрок» // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 28–29.

⁴⁴ Библер В.С. Рождение автора // Там же. С. 334.

предположенной логики, тем более что и Библер, проецируя диалог культур в XXI в., заключает: «Это уже не *реконструкция* культур прошлого, а *конструкция* современной культуры, один из импульсов ее *начинания*»⁴⁵. Как говорил, однако, Бозций, такая конструкция может быть правильной, но с бытием не согласной. Она может некоторым концентрированным образом замещать бытие, не будучи бытием, и в этом смысле быть призрачной. Если же рядом со сферой культуры поместить антикультурные ризомные поля, принципиально не желающие ни общаться, ни тем более обобщаться с этой сферой, то говорить о диалоге культур как о всеобщей, единой, т.е. присущей всем людям, логике мышления вряд ли корректно. Ибо Ж.Деррида за неавторским бытием-небытием оставлял греческое имя «хора», полагая ее всему дающей место, но не порождающей, являющей собой феномен нейтрализации, представляющей «нераскрываемую тайну», которую безответственно пытаются вовлечь в философский, политический, юридический дискурс. Это — не-до-разумение. Это не мир другого, а другой мир, требующий других мыслей, эмоций, другой этики, не требующий собеседника. Именно потому идея конструкции культуры, предполагающей властно-волевое начало, кажется началом ее конца, ибо можно заявить об идее общения (главной идее диалога культур) на бумаге, но вряд ли удастся властно-волевым способом ее реализовать на деле.

И вот еще одна проблема. За воображаемым столом собрались разные культуры. Но собрались ли при этом и правовые системы — сколько их и как они сопряжены с культурой? Допустимо ли, видя, как некто убивает кого-то, пройти мимо, или исполняя заповедь «не убий», или руководствуясь убеждением, что нельзя противиться злу насилием, или предоставляя живое существо его судьбе? Часто бывает так: когда речь идет о культурном деянии, то возникают ответы, никак не относящиеся к религиозным убеждениям. Это может быть или ценностное суждение, или ситуация обобщения, или общения. Когда же речь идет о деянии этическом, то чаще всего (у Библера во всяком случае) оно рождает только однозначно *христианские*

⁴⁵ Библер В.С. Вместо заключения // Там же. С. 428.

морально-нравственные ответы. Никто при этом не думает соотноситься с законами Солона, кодексом Хаммурапи и пр. Правовые системы всегда связаны с сегодняшним днем. Это понятно в случае *однократности* события в истории. Это не понятно в случае признания *повторяемости* события в культуре. Если его не мерять сегодняшними мерами, то культурно-диалогический разум окажется столь же *неморальным*, как килерский, ибо будет соотноситься каждый раз с новой системой права в зависимости от того, каким он хочет видеть свой поступок.

Я сейчас много (возможно, что и косноязычно) говорила о Библере потому, что рана от его ухода еще не зажила. Всегда он казался фигурой, стоявшей в ряду с великими философами мира, смерть, по выражению М.М.Бахтина, дает лишь золотой ключ к эстетическому завершению личности⁴⁶. Голос его, однако, настолько жив, настолько обращен к сегодняшней мысли, настолько остро восприимчив к ней, что и к нему обращаешься, как если бы он и не уходил никуда. Его даже можно не замечать («наш голос почти не слышен»), настолько он жив, можно даже уйти, чтобы иметь возможность оглянуться. Он же, обладая строгостью, даже жесткостью мысли, иронически приглядывался ко многим нынешним теориям, взыскующим легкой жизни. «Человеческий ум виртуозен. Существует один модный сейчас на Руси метод избавления от изначальности мысли (и — бытия) философских систем. Бесчисленные формы *редукционизма*. Мысль обосновывается не по схеме «*causa sui*», но виртуозным “объяснением” — “из другого...” — более ясного, понятного и подручного: из онтологии тела, из пра-языковых архетипов, из фразеологизмов обыденного языка. Несколько умелых фокусов, и... *произведение* разомкнуто, сведено к *тексту*, а дальше — цепочкой знаков, значений и символов достигается вожеленное: отказ от неповторимого единственного смысла. Вот и возможен вздох облегчения, — преодолены (!) трудности философского бытия, — свобода воли и ответственность за начало вещей. Как хорошо! Как легко!»⁴⁷.

⁴⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 101.

⁴⁷ Библер В.С. Быть философом // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 79.

Как действительно хорошо и легко! Отделаться от власти произведения и остаться наедине с собой. Ведь быть собой — один из принципов логики диалога культур, быть собой без всякой опоры на авторитет, будь это сам автор, и все начать с начала, без *культы* произведения, без *культы* культуры. И только осознав трагизм и ужас одиночества приступить к... творению? скольжению в полное небытие? к жизни, где мне не надо постоянно держать ответ? к любованию мудростью? Разве не является идеологизмом та постоянная жажда ответственности частного лица за начала бытия? Ведь вот любопытно. Быть философом мучительно трудно, а без отстранения от самого себя невозможно. Августин говорил о муке выхода из себя и возвращения в себя с исповеданием увиденного вне себя строго философским языком. Вопрос в том и состоит, что это такое — «себя», «собой», «о себе»? Совпадает ли оно с нашим мыслящим Я? Ведь выйти из себя способно только мыслящее Я (о том писал еще Августин), а если Я вышло из себя, то владею ли я собой? А если не владею, то что это — я? Не является ли эта «особь» главным вопросом философии, а вовсе не культура? Ибо если я не пойму себя как «себя» со всеми моими маразмами и бессознательными прыжками и ужимками, я не могу и мечтать о себе, и тогда даже уговоры, вроде «не мечтайте о себе», не нужны.

Сейчас у нас не диалог, а торговые, обменные отношения, да и просто торговля, под которой понимается купля-продажа не только вещей, но и мыслей. Отличие торговли от диалога в том, что здесь нет равноправия: каждый ищет выгоду, отсутствующую в помыслах диалогизирующих субъектов. В лучшем случае достигается консенсус, который через день может быть нарушен. Диалог, конечно, никуда не исчез. Но возникший и явившийся вовне в тоталитарных режимах как феномен свободы, он в свободно-демократических ушел в подполье как феномен добровольной ссылки, уступив арену безраздельной власти ничего не значащего языка, но ни йоты не уступив в строгости мысли и пробивая себе дорогу.

ЛИНА БОРИСОВНА ТУМАНОВА И ВЛАСТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Материалы к биографии

Лина Борисовна Туманова (1 марта 1936 – 16 апреля 1985) не дожила и до пятидесяти. Эта, как сказал на ее поминках В.С.Библер, выдающаяся женщина, была философом, для которого философия и жизнь были нераздельны. Она умерла дома, от рака после недолговременного (двухмесячного) пребывания в Лефортовской тюрьме, куда она попала за диссидентскую деятельность, участвуя своими личными силами в правозащитном движении. Я употребила слово «личными» потому, что она не была функционером этого движения. Не выполняла то, что принято называть «заданиями». Более того, постоянно подчеркивала эту свою *личную* деятельность. Я помню, как она, через некоторое время после отправки письма в защиту А.Д.Сахарова на одну из зарубежных радиостанций, больная (болело сердце, болели ноги), притащилась ко мне в Бибирево (по тем временам – в даль дальнюю) и долго возмущалась двумя активными диссидентками-пенсионерками, которые в дождливую погоду водили ее вокруг какого-то сквера и убеждали, что своими спонтанными, т.е. кем-то не одобренными, поступками она мешает общему делу. Одна из них после смерти Лины пыталась отцеживать желающих с ней проститься, зорко вглядываясь в лица – свой или кэжэбэшник. Результат был плачевным, ибо один из последних, не опознанный, попал-таки на поминки, произносил речь в Линину память. Но потом, когда все, встав из-за стола, сплотились в

группки, он сидел один. Это показалось мне странным, и я спросила, с кем он пришел. Сначала он врал, а потом признался. Его признание всех нас словно высветило. Юра Карабчиевский, еще не именитый на всю страну, но известный всем «своим» писатель, автор «Воскресения Маяковского», «Путешествия в Армению» (мы стояли с ним уже в дверях, собираясь уходить), надвинул на глаза кепку и пошел выяснять отношения. Кто-то кричал: обыскать его, обыскать! Я сказала: вот вы и обыщите, хотя, кажется, мы от них тем и отличаемся, что обыскивать не умеем. Борис Альтшулер кратко, перекрывая шум, обрубил: «Прекратить!»

То, что я сейчас предлагаю, — намеренно и осознанно не является анализом творчества Лины Борисовны¹, даже не полная ее биография — это разрозненные записи, которые я вела для памяти и в то время, когда она была еще жива, и некоторое время после ее смерти. Но это попытка показать то, как и в каком контексте исполняется судьба человека, *рискнувшего однажды назвать себя философом и занимавшегося этим делом, не заботясь о том, создает ли она нечто новое, выходящее из рамок старого, однако прекрасно понимая, что твое и только твое слово всегда уже есть новое.*

Как философ, она была ближайшим сотрудником Библера. Я специально не употребляю слов «сподвижник», «коллега», потому что она была именно тем, кто взял на себя труд опробовать идею диалога культур, столкнуть ее с философиями Кассирера, Сартра (она была одной из немногих, кто анализировал их идеи), системами Канта, Гегеля (защищала в МГУ диссертацию по Гегелю), Лейбница — в книге «Спор логических начал»², который был посвящен ее памяти, и в нескольких фрагментах о началах логики и проблеме логических лакун, опубликованных в ежегоднике «Архэ»³. В споре логических начал

¹ О Л.Б.Тумановой см.: *Библер В.С.* Лина Туманова — человек и философ // Человек. 1989. № 5. В этом же и следующем номерах журнала помещена статья Л.Б.Тумановой «Стиль. Стиль поведения. Стилизация».

² См.: Спор логических начал /Отв. ред. С.С.Неретина. М., 1989.

³ Архэ: Ежегодник культурологического семинара. Вып. 1. Кемерово, 1993. С. 71—112.

она взяла на себя роль Лейбница, оспаривавшего идеи Спинозы, роль которого исполнял Библер, и это был самый сосредоточенный спор в этом споре.

С самого начала ее интересовало, что значит та внешняя причина, которая определяет вещь к существованию определенным образом. При допущении в качестве внешней причины другой сотворенной вещи можно или уйти в дурную бесконечность, превосходящую мир конечных вещей, или любая сотворенная вещь должна упереться в первоначальную, т.е. несотворенную, вещь. Представляя себе параллельное существование несотворенной вещи и сотворенных вещей, можно вполне резонно представить себе и то, что несотворенная вещь ограничивается действием только на себя (старый платоновский ход), соответственно, это действие никак не может определить к существованию не только вечные и бесконечные вещи, но не может образовать и сотворенное⁴.

И этого хода мысли Лейбница, критикующего мысль Спинозы, а на деле втягивающего в себя *все* существование философии, следовало, однако, и то, что не только могут измениться причины воздействия одних внешних вещей на другие, но и сами вещи могут приобрести иной статус и влияние на другие вещи — рассуждение, верное при признании однородности вещей, т.е. при возможности их подведения под общий род. Гораздо серьезнее, когда вещь определяется «не сходной вещью, а вещью несходной», когда «определить не значит найти общий род для нескольких вещей, но означает определить вещь по ее индивидуальной природе»⁵.

Разумеется, это иной подход к самому существованию, соответственно, качеству жизни. И хотя оба хода осмыслены в XVII в., они оказались столкнуты в веке XX, для которого принцип индивидуации и персонализации оказался настолько важным, что при разрешении его иногда сдавали исследовательские нервы. Это прежде всего относится к российскому XX веку.

Само философствование, впрочем, иногда нарочито (по принципу: у вас свое, а у нас свое), касалось именно и только философствования, чаще всего происходившего в рамках ис-

⁴ Спор логических начал. С. 18–19.

⁵ Там же. С. 21.

тории философии. Диалоги и беседы, а они чаще всего проходили на домашних семинарах сложившихся групп, можно представить по той же публикации Л.Б. Тумановой в первом выпуске «Архэ», ибо в нем ее размышления представлены в трех формах: в целостном изложении, в форме письма к другу-философу и в форме вопросов к самой себе⁶. И Лина Борисовна хотела продолжать эту, повторю, внутреннюю, необходимую для нее, работу, не рассчитанную на публикацию, хотя и предполагающую ее возможность. Однако, как написал Библер, в разгар работы «нить наших диалогов была резко разорвана; в философскую фабулу грубо вмешалась беспощадная и тупая Злоба политической жизни». Работая одновременно над мыслями Лейбница и в «Хронике Самиздата», в Хельсинкском движении за права человека, Лина была арестована⁷.

Как писал Библер, «быть философом в нашей стране — в России... — это жизнь, действительно странная, необычная, трагическая, в каком-то смысле почти подозрительная, и — почти смешная»⁸. И действительно так: было странно узнавать, что некоторых людей, посещавших наш семинар, приглашали в КГБ, интересуясь, чем это мы там занимаемся. Считалось, что собираться вместе можно только, если задумал что-то криминальное, а что можно делать доклады, обсуждать какого-то Спинозу, Лейбница, предполагать мышление как творчество — смешно и верится с трудом. Но и действительно подозрительно, если учесть, что «каждый философ как бы заново открывает бесконечно возможное бытие мира, возвращает его к началу, берет на себя ответственность за это начало». За какое такое начало, если все уже стало и запущено? А уж если это начало «в зазоре (в ничто...) между началом мысли и началом бытия»⁹, то ситуация из подозрительной перерастает в чуть ли совершившийся акт насилия.

⁶ См.: Архэ. Вып. 1. С. 71.

⁷ О некоторых перипетиях, в том числе связанных с ее арестом, я написала в книге «Точки на зрении» (СПб., 2005) в главе «История с методологией истории, или Конец истории».

⁸ Библер В.С. Быть философом... // Архэ. Вып. 2. Кемерово, 1996. С. 11.

⁹ Там же.

Странный Библер, сам ставивший философии вполне советский диагноз: «Где-то, если чуточку перейти грань, то это нечто переходящее в шизофрению, в манию величия!» Правда, далее он предостерегает и выписывает от этого рецепт: «Поэтому для философа исключительно важно сохранять глубокую иронию по отношению к самому себе и своему делу». И через многоточие: «...И — к своему миру»¹⁰.

К какому, однако, миру? — следовал вопрос вовсе не из философского круга — внимание КГБ к нашей группе (и к другим похожим) было не случайно. И хотя написал это Библер в 1996 г., но думал-то так всегда. Всегда думал, что философ не отказывается «от ощущения, что он действительно актуализирует какую-то, никем другим не актуализированную возможность всеобщего вечного бытия. Платон ли это, Аристотель ли это, Хайдеггер ли это — каждый создает свою философию — одну на все времена, начинает свой неповторимый мир»¹¹. И в этом смысле философ — Демиург, всегда «надменен и одинок».

Сейчас можно соглашаться или оспаривать убежденность Библиера в том, что философ создает свою всеобщность (в этом убеждении, впрочем, он не одинок), «беря на себя ответственность не просто за речь, но за *обратный пробег* “до первого человека”»¹². Последнее вряд ли возможно — тот, кто составлял собственную генеалогию, т.е. совершает в некотором роде тот самый *обратный пробег*, знает, что его древо так обрастает ветвями, что до первого человека не добраться, если только ты искусственно не выстроишь некую цепочку, отсекая ненужное. Философ действительно может творить первое слово, но не обязательно в ряду с другим философом, с таким, скажем, который не считает словесные практики философским делом, так что он и не услышит обращенные к нему слова. Ответ возможен самому неведомому и неопределенному бытию, невнятный гул которого только и можно услышать. Тогда и становишься философом, когда ставишь себя на «последнюю грань» между собою и невесть чем.

¹⁰ Библер В.С. Быть философом... // Архэ. Вып. 2. Кемерово, 1996. С. 11–12.

¹¹ Там же. С. 12.

¹² Ср.: Библер В.С. Там же. С. 13.

Если эта грань между человеком и человеком, т.е. между разными философиями, «философией во множественном числе», как иногда говорят (а когда было иначе? — только у кого-то была претензия на одну-единственную всеобщность, а другой осознавал себя *в их ряду*), то мы не выходим за рамки мира, т.е. находимся «только», как писала Л.Б.Туманова, в мире конечных вещей.

Если же философ действительно «одинок и надменен», то он находится в ситуации не понятия чего-то, каким бы живым ни было это понятие, а в состоянии *зачатия*, «схватывания» способных к актуализации возможностей и бытия и мышления, ибо, совершив первый акт творения мира, интенционально содержащего все его возможности, философ тем не менее не знает, каков будет результат творения, поскольку находится в неструктурированном месте, в месте не-связности и бес-связности, где связь, если и есть, то посредством отсутствия связности. Здесь возможна только нередуцируемая сингулярность не идеального, а чисто функционального присутствия. Как говорил Гегель, на которого ссылается Л.Б.Туманова в «Начале логики», при этом не нужно в начало даже вводить «понятие», в начале есть только *риск* начинания. И если начало действительно, как пишет Л.Б.Туманова, есть «пункт вечного возвращения» через «опустошение мысли от содержания», в результате которого только и создается возможность для *обоснования*, то зачатие как раз и допускает возможность парадоксального брожения, коловорота бытия-без-понятия в понятие бытия и бытие понятия. Самое трудное в *начале* — именно постижение акта их взаимопроникновения, совершение процесса их внутреннего взаимного притяжения, стремления друг к другу, той *астю*, без которого ни о бытии, ни о понятии, ни об их взаимообосновании не было бы возможности говорить и которая никак не вытекает ни из какого бы то ни было понятия или построения. Этой точке еще только предстоит зафиксироваться, чтобы дать существование всему тому, что она собою осуществила. Разумеется (прав Гегель), это не понятие, даже не понятие понятия, это аналитическая граница, делающая возможным любое последующее вводимое соизмерение. В любом случае это акт полной свободы, за которым все остальное — вторичные акты.

И даже если обсуждать с другими философами все возможные формы этого мира, сам факт такого личностного обсуждения приведет к тому, что создаваемый этим философом мир будет иным, будет принадлежать ему не более, чем другим обсуждавшим, если это обсуждение всерьез, вживе, *налично*, а не только с авторами произведений (будь то сам Платон или Аристотель), если это всеобщий мир. Личностное обсуждение ведет к произведению (вот сейчас рождающемуся) из личного становящегося безличным в силу всеобщности, повторим, создающегося мира, не принадлежащему философу, начавшему обсуждение, хотя бы под ним стояла его подпись, и он навек обречен остаться одиночкой, вновь и вновь пытающимся произвести новое слово в надежде предугадать, как оно отзовется. Мир будет произрастать «за» его спиной. Все личностные перипетии, необходимые для правильности его созидания, спрячутся в складках этой вновь создаваемой вещи или и — того хуже — будут отброшены как ее строительные леса. Безусловно, и Аристотель, и Платон, и Фома Аквинский «всей своей философией» будут отвечать на философии друг друга. Но нельзя ли поставить вопрос так: если они будут отвечать всей своей философией, в диалоге находя «все новые и новые аргументы в *своей* уникальной актуализации бесконечно-возможного мира», то не становится ли от этого их (каждого) философия другой, будучи определенной другими (см. размышления Л.Б.Тумановой), несходными вещами? И если, скажем, философия Платона становится другой в ответ на вопросы Прокла, то какие у нее отношения с временем? Не окажется ли в таком случае диалог помещенным в некую условную синхронию, делающую излишним вообще разговор об истории да и о культуре? Сама философия явлена через философов, но это не значит, что ее лицо изменчиво. Лицо имеют философы, а философия — делая усилие задать новый вопрос, требующий нового ответа, т.е. нового лица, — не остается ли она «неопределенным постоянным»?

Два модуса жизни Лины Борисовны Тумановой — спокойное философствование, как бы не оглядывающееся на политическую ситуацию, и жесткое следование этическим принципам, заставившее ее включиться в политическую ситуацию, — не являются ли эти модусы на деле результатом заглядывания за

край идеи культуры как диалога, что позволило ей предположить «бесконечное бытие» не просто «*произведением*» культуры¹³ (хотя бы и als ob), всегда обладающим конечностью и временностью, но бесконечное бытие, *явленное* в таковом произведении, давшее о себе знать в таком произведении и не являющееся таким произведением. Один пример из ее жизни позволяет сделать такое предположение.

Когда мы узнали, что Лину освободили до суда, то один из тех, кто отстаивал идею бытия как произведения, безусловно и бесконечно обрадованный самим этим фактом, все же сказал, что Лина не выполнила своего предназначения, хотя сама Лина заново активно включилась в новый ритм своего существования, как если бы понимала, что её собственное существование не тождественно существованию ради определенной цели, которую можно видоизменить, собою являя доказательство бытия, которое «больше» конкретных исторических обстоятельств.

Ее (лейбницев!) вопрос к Библеру (Спинозе) ведь и состоял в том, как возможна та непростительная легкость, с какой утверждается истина существования вещи на основе удостоверения этого существования умом. «Для немысленной вещи, вещи, существующей вне мышления, говорю я, ее сущность не включает в себе существования, т.е. из ее сущности я не могу заключить о ее существовании, Речь идет, конечно, о том способе, которым мышление мыслит немысленную (вне мысли существующую) вещь. И я говорю, что ее сущность и ее существование принципиально нетождественны, поэтому, определяя ее сущность, я (мысль) не определяю условий ее существования. Или иначе, определяя условия ее существования, ее бытие, я не отождествляю их с ее сущностью»¹⁴. Я могу сделать лишь одно: «необходимо так определить бытие, чтобы ...оно полностью вмещалось в мышление, не производя в нем разрушений, т.е. без того, чтобы идея и идеал оказались в состоянии несовместимого соотношения»¹⁵. Если же признать, что причина существования вещи ей имманентна, то именно «она сама

¹³ См.: *Библер В.С.* Быть философом... С. 17.

¹⁴ Спор логических начал. С. 127.

¹⁵ Там же. С. 127.

есть причина своих состояний (модусов) и в ее власти начинать и прерывать свое состояние»¹⁶. И если это так, то не внешняя причина создала условия для дисбаланса мыслей и их воплощения для Лины Борисовны Тумановой, а она сама так распорядилась своей жизнью, чтобы привести в соответствие свои идеи и идеат. Возможно, этим объясняются ее абсолютное бесстрашие, ее полное самообладание, позволившее ей за несколько дней до смерти, ослабленной, но не потухшей, сделать доклад о рефлексии в философии Гегеля.

Я рискнула опубликовать свои заметки о Лине, не только потому, что время не ждет и не жаждет остановить еще одно мгновение на судьбе этого человека. Хотя судьба Лины — это и моя личная судьба, и судьба нашего поколения, так или иначе связанного с теми событиями, в водоворот которых попала Лина. После её смерти мы собрали её статьи, решив издать отдельной книгой, перепечатали, один экземпляр отправили (нам сказали, что отправили) на Запад вполне конкретному человеку, сейчас уже покойному, но книга не вышла. При советской власти о публикации речи быть не могло. Во время перестройки некоторое время было недосуг. Возможно, сейчас настало время и скоро ее книга увидит свет.

Мне хотелось на примере ее жизни показать, как жизнь обыкновенного человека (окончила школу, институт, работала) на глазах превращалась в жизнь философа, одним из первых в советское время начавшего продумывать проблему начала и проблему логических лакун. Работы «Начало логики» и «Логические лакуны (опыт определения)» были опубликованы после ее смерти в первом выпуске ежегодника культурологического семинара «Архэ», они словно бы в нем и застряли. В онлайн-журнале «Vox» мы перепубликовали эти работы, свидетельствуя нашу в ней нужду.

Я ничего не изменяю в тех старых записях, относящихся ко времени до и после 4 июля 1984 г. (Лину арестовали в день рождения Библера), когда я ожидала разговора с ее следователем и продумывала, что я могу сказать о ней. Публикуя эти записи, я выступаю и с провокационной целью, желая вызвать воспоми-

¹⁶ Спор логических начал. С. 131.

нения других людей, которые, не исключено, окажутся более ценными. Главное, однако, другое: попытаться представить некий конкретный образ или, скорее, статус ныне заболтанного и часто ошельмованного понятия «интеллигент», который, может быть, «прописывается» во всех смыслах этого слова не только в рефлексивных опытах, но в опыте самой жизни, связанной с местом пребывания. Старая аристотелевская категория места, которую настолько любил средневековый учитель Иоанн Скот Эриугена, что именно с нею связывал саму возможность определения, в 70–80-е гг. XX в. стала чрезвычайно актуальна во всех отношениях: речь шла о *местожительстве*, которого в условиях идеологических репрессий ты мог лишиться в своей стране, будучи вынужден или поменять его, скажем, на тюремную камеру, как в данном случае с Линой, или на другую страну, что в обеих ситуациях вело к полной смене образа жизни, к особой резкости, предельной выраженности мотивов поступков и поведения не только тех, кто выбрал струнную дорогу правильности, но и тех, кто хотел соблюсти праведность в выборе окольных путей.

Я могу предложить проанализировать вот какую коллизию, хотя она, правда, лишь на первый взгляд, может показаться не столь значимой в ряду громких дел Шестидесятых – Восемидесятых годов. Однако именно эта коллизия сыграла важную роль в сломе дисциплинарного единства индивидуальности и институции. Коллизия эта такова. Что должен делать человек, волею судьбы ставший твоим начальником, если перед ним поставили дилемму: выгнать с работы по идеологическим причинам г-на N или закрыть полностью то подразделение, которое ты возглавляешь, оставив без работы множество ни в чем не повинных людей? Этот начальник может молча разделять твои взгляды. Ну а если не разделяет? Нельзя же, если ты, считающий себя интеллигентом, а в то время считалось, что ты должен быть таковым, т.е. готовым, по словам Вольтера, положить жизнь за то, чтобы другой мог высказывать свои взгляды, требовать от него единомыслия? И как либеральный человек должен относиться к власти, требующей от него такого выбора? Идти на собственное заклятие? Соглашаться?

Вопросы, скажем прямо, не из легких, особенно если учесть их наличие и настоятельную повседневную настойчивость, при которой человек в то время мог сломаться. Тут словами «это не порядочно» не обойтись, а если обойтись, то зазора, разноцветья между черным и белым не будет. Не случайно в те годы часто говорили, что «мы» — то же, что «они» только с другим знаком. Результатом такого давления со стороны власти было превращение руководителя определенной исследовательской программы, выполняемой группой специалистов, в инструмент власти, делавшей его не заинтересованным в корректном и добросовестном выполнении этой программы. Тем самым разрушалась научная этика, утрачивался профессионализм, не говоря уже об общечеловеческой системе оценок мотивов и поступков. Понятия «требуемого» и «должного» как нравственного закона разошлись. Сейчас вопрос о возможности нового единства в условиях формирования новой социальной, научно-образовательной, философской практики, в условиях всесторонних внешних и внутренних конфликтов требует детального и тщательного обсуждения.

В Шестидесятые — Восьмидесятые годы XX в. существовало, по крайней мере, два вида аутсайдерства. К одному относились так называемые «профессионалы» и «считавшие себя профессионалами»: первые занимались своим делом вопреки попыткам идеологического вмешательства в них, считая для себя невозможным не только прямое сотрудничество с властью, но и ее идеологическое обеспечение, вторые под предлогом невозможности деятельности или переквалифицировались, или профанировали деятельность, а то и попросту ничего не делали. Это были своего рода теоретики свободы, но если первые (меньшинство) сохранили свои профессиональные способности и навыки, то вторые (большинство) не только их утратили, но оказали медвежью услугу обществу в целом, сотворив образец негативных мотиваций недеятельности под маской аутсайдерства.

Другой вид — люди, открыто выступавшие против власти. Эта группа, в свою очередь, делилась надвое: 1) чувствовавшие экзистенциальный разлад между требованиями власти и нуждами собственной жизни и 2) те, для кого теоретические требования необходимо совпадали с практическим их осуществле-

нием. Граница между обеими группами была зыбкой. Людей с «чистой» устремленностью к свободе, в этом смысле волонтаристов, было не так уж много. Как правило, все хотели найти приемлемое обоснование этому своему стремлению. Его находили не только в религии и науке, но и в магических и мистических системах. Не исключено, что довольно высокий уровень образования этого времени в России стимулировался желанием осознать это свое стремление, которое не удовлетворялось существовавшими институциями. Это имел в виду Библер, говоря, что в результате рискованной, стоящей на какой-то последней грани «полной беззащитности», «полной надменности и — усмешки в свой адрес» быть философом было необходимо, «причем необходимо — не только философу по специальности, но — каждому человеку: в наше время, в нашей стране, быть может, более, чем когда-либо!»¹⁷.

Но среди тех и других было еще одно внутреннее деление. Были те, кто желал оставаться в рамках существующего порядка, совершенствуя его (это в основном были старые «комсомольские лидеры», к которым примыкали (разумеется, не организационно) старые большевики и ближайшие к ним поколения). Среди них многие были членами КПСС, тяжело и долго расстававшиеся с иллюзиями. Были и те, кто изначально отрицал советский строй, воспринимая его как позор. Но ни те, ни другие не представляли себе иного строя: идеологическая пропаганда сделала свое дело — почти все полагали, что социализм если и не вечен, то долговременен, потому одни желали его усовершенствовать, другие сменить страну пребывания.

Многие были членами КПСС, но и самый беспартийный интеллигент часто действовал по старым партобразцам. Самоопределяемость и само-деятельность входили, однако, не только в лексикон (с этим на словах соглашались и те, кто практически это отрицал), но и в практику повседневной жизни. Тот шквал возмущения против политики КПСС, который возник в конце Восьмидесятых, свидетельствовал о том, что во внешне безмолвствующем народе бушевал пожар. И это уже не был русский бунт, бессмысленный и беспощадный. Чтобы мог состо-

¹⁷ Библер В.С. Быть философом... С. 12.

яться такой человек, как Лина Туманова (как самодействующее и самодетерминированное лицо) *уже* должно было быть некое либеральное общественное сознание, услышавшее те *правильные, т.е. правовые* требования бытия как такового. Этим, вероятно, объясняется и относительно легкая сдача позиций КПСС в Восьмидесятые: был ее полный провал.

Есть много причин, заставляющих поэпизодно вспоминать не столь уж давнее философское одиночество людей, выталкиваемых из жизни (из страны, из родного языкового пространства, из мировой философии, даже из философского общения внутри страны — не так давно я прочитала в Интернете материалы некоего семинара, где о нашей группе говорилось как о малоизвестной). Одна — на поверхности. И она заключается в следующем: события последнего года показывают, что не столь уж состарилась память о тоталитарной эпохе, что пиар вполне способен восстановить картины всеобщей хоровой здравницы, фанатичного желания единодержавия, единодушия и единокандидатствования. Более того: прежней осталась лексика, а это значит: внутренних изменений мало. Маленький пример: люди, все-речь желающие политических, социальных и прочих изменений в стране, говорят чаще не об изменениях в стране, а об изменениях в государстве. Их не шокирует термин «государство», равный «царству» (сказки как правило начинаются: «В некотором царстве, в некотором государстве»), а потому не шокирует и оксюморон «демократическое государство», что-то из этих двух слов делающее недейственным. Еще раз повторю: это маленький пример, однако ведущий к мысли, что либо слово — это пустой звук, либо недра нашей ментальности не изменились, обволоклась новыми представлениями лишь поверхность.

Не желавшие государственности, т.е. монархичности как формы правления, люди, составлявшие с Линой Борисовной одну когорту, обращались к Западу. Они поступали так же, как в свое время новгородцы, призвавшие варягов. Это призвание, многократное на теперь ставшей нашей территории, имело свои последствия, выразившиеся в резком разделении власти и народа: власть у тех, кто в ней, народ или без власти, или подчиняется ей. Мы в прежние годы спрашивали создателей «Памяти», «Голубой книги», «Белой» книг, где их можно взять и по-

читать. Иногда их давали на ночь, чаще же люди, боявшиеся доносов, неопределенно разводили руками, говорили нечто неопределенное и показывали в сторону: там-де. Читали избранные, которых оказывалось немало, но тех, которые могли кого-то разбудить, было гораздо больше. В результате такой жестко конспиративной деятельности, продолжавшейся испокон веку, отсутствует если не потребность в правоспособности, то в знании права и правовых процедур, этим мало кто озабочен. Понятие собственности не определено до сих пор, но не как в римском праве, где оно не определялось как всем понятное во избежание неверного истолкования, а потому что собственность почти все время и была только государственной, т.е. царевой, и расставаться с ней трудно, потому ее то и дело отбирают. В этом смысле, в смысле неосознанной практики призвания варягов, диссидентство было важным уроком. И вовсе не случайно, что первые демократические выборы в Думу в 1989 г. не принесли успеха. Попав во власть, люди стали или действовать по-варяжски, как и встарь, спуская законы сверху на маловспаханную почву, или спешили уйти из нее на профессорские должности в другие страны либо снова в народ, удивляясь, что он или безмолвствует, или рукоплещет, поскольку терминологическая правовая система не в ладу с «открытым естественным языком». В.В.Бибихин, первый, кто попытался понять отличие способов жизни европейских Запада и Востока, писал, что «определение понятий права, имущества, вины выносит систему права из рабочего режима в область интеллектуального выяснения, делает право не естественным образом жизни, а инструментом для особых нужд»¹⁸. Когда мы сейчас пытаемся пристегнуть себя то к Западу, то к Востоку, мы опять же поступаем подобно тем новгородцам, призвавшим варягов, даже не пытаясь выяснить свою самость.

Другое. Случай с сектором истории методологии, само его мужественное собрание в Институте истории в 1964 г. и отстаивание показали силу внутренней коммуникации, не обращенной вовне. В работе «История с методологией истории» я писала, как долго Гефтер сопротивлялся связям с зарубежьем. В этом смысле он и Лина Борисовна представляли как бы две

¹⁸ Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 254.

ярко выраженные противоположные тенденции. Провалившаяся попытка Гефтера мне кажется не менее эффективной, чем требования открытого общества; его приходы во власть (советником Ельцина) и уходы (хлопанье дверью) не столько демонстративны, хотя это входило в его характер, сколько испытывали степень возможного перевода государственного образа правления в естественно-народный или с опорой на народ.

В исходном замысле моей книги «Точки на зрении», слабо артикулированном в ней вследствие еще недостаточной продуманности этого хода, лежало именно такое двойственное отношение к обществу того времени, ничего общего не имеющего с «неартикулированным страхом», который в чем-то обнаружила О.Тимофеева, рецензируя эту мою книгу. О.Тимофеева высказывает, как она это называет, «гипотезу», что у людей того времени был некий страх, и этот страх «начинает формировать... особый тип непрямого высказывания, сталкиваясь с которым», она «всякий раз испытывает недоумение».

В качестве примера «непрямого высказывания» она приводит фрагмент, где речь идет о том, что лично мне не было дела до готовившейся в секторе книги «Ленин и проблемы истории классов и классовой борьбы», но у людей другого склада рождалась надежда на возможность с помощью этой книги спрямить линию между тиранией и мудростью истории, что объяснило бы их тревоги или оправдало нескладную жизнь, их боль за судьбу науки, решать которую призваны были в советское время не ученые, а политиканы, как считал, например, историк С.С.Дмитриев (фамилия названа). В этом фрагменте речь шла о моей собственной личной боли, когда я узнала, что Гефтер, которого я привыкла считать борцом за лучшее будущее человечества (пишу сейчас нарочито однозначно) был одним из организаторов борьбы с космополитами, начавшейся не с унижения, а потом и устранения евреев, а с унижения и возможного устранения с научной дороги русских. И дело было не в евреях или русских, а во всеобщем унижении людей властью и властным политиканством. О.Тимофеева считает, что в этом — очень прозрачном — фрагменте много, на её взгляд, непрозрачных намеков и аллюзий, уклончивое или обрывочное письмо — «след событий, слишком безнадежно стертых», более того, что

такой язык — это «свидетельство эпохи, когда запрет на какое-либо простое, однозначное и законченное (то есть потенциально «ошибочное») высказывание стал следствием уже не внешней, а внутренней цензуры (интериоризация власти), оставляющей действительный предмет мысли далеко за пределами языка»¹⁹. Я не стала бы говорить, что предмет *мысли* вообще-то говоря всегда находится за пределами *языка*, а след эпохи «космополитов безродных» не только не стерт безнадежно, но даже и не осмыслен в достаточной степени. Стилистические, т.е. внутренние, особенности приведенного фрагмента, с которыми можно соглашаться или не соглашаться, хотя его содержание предельно ясно, стали для О.Тимофеевой не предметом анализа *моего* письма, а оселком для выражения *её* собственных гипотез.

Нет никакого неартикулированного страха (страхи, разумеется, были, но не того свойства), мало того: запрета на однозначное не было никогда, напротив: все амбивалентное (слово из тогдашнего тезауруса) пытались свести к однозначному. Причина непонимания текста О.Тимофеевой не теоретическая, хотя делается попытка представить дело именно так, а только и чисто вкусовая.

Но есть и действительная причина непонимания друг друга разными поколениями, она скорее всего лежит в смене способов и образов жизни, что было всегда во время *анархии, декаданса, революции и разного рода войн*, т.е. во время *четырех диагностированных* в свое время О.Розенштоком-Хюсси *болезней*, угрожающих обществу, которые мы только что пережили, если пережили и о чем я писала выше. Эти болезни Розеншток-Хюсси, повторю, относит не к опыту перемен, а к опыту катастроф, в которых человек учится выживать и время которых — это время отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Во время выздоровления рождаются новые *стили речи*, которые задают иные направления, а для этого нужна и иная грамматика. Желание грамматики, а именно о том речь у О.Тимофеевой, можно объяснить тоской по единодушию, поскольку опыт мира интерпретируется как едино-

¹⁹ Тимофеева Оксана. Монолог, обращенный к смерти // Новое лит. обозрение. 2006. № 77 (1). С. 424.

душное принятие изменений, связанных с временем, синхронизирующих идеи, мысли, поступки, деяния людей разного времени. Не случайно в тексте рецензии столь часто встречается выражение «я и мои друзья»²⁰.

Ссылаясь на Розенштока-Хюсси, я отнюдь не отождествляю себя с ним. Я лишь обнаруживаю доказательный и показательный способ понимания языкового слома (возможны и другие) вместо введения в данном случае неартикулированных гипотез о нелепых страхах и защитных функциях внутренних органов, выраженных в намеках и аллюзиях, хотя куда ж без них в тоталитарной системе.

С нею же связано и, на взгляд О.Тимофеевой, гипертрофирование элемента «личного» в личности, что она связывает с «пренебрежением к социальным контекстам» (хотя чем же я занималась, как не социальным контекстом, в работе по методологии истории, судьба которой, по словам О.Тимофеевой, «в полной мере выражает судьбу определенной науки»²¹?) и нежеланием иметь что-то «общее с государством, с властью, с “политикой”» как синонимом власти, идеологии²², хотя люди, да и я сама, вступали в отношения именно с властью, когда писали письма заключенным по политическим статьям, ходили на вызовы в прокуратуру, писали письма в защиту несправедливо отверженных, оставались без работы — все это детально описано в книге. Не заметить этого мог действительно человек интеллектуально очень молодой. И — в то же время в книге действительно артикулировано желание не иметь ничего общего с государством. Думаю так и сейчас, понимая под госу-

²⁰ О необходимости грамматики свидетельствует и утрата элементарных представлений о том, как сопоставляются понятия. Вряд ли оценка моих мыслей как «эксцентричных» может соседствовать с оценкой «кропотливое исследование», вряд ли диалог, если это не болтовня, не предполагает твердь, поскольку он обращен на ее поиски, вряд ли работает сообщение относительно высказанной мною в книге мысли о возможности бессмертия через смерть, что киллер может купить себе бессмертие (все это — с. 428), ибо киллер, убивая, всегда рискует сам быть убитым, если даже ему обеспечено «бессмертье по здоровью».

²¹ *Тимофеева Оксана*. Монолог, обращенный к смерти. С. 422.

²² Там же. С. 426.

дарством жестко централизованную тираническую власть, оторванную от народа. В народ-то шли, как и раньше, но не в так называемую власть, ибо между ними (народом и варяжской властью) нет доверительной симпатии. Поразительно, что при желании власть предрержащих смять разницу между собой и Богом интимность, возникающая между народом и властью, начинает принимать форму доверия с риском для жизни. Какая уж тут симпатия! Поразительно и то, что во множестве разговоров с Тумановой никогда не было речи о смене государственного правления. Она передавала разговор В.Ф.Асмуса с А.Ф.Лосевым. Последний спрашивал, надолго ли советская власть. И сам отвечал: «На тысячу лет». В разговорах мелькали термины «варяги», «лишние люди» (что не делает их людьми исхода, как термин «творчество» еще не делает концепцию личности родом из христианства, достаточно прочесть Платона-Аристотеля или, к примеру, Цицерона), но всерьез о смене не говорилось, ибо понималось, что на глубине изменения сейчас вряд ли возможны, разве что на личностном уровне и с «человеческим лицом».

Кстати, О.Тимофеева правильно поняла, что политика понимается «как что-то внешнее, навязанное, как вульгарный спектаклю власть, бесцеремонно вторгающийся в наше почти беззащитное жизненное пространство». Это отвращение к политике О.Тимофеева считает симптоматичным для «некоторых представителей старшего поколения российских интеллектуалов», которые питают такое отвращение «не в ущерб себе»²³. Я не думаю, что подобным высказыванием она хотела оскорбить этих представителей, хотя нехотя оскорбила ту же Лину Туманову, Алика Гинзбурга, Бориса Шрагина, Александра Огурцова... Она считает такое понимание политики «ошибочным», ссылаясь при этом почему-то на не имеющие в данном случае к делу слова Л.Я.Гинзбург «личность сильна только как носительница общественной динамики»²⁴. Мне же такое утверждение кажется не ошибкой, ибо ошибку можно исправить, а непониманием сути дела. Во-первых, общество, пусть и динамичное, не тождественно *нашей* власти, а во-вторых, и во времена

²³ Тимофеева Оксана. Монолог, обращенный к смерти.

²⁴ Там же.

античности философ — не государственный человек. Достаточно прочитать «Апологию Сократа», где Сократ говорит судьям, что его даймоний-внутренний голос «возбращает мне заниматься государственными делами»²⁵. Да и Аристотель, автор афоризма «человек — *полисное* живое существо», сообщает, что узнал он о разного рода политиях не от государственных мужей. Я же сочла нужным рассказать об этой полемике именно в силу настойчивости нынешней необходимости осознать современную политическую ситуацию, не отклоняясь от вопроса, что есть российская власть, в сторону неких общих представлений о ней.

Во всех суждениях О. Тимофеевой и по всем поводам — налет этакого интеллектуального кокетства. Так, с деланным ужасом и округляя глаза она, считая мою книгу «монологом, обращенным к смерти», комментирует историю *немецкого* художника Николаса Самартъидиса, обращающегося своими картинами и переводами к носителям крито-микенского линейного письма А, как эпатажную, а мои записи адресно направленными не «к ней и ее друзьям», а к Абелярю и прочим мертвякам. Насчет «друзей» не знаю, я всегда остерегаюсь говорить от их имени, неровён час, они не согласятся с моим мнением, все же не близнецы, но вот с Абеляром и прочими надо бы поаккуратнее. Если принять, что мысли движутся в *обе стороны* линии (а линия бесконечна), если вопрос открыт со всех сторон, то нет никакой разницы, куда (в какую сторону) он направлен в поисках ответа. Это уже методология, предполагающая, что философия работает с историей как с современностью. Если прошлое вошло в мой опыт мысли, то вряд ли его можно называть просто прошлым. Тут и Платона с его «Парменидом» не грех вспомнить, который полагал, что момент настоящего всегда в вещи, а прошлое находится *между* настоящим и будущим, да и Августина с его настоящим прошедшим, и А.Н. Уайтхеда... Абеляр при этом, может быть, гораздо более насущен, чем иные мои современники. Я не говорю уже о том, что как-то вовсе криво и плоско понята идея смерти. Час смерти — это час рождения индивида. Потому рассуждения о смерти имеют не декадентский смысл, а смысл постижения полно-

²⁵ Платон. Апология Сократа, 31 d.

ты человека, *всей его жизни*. Когда-то в средневековых календарях день смерти человека, признанного святым, записывался как день его рождения, поскольку этот день собирает о нем всё, заставляя вспомнить даже то, что считалось давно забытым. Такова особенность этого невеселого события – о ней свидетельствует обычай поминания и с нею связан такой литературно-исторический жанр как мемуары. Это как раз и позволило вести записи о Лине Борисовне, чтобы не безнадежно стерся след событий.

Итак, повторяю, «я знала Лину с 1968 г. Нас одновременно (Арсеньева, Библера, Туманову и меня) одним приказом зачислили в сектор методологии истории Отдела общих проблем исторического развития Института всеобщей истории АН СССР.

Первое впечатление, ею произведенное, – впечатление покоя. Она не была тихой или неразговорчивой, однако при любой, самой, казалось бы, едкой дискуссии от нее исходил дух спокойствия. Этот покой происходил от ее внутренней основательности. Если вначале она, философ, присматривалась к историкам и на все реагировала *как интересно*, то в конечном счете сумела повернуть ситуацию так, что говорили *как интересно* историки про философию, к которой (для многих она была прежде всего марксистско-ленинская) относились весьма пренебрежительно.

Мы держались вместе после разгона сектора, даже пытались устроиться в какую-то организацию под названием НОТ (научная организация труда) под водительством Побиска Кузнецова, ходили к нему домой на Моховую, договаривались, но я плохо все это себе представляла и в глубине души не верила, что мне это нужно. Я даже не помню, как распался этот план. Потом, через ряд других перипетий, мы устроились разными путями в Институт технической эстетики (ВНИИТЭ), где работали Зинченко, Эрик Григорьевич Юдин и др. Лина, которая незадолго до того защитила в МГУ кандидатскую диссертацию (одним из ее оппонентов была П.П.Гайденко), стала там работать старшим научным сотрудником.

Лина по образованию была экономистом, после окончания школы № 471 она поступила в Финансово-экономический институт, потом познакомилась с философом Тамарой Борисовной Длугач, стала ходить на философские семинары в Медицинский институт, потом к Библеру, куда ее привела Тамара Борисовна, и вскоре стала его ближайшим другом и сподвижником. Потому защита диссертации по философии «легализовала» ее как философа.

В Институте технической эстетики она в основном была связана с журналом «Техническая эстетика» и последовательно отвергала все пошлые и дрянные статьи, поступавшие в этот журнал, — вопреки всей редколлегии, и ее влияние стало весьма заметным.

К этому времени мы уже знали кое-какие произведения М.Фуко. В 1977 г. в редакции научного коммунизма издательства «Прогресс», которой руководил Лен Карпинский, были переведены на русский язык его «Слова и вещи»²⁶. Репрессивные функции власти в кулуарах обсуждались не только на основании прямых действий аппарата подавления, но и философски. Обсуждался и статус идеи влияния. В ходу был термин «агент влияния», этим ярлыком награждались некоторые журналисты-международники. Термины «влияние» и «власть» стали сопоставляться. Разная акцентуация и осмысление такого соотношения обеспечивала одним титул интеллигентов, другим — приспешников строя. Первыми были те, кто влиял на некую ситуацию, не будучи обремененным властью, вторыми — те, кто примыкал к власти. Писатели, становившиеся дворниками (вроде Александра Величанского), или рабочими, как Юрий Карабчиевский, философы, открыто выражавшие свое отношение к советской идеологии, эмигранты (Борис Шрагин, Александр Зиновьев) и «внутренние эмигранты» (Александр Огурцов), чутко реагирующие на все *внутренние* общественные импульсы, имели гораздо больший вес, чем те, кто стоял на страже государства, поскольку, чуткие к внешним угрозам (что составляло суть их профессии, которую они добросовестно исполняли), они не настраивали себя на те тревожные симптомы, из глубины поднимавшиеся в обществе, представителями которого были. Лина была из первых, т.е. слышащих и чувствовавших любой фальшивый звук. Для этого был нужен «абсолютный слух», такое качество сознания и совести, которое действительно безразлично к собственному социальному статусу. Качественные сдвиги такого сознания могут происходить не во время некоего эпохального события, а в любой момент осознания некоего события, значимого лично.

Лина принадлежала к обладателям абсолютного слуха, который интроспективно обладал всей необходимой для ее существования внутренней полнотой. Если бы я не знала, что она — не религиозна, я

²⁶ К моменту выхода книги был уже разогнан старый состав редакции и изгнан из партии Лен Вячеславович Карпинский за попытку представить иной кабинет министров. Между тем в редакции готовились к выходу книги Библера и Петрова, публикация которых в связи с этим не состоялась. Мишель Фуко «успел», и философствующая публика познакомилась с тем, что впоследствии назвали постмодернизмом.

сравнила бы ее позицию с августиновой, который в себе находил Истину-Христа. Она действительно находила ее в себе, и в этом смысле была одиночкой, что в принципе и свойственно интеллигенту.

В то время достаточно острым был вопрос о том, какой должна быть власть? Или: как должно функционировать общество, если эта власть исчезнет? Лина уповала (и многие с ней) на демократию. Постоянно вспоминались слова Черчилля о том, что демократия плоха, очень плоха, но лучше демократии ничего не придумано... Казалось, мы по-прежнему находимся в состоянии вечного возвращения... и что демократия сама в забвении или самозабвении и не последним, возможно, действием будет само-действие одиночек, регулируемое, не исключено, технизированными и машинизированными функционерами, но ни тогда, ни сейчас мы были не в состоянии видеть будущее. Коммунизм, уповавший на это будущее, отрезал в нас, как некий орган тела, саму способность предвидеть нечто иное, чем «город-сад», которым грезили рабочие Кузнецкстроя. Мы оказались перед Ничто и не знали, как быть. Лина активно читала Ницше. Я в таких случаях повторяла слова столяра из «Швейка», которого обвинили в убийстве эрц-герцога и который на все вопросы отвечал однообразно: «Что было, то было, ведь как-нибудь да было, никогда так не было, чтоб никак не было». С ними он пошел на казнь.

Лину дважды увольняли и дважды по суду восстанавливали. Допекли ее тем, что пригрозили лишением премии ее приятельницы. Тогда она пришла к своему заведующему и сказала, что уйдет с работы, если прекратят травлю подруги. Заведующий обрадовался – это был известный психолог <...>. Когда однажды её лучший друг N подал ему руку в ее присутствии, Лина прекратила с N общение. Я мирила их в день своего рождения, не пригласив, кроме них, никого и убеждая, что в наши тяжелые дни, когда нас и так мало... Они молча сидели друг против друга, каждый в своем праве, но все же примирились, хотя заноза оставалась до конца...

После этого Лина несколько лет была без работы, выполняя переводы, делая рефераты и всякую поденщину, пока не устроилась с помощью компетентных органов в реставрационные мастерские Грабаря, где был *разный* народ, который сильно восполнил ее образование.

– Слушай, ты знала, что выражение «ты меня уважаешь» действительно существует? До сих пор думала, что это очень удачная писательская выдумка. А вчера прихожу и слышу, как один наш старикан говорит другому: «Ты меня уважаешь?»

– Иногда мне кажется, что мир, где Шекспир, Гёте, Пушкин – выдумка, это сон грядущий, а настоящий – это мои вечно пьяные товарищи по работе.

Я: А ты их гони.

Она: Я и гоню. Идите, говорю, во храм пить (мастерские располагаются в церкви, которая бесконечно реставрируется снаружи и полностью приспособлена под нужды реставраторов внутри — даже клозеты с умывальниками и сушкой есть). Иногда они уходят. А один однажды назад прибежал и к бригадиру: «Не хочу, — говорит, — вон с той теткой работать. Хоть снимай, не буду. Я пришел во храм и стал пить, а она — увидела меня и давай креститься: свят, свят, свят, и все углы давай крестить, будто я дьявол какой». Бригадир пришел и сказал, что эту бабку уволит. Я партийный человек, говорит, а она на меня порчу наводит».

Однажды я позвонила ей сама, мы поболтали о том о сём. Вдруг Лина прикрыла трубку ладонью и стала держимордовским тоном, который в ней трудно было предположить, отчитывать своего очередного пьяного коллегу: «Вы, — говорит, — очевидно, забыли, что вы на работе и перепутали с нею свой дом. А это не одно и то же, и я не хочу вас покрывать. Извольте быть здесь в положенное время».

Я — по ту сторону трубки — захохотала.

— И ничего смешного, — с той стороны трубки сказала она. — Ведь он сидит на стуле, бригадир приходит, отчитывает его, дотрагивается рукой, а он падает. Бригадир говорит, что будет милицию вызывать, а зачем мне здесь милиция?

Я очнулась. Смешно-то, смешно, но ведь Линку «пасут», а значит — зачем ей милиция?

— А действительно, зачем милиция? — говорю я.

— Проверяют, в каком виде они на работе и на работе ли. У него дом через дорогу, он туда футбол смотреть ходит.

4 июля 1984 г. Страшный день. Библеров день рождения оказался жестоким. Черт-те что лезет в голову. И не лезет не черт-те что. Лина арестована.

Утром мне позвонили. «Вы — такая-то?» «Да», — сказала я. «С вами говорит Валерий Николаевич Мелехин, следователь КГБ. Вы ведь доверенное лицо Лины Борисовны Тумановой? Так вот: сегодня её арестовали, а там осталась кошка. Так вот: жалко кошку, не съездите ли, не заберете ли?» «Ладно, — сказала я. — А как дальше? Как мне узнать о ней?» Он дал мне свой телефон.

Я повесила трубку и позвонила Наташе — «личной» (Линины слова) Лининой подруге. «Поедем, — сказала я, — за кошкой. Линка арестована». Позвонила Евгения Эммануиловна Печуро, которая была у Лины в момент ареста. Подтвердила. Линкина квартира была опе-

чатана. Мы осторожно сняли печать и вошли в квартиру. Кошка, разумеется, выпрыгнула в окно и до сентября где-то шлялась. <...> Кошка выпрыгнула, но впрыгнула милиция: «добрые» соседи позвонили и сообщили, что дверь вскрыта. Я им сказала, что я — доверенное лицо и что мне позволил Милехин. Документы? У меня не было документов, я дала им читательский билет в Ленинку. Они созвонились с Милехиным, и мы вышли вместе с ними.

Юра Карабчиевский, с которым мы дружили, сказал:

— Почему-то нет ощущения трагедии. Ну нет — и все.

— Дурак ты, — сказала его жена, — она давно идет, но ты в ней пока зритель. А ей-то каково?

— Может, и лучше; может, напряжение спало...

Напряжение спало. Напряжение спит.

Следователь через какое-то время поинтересовался, забрала ли я кошку. «Забрала». «Ох, как хорошо! А то у меня душа изболелась; было бы жалко, если бы погибло ни в чем не повинное животное».

В квартиру мы попасть не могли: она оказалась снаружи запечатанной. Я позвонила в ЖЭК — жилищно-эксплуатационную контору, которая стала называться ДЭЗом (как это расшифровывается, я и не выговорю — что-то эксплуатационно-домовое), — сказала, что я — доверенное лицо Л.Б.Тумановой, не могут ли они... Та, что разговаривала со мной, закрыла трубку ладонью и шепнула коллеге: «Это от той, которую компетентные органы... Работала по заданию... Это ж умереть можно...» «Не надо, — сказала я, — не умирайте. Сперва откройте мне квартиру».

Но квартиру мне не открыли, послали в милицию, где милиционер, смотревший на меня с законным любопытством, поинтересовался, почему именно мне Туманова дала генеральную доверенность — родственница я, что ли?

— Очевидно, потому, что она мне доверяет, — устало ответила я.

Я устала потому, что бегала под дождем из ЖЭКа в милицию и обратно. Потом мы с Наташей час стояли — пережидали дождь, долго искали такси и вконец разбитые добрались до дома, чтобы назавтра совокупными усилиями добывать вещи и продукты. С бору по сосенке — кто носки, кто зубной порошок, кто юбку, халат, ветчину. Радовало, однако, то, что Лина, возможно, узнает чьи-то вещи, и это будет ей приветом.

Телефон мой горел: я и не подозревала, сколько людей интересуется, беспокоится, требует, ждет... Звонил Булат Шалвович Окуджава. У него и предлог был: я написала статью о «Путешествии диле-

тантов»²⁷. Через Вяч. Вс. Иванова из Швейцарии передавали лекарства. Сама себе я напоминала Доктора Айболита («Кто говорит?» — «Слон». — «Что вам надо?» — «Шоколада»). Шоколада было нельзя, но можно печенье, помидоры, лимоны. «Не надо маргарина. Мало ли что Линка пишет! Мы же ее знаем. Масло надо!» — кричали одни. «Зачем ей грудинка, да еще вареная?» — недоумевали другие. Но все всё достали.

Обычно мы ходили втроем: Юра Карабчиевский, А.А. и я. Иногда к нам присоединялся кто-то либо из «нашего», профессионального, окружения, либо из диссидентского. Я и не знала, как глубокий проем, в какой подаешь-толкаешь вперед передачу, чтобы вы не смогли дотянуться до приемщика. Но зато мы узнали, в каких магазинах и на сколько недовешивают: весы в Лефортово точнее всего. Один из «наших», рассматривая список допущенных к приему вещей, изумился, что трусы должны быть без резинки. Мы рассмеялись — так вышло напряжение.

После передачи я встретила следователя и передала ему заявление о Лениных болезнях, о необходимости лекарств, связанных с базедовой болезнью, и онкологического обследования. «В ее медкарточке ничего этого нет. Кроме записи, что она была у хирурга, получила назначение на новый прием и не явилась на него». «Но надо же знать этого человека! Она никогда за собой не следила и к врачам ходила, когда припекало. За своей чертовой Муськой она по ночам бегала с температурой 40, эта ее Муська с ума сводила». Глаза следователя расширились и расширились. По дороге домой меня снова разобрал смех: я забыла сказать следователю, что Муська — это кошка. А то появится в его кондуите новое лицо под вполне подходящей кличкой.

29 июля мы с Наташей, Юрой и Степаном Сапеляком, украинским правозащитником, который называл ее мамой, пошли к Лине домой. Что-то мы искали в столе. Степан сразу начал забирать себе книги. Я вышла в кухню. За мной — Юра. «Похоже на мародерство», — не сговариваясь, сказали оба. «Стоп! — сказала я, вернувшись, — книги брать не будем, кроме своих собственных. Иначе заберу библиотеку». «Как? Себе?» — удивилась Наташа. «К себе», — поправила я. До сих пор у меня осталось впечатление, что она подумала — «себе». Но не могла же я ей сказать про мародерство.

²⁷ Она была опубликована в «Красной книге культуры», затем в моей книге «Тропы и концепты» в несколько измененном виде, а тогда обсуждался вопрос о возможности ее публикации в журнале «Дружба народов», и Юрий Семенович Герш показывал ее Булату Шалвовичу.

Что-то странное возникло в наших развинченных головах, особенно после разговора со следователем, когда он сказал, что Лина стала отекает, что ей не давали тиреоидин, да по 6 таблеток и не будут давать и что она хочет прогулок...

Лино отсутствие смотрело со стен, с буфета, с полок, балкона, со стола. Взгляд почему-то на нем задерживается. Сперва даже не понимаю, почему. Потом вдруг выплывает непонятное: «СВЕТА!»

Это «Света» наезжало крупным планом. Я оцепенела. Потом глаза заскользили: «Света! На столе будет лежать продолжение перевода и Уайтхед».

Отовсюду изгнанная Лина подрабатывала рефератами, которые она писала для ИНИОНа и которые за нее подписывали ее друзья, писала диссертации для тех, кто не мог ее написать, или делала переводы.

Примерно за год до ареста Лина получила заказ от Алма-Атинского института философии права на перевод книги А.Н.Уайтхеда «Приключение идей» с английского на русский язык, с ней был заключен трудовой договор. Она успела перевести примерно половину книги до ареста. Эта половина и лежала рядом с адресованной мне запиской и оригиналом книги Уайтхеда. Мы заранее договорились, что надо будет как-то закончить перевод. После ее ареста я обратилась к Нателле Колаковой с просьбой найти переводчиков <...> и работа пошла. Кроме самой Нателлы, в переводе принимали участие Дмитрий Ханов, кажется, Владислав Зелинский и, может быть, кто-то еще. А.К., заказчика перевода, я еще раньше предупредила о том, что случилось с Линой.

Перевод сделали в срок, и я отослала книгу в Алма-Ату. К этому времени Лина из-за болезни была выпущена из Лефортовской тюрьмы, о чем я получила в свой адрес надлежащее уведомление из Прокуратуры СССР, которое звучало так: “04.10.84 № 13—80—84. Сообщаю, что мера пресечения Тумановой Лине Борисовне изменена на подписку о невыезде. Туманова из-под стражи освобождена. Прокурор отдела по надзору за следствием в органах госбезопасности старший советник юстиции А.Н.Пахмутов”. Но поскольку она оставалась подследственной и обвиняемой, то, конечно, трудовое соглашение надо было переоформить.

20 декабря 1984 г. пришло письмо от А.К. из Алма-Аты, который написал, как надо переоформить договор, т.е. оформить его на мое имя. А.К. четко написал, что надо сделать: 1) “на лицевой стороне внизу написать английское название книги, 2) на обратной стороне — подпись исполнителя, заверенная в отделе кадров (подпись нотариуса, я думаю, для первого раза менее желательна). Напишите счет на

имя директора: Счет редактору (без указания фамилии) Ин-та философии права АН Каз. ССР от канд... наук С.С.Н. Прошу оплатить перевод... Здесь же укажите оба адреса пересылки: домашний и сберкассы. Соглашение и счет прошу выслать на мой домашний адрес (заказным). Справку о гонораре вышлем, о завершении дела позвоню. С самыми добрыми пожеланиями А.”

В день, когда Лину выпустили из тюрьмы, я ходила к адвокату, которого наняла, чтобы не защищать (это было невозможно), а чтобы получать от него хоть какие-то сведения о ней: жива, хочет и просит то-то. Им оказался Шаров Геннадий Константинович, которого Лина приняла за пособника своих обвинителей. Она потом все удивлялась: как мы могли нанять такого. А я наняла его по совету адвоката, руководившего конторой на Таганке, который сам защищал некоего диссидента, сидевшего во Владимирской тюрьме. Адвокат еще не отошел от шока его защиты, шока не по поводу ведения суда (какой тут шок), а от того, что его подзащитный отказывался обсуждать даже мелочи, которые могли помочь в смягчении наказания.

От Шарова я и узнала, что Лину освободили до суда. Я была так потрясена, что, сбегав по лестнице к Юре и Библеру, которые ждали меня между первым и вторым этажами этой конторы, не могла вымолвить ни слова, открывая и закрывая рот. Они стали меня обнимать за плечи и успокаивать — до тех пор, пока я не выдавила, что Лина в этот момент выходит из тюрьмы. Мы помчались в Лефортово на такси. Вот тут-то и были сказаны слова о несвершенности предназначения. Я ответила: это вы скажете ей, когда увидите.

Я в этом отношении не была максималистом. Хорошо, что она не в тюрьме. Когда ее посадили, мы стали собирать посылку, и г-н Х передал баночку черной икры. В списке разрешенных к передаче вещей икра, однако, не значилась, ее вернули, и я пошла возвращать ее г-ну Х. «О, — громко удивился он, — а я думал, она там сидит и ест ее». Я что-то рассказывала про адвоката. Он столь же громко в метро: «С Тумановой покончено». «Нет, — парировала я, — покончено будет, когда осудят, а пока жива и не осуждена, надо делать то, что можно». И вот сейчас мы ее увидим.

Мы встретили ее выходящей из ворот, и она крикнула: Светка, у меня рак, и они меня выпустили. Цвет лица у нее был белый и какой-то кефирный с характерными для кефира пузырьками. Это от нехватки свежего воздуха. <...>

Мы расспрашивали ее: как там, в тюрьме? Так ли, как описывал Солженицын? (Имея в виду всю процедуру привода и размещения). “Да”, — сказала она. В камере было двое. Еще одна контрабандистка, которой она отдавала ту самую ветчину, о которой возник спор. Она, оказывается, просила ее для этой дамы. А как туалет? Он был открыт? Да. Мы садились и низко опускали подол платья, потому что “они” могли заглянуть в глазок. Нет, было не так уж плохо. А как ты ходила к следователю — руки за спину? Нет, этой радости я никому не доставляла. А почему ты, Светка, прислала мне банное мыло — я его терпеть не могу. — Мне так передал Милехин. Так мы выяснили, что следователь нас проверял: принесу я то, что он скажет, или то, о чем мы заранее договаривались, что могло быть неким сигналом или сообщением.

Потом КГБ устроил Лину в Герценовский онкологический институт. Ее соседки по палате решили, что она — блатная, потому что все анализы ей делали без очереди. И тогда она решилась. Однажды после какой-то процедуры, когда они косо на нее посмотрели, она сказала: “Я — подследственная, диссидентка. Я писала письма в защиту Сахарова. Была в тюрьме и выпущена до суда”. “Никто, — рассказывала она, — не сказал мне ничего плохого. Никто. Одна только обмолвилась, как я одна против такой махины пошла, а другая стала мыть мне ноги”. <...>

В конце лета или начале сентября мы лечили Лину сывороткой против полиомиелита, который пропагандировала и продавала, разумеется, за немалые для нас деньги, кажется, член-корреспондент АМН СССР Марина Константиновна Ворошилова, по совместительству, как потом оказалось, сватья Ивана Тимофеевича Фролова (познакомила меня с Мариной Константиновной Инна, вдова Алексея Эйснера, мы с ними когда-то отдыхали в Тракае). Я ходила к М.К. в сдвоенную квартиру на Ленинском проспекте. Она рассказывала, что средство безотказное, что сначала будет плохо, потом хорошо. Лине, которую мы с Наташей уговорили принять его, было никак, и она долго ругала нас, говоря, что мы совсем как темные люди верим знахаркам.

<...> Смерти она не боялась, во всяком случае так она говорила мне. Но никогда, ни разу, даже говоря о будущем, мы не связывали его с какими-то новыми проектами нашей жизни, ни личной, ни государственной. Напротив, эта будущая жизнь странным образом увязывалась с некоей вполне понятной мстительностью. Как-то ночью, когда у нее уже начались боли и появились галлюцинации, она мне сказала, что мечтает выздороветь и пройтись перед КГБ, как бы отмстив им тем, что живет. <...>.

И все время вспоминала Ницше. Даже под протоколом обыска, во время которого у нее изъяли [кто бы теперь мог подумать! — С.Н.] три ксерокопии книг Ф.Ницше “Полное собрание сочинений, т. 2”, “Рождение трагедии”, “Несвоевременные размышления”»²⁸ написала: “Отказываюсь подписать протокол ввиду того, что считаю незаконным изъятие ксерокопии с произведения Ницше, купленной мной на книжном рынке”».

²⁸ Цит. по хранящемуся у меня «Протоколу обыска». В этом Протоколе, фотокопия которого опубликована в № 1 онлайн-журнала «vox» за 2006 г. (www.vox-journal.ru), перечислены изъятые 9 машинописных документов, направленных в Прокуратуру РСФСР, квитанции об отправленных посылках, переводах, бандеролях и писем политзаключенным В.Н.Осипову, Вазифу Мейланову, Т.М.Великановой, И.Н.Извекову, О.З.Мазур, А.О.Смирнову, И.Л.Наэле, Степану Сапеляку и др.

НЕБАКРАБ, ИЛИ НЕБЕСНЫЙ РАБИ

Можно ли про человека зрячего и слышащего сказать: у него плохой глаз или плохой слух? Он ведь *всегда* видит и слышит другое. Он может плохо понимать *меня*, то, что я говорю и думаю в *это* время, потом может и меня понять, то, что я думала и говорила в то время, но про слух и зрение такое вряд ли можно сказать. Или все-таки можно? Может быть, не «плохое» зрение или «плохой» слух, но верный или неверный?

Я читаю юбилейную статью В.Л.Рабиновича о В.Хлебникове («Заумь – род ума» // Вопросы философии. 2005. № 3) и наталкиваюсь на особый метод представленности автором самого себя и тех персонажей, о которых он пишет. Метод этот, однако, выявляется в конце концов. Потому начинать надо издалека, из того далека, с которого ведет речь и Рабинович, т.е. с анализа пьесы Хлебникова и ее перевода с заумного на умный язык. Речь о пьесе «Хочу я».

У пьесы четыре героя – Долирь, который рассказывает о Небинях и Небаке, Я, Ручья и Всесущия. Конечно, говоря о переводе, надо бы предъявить оригинал, но я здесь экономлю место и отправляю читателя к третьему номеру журнала «Вопросы философии за 2005 год, где он полностью приведен. Теперь, допуская, что оригинал перед глазами, начинаем сверку.

Рабинович, объясняя через имена функции персонажей, пишет, что Долирь «обходчик». И я согласна: да, обходчик чего-то вдоль чего-то. Он – «смотритель»: и с этим я согласна, да,

смотрит, как наступает утро, как небини, скинувшие черную ночь, устремляются в зарю. Но вот обходчик ли он только «дольнего мира», как поясняет Рабинович? Небо вряд ли подходит под это определение, его иногда называют «горним миром», тем более там живут «небичи» — похоже на «кривичи», но живут-то они явно не как оные: небичи на небе, а кривичи на земле.

Рабинович сам задает себе вопрос: «адекватен ли этот мой перевод? И здесь посмотрим...» Этим «посмотрим» он говорит: конечно, адекватен. Но и мы смотрим. И видим. Слова Хлебникова «в плясьменах под дуду высотовую» превратились в переводе просто в «под высокоголосую дуду». Исчезли плясьмена, которые и пляска и письмена, что образует делёзовские географизмы. Дуда выводит такие танцующие звуки, которые образуют своего рода хоровод, пишуший в небе свои замысловатые знаки. На мой взгляд, это глубже и интереснее. Но согласится ли с этим Рабинович?

Мне кажется, что «небини» не «принялись выводить свою черно-синюю тайнопись до зари», а наоборот: они дерзновенно совершают свой ход до зари потому, что скинули на это время свои «черносиние тайнилища». Они как бы убежали на время — от зари до зари, а потом снова взваливают на себя ночь со всеми ее тайнами и хранилищами этих тайн. На мой взгляд, это неверное понимание Хлебникова. Но как на это возразит Рабинович?

Зачем «переводить» «небинь» и «небака» в «небеса» и в «хозяина Неба», к тому же навязывать «небаку» какого-то «Небуса» (смесь латинского с нижегородским) или того хуже — в абиссинского Негуса. Последнее было бы еще гоже для Н.С.Гумилева, но не для Хлебникова с его вопиюще «кириллицыными» корнями. «Небини» и «небак», как «лесник», вполне читаются по-русски и не требуют перевода в «хозяина неба». Не переводим же мы слова «таблетка», «шофер» и множество других.

Он, этот Небак, выплывает из ночи, он «правит челн» между чернотой и белизной, что и есть утро, оно «меж»цветье. Это его плаванье (сродни, кстати, если уж использовать европейские мотивы, челну Пруста со всеми душами, сидящими в нем, и Харона, если заглядывать в далекую даль) тоже сопровождается музыкой, пением свирели (Леля), рокочущей о наступле-

нии дня. Дудочка – нежный слабый инструмент небинь, а свирель – мужа-Небака, она посильнее. Это музыкальный перепев, оклик, это и смена красок, смена выражений лиц – «утри-ня» уже не с каменным лицом, она «улыбается», даже «улыбенеет», т.е. улыбка появляется постепенно, видно, как растягиваются губы и меняется лик. С неба сыпятся, однако, не ангельчики, как предполагает Рабинович, а скорее ангельские амурчики – благословенные и свежие («благословежии») «зоричи-небичи». Это слово «благословежии» скорее напоминает лепет ребенка, у которого часто слипаются слова. И сыпятся они не «благими весточками о милости к просыпающейся земле, усыпая ее собой», а как зерна-сперма оплодотворяют землю, брачуя небо с землей где-то утром, между ночью и днем, между светом и тьмой, между чернотой и белизной.

«И был вечер, и было утро».

Этот библейский стих очевидно подразумевается, находится под-разумом, не выплескивается наружу, лишь намеками проявляя себя. Мышление обнаруживает себя намеками, чем относительно него является речь. Заумная речь Хлебникова пытается как можно точнее выразить подразумевание. Она потому за-умная, что тшится выразить само подразумевание, а это не всем дано. Обычно говорят обычаем, т.е. не слишком вникая в то, что под этим стоит. Подразумевание всегда двусмысленно. В черновых заметках 1922 г. Хлебников пишет: «Слова особенно сильны, когда они имеют два смысла, когда они живые глаза для тайны и через слюду обыденного смысла просвечивает второй смысл». Диалогизм ли это? Да, если под диалогизмом понимать все, что содержит цифру 2. О таком двусмыслении речь шла в средние века в сугубо теологических, отрицавших идею культуры произведениях. Именно философская идея способов двою эквивокативной связи слов, столь волновавшая Сократа, Платона, Аристотеля, Боэция, Абельяра, Оккама и пр., руководила желанием Хлебникова использовать для такой связи омонимию («Турки // Вырея блестящего и щеголя всегда – окурки // Валяются на *берегу*. // *Берегу* // Своих рыбок // В ладонях // Сослоненных»), искусственно создавать наречия из слов, казалось бы, не могущих стать наречиями («О, достоевскиймо бегущей тучи!»). Это, скорее, философская

идея тропологического существования мирского слова, пытающегося пробиться — отсюда попытки склеить слова (небеди = небо+лебеди) — к единому слову через «разнообразные условия творчества», даже к единому звуку: «Бобэоби пелись губы, // Вээоми пелись взоры, // Пиээо пелись брови, // Лиээээ — пелся облик, // Гзи-гзи-гзээ пелась цепь»). Такое желание укоренить слово в едином звуке вело к усмотрению чего-то единственного и уникального — «Так на холсте каких-то соответствий // *Вне протяжения* жило Лицо». Заумь, с которой обычно связывается абсурд, у Хлебникова никакого отношения к абсурду не имеет. Она имеет отношение к тому бытию, которое лишь неким лучом дает о себе знать, слова косноязычат, когда пытаются его выразить. И философ это прекрасно понимает: в любом тексте — слабые раскаты грома от того молниеносного допреть всего бывшего промелька неизведанного бытия. В этом смысле заумь Хлебникова вполне в духе *философского* времени начала XX в.

Он, по его словам, любил разговаривать с мертвыми, т.е. с оставившими след, кого уж нет, но кто был, кто обладал бытием. И не случайно, что с мертвыми любил разговаривать *будетлянин*, тот, кто тоже намерен оставить след своего бытия, по-латыни — футурист, Хлебников же хотел искоренить иностранные слова из русского, как нынешняя Дума. Но в целях, противоположным нынешнедумцам. Он уверен, что «простейший язык видел только игру сил». Слово «только» не должно здесь смущать, оно означает не «лишь», т.е. частичку целого, а «ничего кроме» этих самых сил, энергий, которые и образовали, сгустили мир в мир. «Может быть, — писал он в «Учителе и Ученике», — в древнем разуме силы просто звенели языком согласных».

Рабинович говорит, что реально перед нами в пьесе не просто персонажи, а речь этих персонажей. Речь-то речь, но какая физиология! Сила! Та сила, которую безуспешно пытались определить и философы, и теологи, и физики. Ньютон сумел дать формулу, но и все. Сила осталась неопределенной, хотя и очевидно существующей. Пробиваясь к силе, Хлебников придумал метод пробивки: через внутреннее склонение слов. При чем придумывает это склонение не учитель (он из прошлого,

развившего слова из некогда единого корня), а ученик, пытающийся их свернуть назад из будущего, ученик, не имеющий, может быть, опыта, но уж точно — молодость! — имеющий силу. Ученик показывает, как слова, образующие разные значения, получают эту разность из-за разности внутренних падежей. «Вот слова, обратные по значению: *вес* и *высь* (вес никогда не бывает направлен в *высь*) — в них... звуки *ы* и *е*, придающие разный смысл», ибо *ы* — свидетельство родительного падежа, а *е* — дательного, *ы* — из, откуда, *е* — чему, а *о* — винительный падеж, куда. «*Лес* есть дательный падеж, *лысый* — родительный», означающий отсутствие какой-либо растительности. «*Бык* есть то, откуда следует ждать удара, а *бок* — то место, куда следует направить удар».

Именно эта физиология, организованная (а в случае «Хочу я» оргазмизованная) такими невинными, на первый взгляд, амурчиками (не ангельчиками — они отличаются от амурчиков тем, что невинны на самом деле, тогда как те только «на первый взгляд», внешне), может нести, т.е. представить речь, или вытолкнуть ее наружу. Она-то и образует зло. Это не «могучи милости неба и сильна его сила, но ничего хорошего не ждётся», как у Рабиновича, *это совсем другая мысль*. Хлебников говорит: «Милеба небского могоча и небеской силы с земной хилебой не предвещает мне добротееющих зело дел». Он говорит т.е.: «Милование, т.е. совокупление небесной мощи и небесной силы с хилью, или хлябью, или водянистостью земной не предвещает мне дел, постоянно несущих благо», потому что от силы и хилости не родится столь же сильное, как небо, столь же небесно благое. При таком понимании полностью сохраняется теогоническая логика. В переводе Рабиновича она изгоняется, и совсем неясно, почему от силы нельзя ждать ничего хорошего, ибо в переводе вообще исчезла «милеба... небской силы с земной хилебой». У Хлебникова дождь зла, «зловый (напоминающий «эоловый». — С.Н.) дождь» — это оргазм, иссекающий поток спермы. У Рабиновича неясно откуда взявшееся ожидание зла. Хлебниковское «я» знающее, оно знает, что бывает от совокупления, а Рабиновичево «я» пребывает в неведении и в смутной тоске и ужасе от смутно надвигающегося зла. У Хлебниковского «я» «ум гибкий как у божества», т.к. он «точка бо-

жества», он, т.е. «я», ожидающий зла, нашел бы все-таки из этого достойный выход. Изменился бы «я»? Разумеется. Но не в том ли и суть «я» — в самоизменении? Если этого не предположить, то речь не о «я». Речь о чем-то косном, даже не об «оно», а именно о чем-то... Так, ни о чем. Именно это имел, как мне кажется, в виду Библер, когда писал о «я» как о «все более обогащенном теми “эллипсисами” культурных смыслов, которые развиты во мне вместе с внешней речью и которые все более свободны от исходных звуков-действий, от моей природной наполненности». Природная наполненность — это, надо полагать, не я, это то самое косное, о котором я сказывается как метафора, по привычке моего существования.

Другой метод пробивки: действие будущего на прошлое (почти по Боэцию), чтобы «издали, как грядущим облакам, как дальний хребет, увидеть весь человеческий род и узнать, свойственны ли волнам его жизни мера, порядок и стройность». А Боэций, разумеется, говоривший на теологическом языке своего времени, писал, акцентируя идею будущего времени: «Не то, что наличествует в самом Провидении, должно обрести свое существование в будущем, но, что будет иметь место в будущем, должно быть предвиденным»¹. Заумь и есть обращение к такому предвидению, или предзнанию, *praescientia*, из точки будущего. Футуризм Хлебникова корнями упирается в древнюю мысль. Помысел заглянуть за край истинно возможен не из прошлого, не из настоящего, но из будущего, когда все свершилось, из той точки, которой нет, но откуда все видно. Здесь действительно важно вот какое замечание Библера. «Что проектирует архитектор? Здание, контрфорсы, колонны, лестницы? Нет. Это лишь средство. Это — то, *что* молчит. Главное — само молчание. Архитектор проектирует... пустоту. Движение людей в пустоте дома; улицу — пустоту, связывающую дома».

Ученику тоже важно увидеть молчание и пустоту, а затем весь человеческий род и способ его организации через меру, порядок и стройность, за которыми стоят «не дикая быль, а силы земли». Отсюда, из молчания этих сил надо искать новые закономерности

¹ *Боэций. Утешение философией // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 277.*

сти. Именно он, ученик, а не учитель, создает эти правила, выводя формулу ритмического происхождения событий: “время z отделяет... события друг от друга по формуле $z = (365 + 48 y)$, где y может иметь положительные и отрицательные значения”.

Но это, так сказать, в теории. В действительности город представляется Хлебникову скребницей, щеткой». Он хочет, чтобы в будущем «не на порочных улицах с их грязным желанием иметь человека, как вещь, на своем умывальнике, а на прекрасной и юной крыше толпился люд»². Т.е. пустота пустотой, молчание молчанием, но организация иная. Крыша — укол в небо. Она «нежится в синеве, она далека от грязных туч пыли». Организовывать нужно высь, улица должна быть над городом, и глаз толпы над улицей. Пустота должна окаймлять все и вся со всех сторон, как шар. Постройка жилищ — дело не архитектора, не строителя, а тех, кто будет их населять. И это: домашаматы. Дома-тополя, дома-мосты, дома-пароходы, дома-качели, дом-волос, дом-поле и... «Я думал, — пишет Хлебников, — ...сказки — память старца или нет? Или детское ясновидение? Другими словами, я думал: потоп и гибель Атлантиды была или будет? Скорее я склонен был думать — будет»³.

В толковании Хлебникова Рабинович опирается на статью Библера «Национальная русская идея? — Русская речь». Более того, он оставил все слова Библера как есть, без комментария, без оспаривания, потому что они именно о Хлебникове, и в этом отождествился с Библером. Но Хлебников остался ни с тем, ни с другим. Он далек, а в чем-то и чужд им. Скорее Библеру, чем Рабиновичу, потому что любовь Вадима Львовича к Виктору по рождению Владимировичу чувствуется сквозь все согласия с Библером и вопреки сказанному им. Он вроде повторяет Библера, но голос не Библера. Голос Рабиновича же слышен из-за строк.

Мне же — и это, во-первых, — кажется не вполне справедливым то, что Владимир Соломонович пишет об идее Хлебникова «соединить, внеграмматически... сплавить прошлое — настоящее и будущее языка (истории? Судьбы?) как об идее *утопической*, т.е. как о *не имеющей места* идее. Как не возможной

² Хлебников *Велимир*. Творения. М., 1986. С. 595.

³ Там же. С. 602.

для осуществления? Нет, возможной: ее осуществил Хлебников как будетлянин, который странным образом “любит говорить с мертвыми”. Кто еще нужен? И место оно имеет — иначе зачем бы Библеру о нем столько говорить? Во-вторых, она не утопична хотя бы потому, что опирается на миг, который весь — целое. Хлебников «записывал свои мгновенные мысли», как он писал в «Разговоре учителя и ученика о словах, городах и народах», а миг — сама вечность, само «вневременное, всевременное», пусть хоть и «русское сознание».

Иногда кажется, что, говоря о целом, всеобщем как целом, мы думаем, что пойдем его через сумму примеров, казусов, дедуктивно-индуктивную логику. Но оно, это целое, эта всеобщность, просто есть. Оно исключительно просто и потому только иногда (редко) дается одному (немногим). Оно далось в руки Хлебникову. А мы считаем это утопией только потому, что сами не можем до него дотянуться. В-третьих, и это, может быть, главное, Хлебников своей идеей внутреннего слова, возможностями стяжения и растяжения слова включался в начинавшийся именно в его время *философский* анализ этой проблемы как в России, так и в Западной Европе. Шпет, Гуссерль, несколько позже Хайдеггер, значительно раньше Гумбольдт, а давным-давно Сократ в Платоновом «Кратиле» — вот только несколько имен, ею озадаченных, Хайдеггеровские словообразования — свидетельство назревшей проблемы первооснований бытия как дома языка.

Более того, идея внутреннего склонения интуитивно разрабатывалась еще Августином, на рубеже IV–V вв. В диалоге «Об учителе» Августин рассматривал не только предлоги и союзы как простейшие слова-имена (то, что в диалоге «Учитель и Ученик» Хлебникова предполагает, как и у Августина, именно Учитель⁴), но и такие слова, как *Lucifer*, где дательный падеж *luci*, присоединяющий слово *fer*, *указывает* на звезду⁵ — эта указуемость падежей почти дословно совпадает со словоупотреблением Хлебникова, выражая ту самую силу (силу отношения

⁴ Учитель спрашивает Ученика: «Не сохранились ли простейшие слова в предлогах» (*Хлебников Велимир*. Творения. М., 1986. С. 585).

⁵ *Аврелий Августин*. Творения. СПб.—Киев, 1998. С. 250–251.

одного слова с другим), которую силился обнаружить Хлебников. Эту силу он видел и в синтаксисе предложения, в предлогах, в суффиксах и префиксах, образующих пусть и не всегда понятные слова. Слова могут быть неясны с первого взгляда, но их связь, их грамматические окончания и состав образуют прочный остов, на котором покоится, казалось бы, невнятная, забормоченная речь. Более того, эта синтаксическая структура всегда к тому же формально-образная структура, ибо любые времена образуют образ и времени и тех птичек, которые летают по этому времени.

И еще: Библер, говоря о Хлебникове, действительно и ответственно включил анализ его внутренней речи, его зауми в проблему национального сознания, национальной идеи, тесно у Библиера связанной с идеей гражданского общества. Но вот вписывается ли Хлебников в эту идею, которая отражала чаяния интеллигентов 80-х гг. XX в., действительно пока что оказавшиеся утопическими, большой вопрос.

Хлебников говорил о русской словесности, соответственно о русской идее не так, как Библер. «Русской словесности вообще присуще название “богатая, русская”. Однако более пристальное изучение открывает богатство дарований и некоторую узость ее очертаний и пределов. Поэтому могут быть перечислены области, которых она мало или совсем не касалась. Так, она мало затронула Польшу. Кажется, ни разу не шагнула за границы Австрии. Удивительный быт Дубровника (Рагузы)... остался незнаком ей. И, таким образом, славянская Генуя или Венеция осталась в стороне от ее русла. Рюген... и загадочные поморяне, и полабские славяне, называвшие луну Леуной, лишь отчасти затронуты в песнях Алексея Толстого. Само, первый вождь славян, современник Магомета и, может быть, северный блеск одной и той же зарницы, совсем не известен ей. Более, благодаря песни Лермонтова, посчастливилось Вадиму.. Она не знала персидских и монгольских веяний, хотя монголо-финны предшествовали русским в обладании землей. Индия для нее какая-то заповедная роща. В промежутках между Рюриком и Владимиром или Иоанном Грозным и Петром Великим русский народ для нее как бы не существовал, и, таким образом, из русской Библии сейчас существует только несколько глав («Ва-

дим», «Руслан и Людмила», «Боярин Орша», «Полтава») (любопытно, что в перечне Библиера – Пушкин, Хлебников, Платонов, Бродский – Лермонтова вообще нет. – С.Н.). В пределах России она забыла про государство на Волге – старый Булгар, Казань, древние пути в Индию, сношения с арабами, Биармское царство. Удельный строй, кроме Новгорода, Псков и казацкие государства остались в стороне от ее русла... Из отдельных мест воспет Кавказ, но не Урал и Сибирь с Амуром... Великий рубеж XIV и XV вв., где собрались вместе Куликовская, Косовская и Грюнвальдская битвы, совсем не известен ей и ждет своего Пржевальского. Плохо известно ей и существование евреев... Стремление к отщепенству некоторых русских народностей объясняется, может быть, этой искусственной узостью русской литературы»⁶.

Эта мысль Хлебникова, как кажется, противостоит мысли Библиера, что «идея родной речи, объединяющая всю нашу многообразность, всю многосмысленность частных идей, выступает отчетливо, проблемно и особенно значимо для нашего собственного сознания. Идея речи (как национального единства) отвечает самому смыслу демократии и демократизма, смыслу гражданского общества... *Речь* – наиболее адекватное выражение единства нации в контексте гражданского общества. Причем это именно *идея*...»⁷. Сама библиеровская идея, где, повторю, речь является не только выражением единства нации, но и единства, в контексте гражданского общества, сейчас – в условиях разброда и нации и самого языка, часто представляющего смесь английского с уголовным, нуждается, как это ни печально, в коррекции, требуя нового теоретического анализа современной России. Мы, к примеру, употребляем русское слово «свобода» в значении «осознанной необходимости» в разговоре, например, с чеченцами, тоже говорящими на русском языке, которые, однако, понимают под этим словом «дикий горох, растущий в степи».

⁶ Хлебников Велимир. Творения. С. 593.

⁷ Библиер В.С. Национальная русская идея? – Русская речь // Библиер В.С. На границах логики культуры. М., 1997. С. 382–383.

Вслушаемся, по примеру Рабиновича, в Хлебникова: у него ведь иная мысль. «Мозг земли не может быть только великорусским», в данном случае читай: русским, — говорит Велимир Хлебников. И продолжает: «Лучше, если бы он был материковым»⁸.

Странность в переводе Рабиновича пьесы «Хочу я» еще вот в чем. У Хлебникова «я» имеет ум, как у божества, «так как лишь точка божества я». Обратим внимание: имею ум *как* у божества, так как я *лишь* точка божества. Что значит это «лишь»? Какой-то очевидный парадокс: явное умаление «я» по сравнению с божеством означает, что у этого «я» и ум не как у божества. Значит, не ум сам по себе имеется в виду, а только лишь его гибкость, изворотливость, предполагающие приметливость и прозорливость, отчего ясно, что он, т.е. «я», может, т.е. могу найти достойный выход. А вот почему это «я» у Рабиновича может найти достойный выход, не ясно, ибо не истолкован смысл ума — в одном случае ум как у Бога, в другом — гибкий, изворотливый и хитрый, тень ума, то есть ум как у человека.

Теперь о том, кто такая Ручьяня? Речь до сих пор шла о небе и земле и последствиях их союза, а она-то здесь при чем? При том, что она связана с тем самым потоком. Небо, воздух, сгущаясь, становится водой, прорезающей плоть земную. Чего же она плачет? Не оттого ли, что отделились воды от воды, тогда как раньше небо, хоть и совокуплялось с землей, но земля еще не была твердью. Ведь есть же такое: «И сказал Бог (а он есть у Хлебникова, раз ум “у меня” как у Бога. — С.Н.): да будет земля посреди воды, и да отделяет она воду от воды». Ясно, что Ручьяня — те остатки воды, что на поверхности тверди, в недрах тверди, а не над и не под твердью. Ручьяня-Русалка действительно похожа на тощую с прозрачными крылышками стрекозу, меньше стрекозы, только рыбаки ее боятся. Она хочет мстить за себя, как любая доведенная до отчаяния женщина. Тут заплачешь...

Именно Ручьяня — образ не пришедшего в сознание мира. Она говорит тому, кто ощущивает ее взором, т.е. к похотливому, желающему ею физически обладать, но еще не добравшемуся до нее, чтобы он посмотрел, во что превратились ее глаза, эти «детские взоричи», которые прежде были громадны как мир,

⁸ Хлебников Велимир. Творения. С. 593.

«будучи прошлым и будущим вселенной», «будучи памятью у одного и надеждой у другого». Ясно, что к библейскому сотворению мира здесь примешаны образы, повторим, еще не приведенного в сознание, мифологического мира античности, этот античный «физиологизм», что, кстати, вполне в духе хлебниковского времени, вмещавшего в себя и футуризм и пастизм и презентизм, и Иванова, и Блока, и Крученых с Маяковским — всему нашлось место, как и подобает времени, ибо «любое время — время для всего». А потому то, что написал Хлебников, — это, конечно, заумь в понимании: два пишем, три в уме, она, эта заумь — за умом, его подкорка, подпитанная образами, собранными всей историей существования ума⁹.

И то ясно, что такая детская несознательность должна взывать к чувству мести, заключающейся в том, чтобы тот, кто довел ее до такого «тошлого» состояния, должен совершить самоубийство — «пасть в пасть земных долин». Удивителен этот омоним — «пасть», в любом случае вынуждающий к падению, напоминая о старинном значении омонима, означавшего не разные вещи, а разные сущности вещи одним и тем же словом.

⁹ Когда-то я под влиянием оппонентов исправила выражение Абеяра «это вышло из памяти» на «это ушло в память», что неверно, ибо Абеяра имел в виду именно то, что написал. Память — вместилище того, что я помню, а беспамятство — резервуар, где скапливается то, что было, но чего я не помню, о чем прочно забыл. Способом вытаскивания из этого скопища того, что некогда помнилось (об этом писал Пруст), является внезапность. Оно выскакивает, когда я завязываю шнурки. Когда я завязываю шнурки, я меньше всего думаю о запахе бабушкиного печенья. Но осознание вызвало в этом случае запах. Чувства взаимосвязаны и опосредованы беспамятством. Когда я вижу место ныне снесенного молочного магазина на Лесной, я вспоминаю особый запах того молочного грибка, который выращивался в этом магазине и был его спецификой. Мы различаем чувство и ум. Но в конечном счете мы предельно развитый ум называем чувством: умное видение, зрение. Хотя и умное, но зрение. Особенность *моего* понимания чего-то — в том, что любое интеллектуальное движение должно провести через все поры и клеточки *моего* тела, перевести его в эмоционально-образные структуры: именно о таком открытии всего себя миру и мира всему мне, пишет Хлебников. Это и есть концепт, редкостное состояние постижения смысла. Не случайно смысл по-латыни *sensus*, чувство, а в XIII в. такое постижение называлось *concertus mentis*, умное схватывание.

И двусмысленный ответ Всесущины: «Можебная страна велика, и кто узнал рубежи?» «Можебная» Рабинович перевел как «могучая», перед которой прочно — в сознании людей большей части XX в. — стоит «кипучая», т.е. великая, непобедимая, любимая. «Утро красит нежным светом» появилось после Хлебникова, но каковы коннотации?

Однако «можебная» — это (ко всем прочим коннотациям) и «потенциальная», та, что еще только готовится чем-то стать, но может и не стать. *Ничто*. Если уж проводить аналогии до Абиссинии, то почему бы не до, скажем, Бозция, который и говорил, что потенциальность это в принципе еще ничто. Но если можно найти края (конец) могучей страны — мы своими глазами или глазами родителей, бабушек и дедушек увидели и конец России 1911 г., когда Хлебников предположительно написал свою пьесу, и конец России 1917 г., — то конец *ничто*, конец *можебности* найти нельзя, его просто нет. Потому «можебность» это не могучесть, не всесилие. Почему, однако Всесущиня ответила именно так? И кому ответила? — она говорит после Ручьини, но ей ли отвечает или всему уже сказанному о сотворении мира?

Ручьиня заклинает, словно повелевает: О замысел мщениа, вопиет она (в тексте нет никакого «костенения», «костенение» добавил в текст Хлебникова Рабинович, полагая, что это дозволено в переводе-толковании-пересказе. Но что дозволено в толковании, то не дозволено в переводе и тем более в пересказе, если это не пересказ неизвестного читателю текста — поди проверь). И дальше — странно. Оказывается, этот замысел самоубийственен. Ручьиня прекрасно понимает, что мстить некому и нечему — нельзя мстить ни прошлому, которого уже нет, ни будущему, которого еще нет. Это крик отчаяния, дальше крика дело не пойдет, но крик необходим — для выживания, а соответственно, для успокоения. Это *воплъ женщин всех времен*. Что тебе я сделала, «желомец навинь»? Рабинович ставит знак вопроса после начертания слова «навини» — кто такие эти «навини»? Может быть, наивницы, те души, здесь — девичьи души, кто доверяет изначально, сразу и навсегда. Что тебе я сделала, желающий душ наивных и жалующий всех?

Ох, знаем мы таких жаловников-баловников, сколько романов написано про этих всеобщих любимцев и любителей всех до единого, готовых всех схватить и отведать, и насытиться, и обожраться, а потому самоубиться! Но совершая самоубийство, они, особенно те, кто от этого страдает, затаскивают в мешок, мешают полету («мешкотствуют», как говорит Хлебников, соединивший в одном слове и «мешок», и «мешать») других жителей вселенной, тех, кто в нее вселился хоть на миг, кого Повелевающий миром назвал «омигенами», от мига. Или от «рожденного человеком» (от homo и genus)? И то, и то, ибо кто такой рожденный человеком, как не миг между прошлым и будущим, с одной стороны, и самой вечностью, с другой. Это действительно, в отличие от бога и амурчиков-ангелочков, «новый вид бессрочия», делающий то, что подсказывает нужда. Те, старые виды бессрочия не нуждались в нужде, а эти без нее просто не могут жить. Даже если их накормить и обогреть, им нужно будет что-то иное. Потому они вместе и самостоятельные и всегда иные. «Самотствуя, но инотствуя, станешь путиной... будешь волен пасть в пасть земных долин».

«Иночество» в переводе Рабиновича почему-то превратилось в «безумство», что не соответствует ни хлебниковскому замыслу, ни заклинанию Ручьины, которая снова выражает нечто парадоксальное: кто этот самотствующий и инотствующий? Небак? Это он падет в пасть? Вполне по Ницше. Если уж твердь встала посреди воды, часть ее превратив в тощие ручейки, дойдет очередь и до неба. Только «я» нашло бы выход. И вот кому, собственно, отвечает Всесущиня. Не Ручьине. Что ей отвечать? Она права. Все скатывается к нигилизму, хотя это только «будешь волен», но, как в анекдоте, может, еще и пронесет. Это ответ «я», или — в духе склонений Хлебникова — «ю»: ты — нашел бы выход? Может быть, ибо никто не знает рубежей того, что только еще может быть. «Можебная страна» — это зона возможностей, это не «могучая страна», как междуречье — не Месопотамия.

Речь у Хлебникова не просто о речи. Или о речи, если под речью понимать все вмиг собравшиеся и выразившиеся поэтически эмоционально-интеллектуально-физические способности и возможности человека. Здесь — где «меж»? Где и в чем междуречье? Если между речью оригинала и переводчика, ко-

торый подменяет (по Библиеру) идею оригинала, то это не междуречье, а другая речь, взятая (пусть) в диалогическом (возможно) общении. Междуречье рождает обоюдосозданную общую вещь. А здесь какая вещь создана? Осуществлен перевод, на мой взгляд, не вполне точный, ибо (все же) нет внутреннего проникновения. А что есть? Есть — и это невероятно — потрясающе точные эпиграммы, поразительно высказанная любовь к поэзии, к поэтам, их знание. Какой там Хлебников — здесь говорит Рабинович, знаток Велимира, почитатель Библиера, свято берегущий его память, но, согласившись внешне, внутренне не соглашается с ним, ибо не рассматривает поэзию-душу Велимира как утопию. Для него она, напротив, а как обнаруживает невероятную жизнестойкость и жизнеспособность: ибо «Велимирова душа в самосиянии витала, // Выделявая антраша // Даже тогда, когда устала». Не сгорела на костре, по предсказанию Владимира Соломоновича, а «неслышно села на окно, // Пчелой печальной крылышка», как всегда и бывает с полным одиночеством. Но в случае великого построения и устройства мира всегда так и бывает. К тому же из поэта Рабинович произвел Хлебникова в химики и композиторы, что само по себе дорогого стоит, прям, Бородин какой-то. Впрочем, Хлебников дал тому основание.

Предложение из одного слова. Бесконечные: посмотрим... разберемся... попробуем... рискнем... Просто многоточие [...] без всяких рисков, смотров, разборок. Это язык Рабиновича. Иногда даже неважно, что он там разбирает и на что смотрит. Становится весело жить, что едва ли не самое важное в наше неунылое, но туговато затянутое время. И хорошие веселые стихи, даже если речь не о веселье. Видишь простодушно-хитроватый взгляд раби, оставшийся таковым, несмотря на сыпавшиеся на него беды. Чуть больше 20 лет назад, всего-то миг, они преследовали его. Добро бы выгоняли его с работ, говорили гадости о книгах враги, но ведь — нет, не недруги, а те, кто слыл интеллигентом и имел степени и вес. «Нечего ему сидеть на двух стульях», — говорил некто, норовящий сесть хотя бы на один из них, а затем и на другой. Он выдержал, потому что обладал мудростью и делал *свое*, назначенное судьбой дело. Я не согласна с ним ну почти ни в чем — я сейчас написала об этом. Но

почему-то несогласие, часто сопровождаемое раздражением, раздражения не вызывает. Балует со словом только мудрец или профан, в любом случае — хорошо! Делает серьезное несерьезным, карнавальным. Меняется в лице, но с лица не спадает. Ну какой седьмой день культуры? Ведь седьмой день коннотируется с покоем, а культура с неуспокоем. Седьмой день — с богословием, а культура — с миром, мирнее не бывает. И даже если согласиться, что «заумные творения могут дать всемирный поэтический язык, рожденный органически, а не искусственно, как эсперанто», то с седьмым днем ну никак, никак не согласуется, потому что они *рождены*, и это искусственные роды. А эсперанто к искусству имеет слабое отношение, скорее к производству.

Но баловень смотрит хитро и говорит: а через 10 лет после «Хочу я» Крученых вновь вернулся к зауми как к руководству некими действиями, «выстроилась теория изобретения зауми», стремящаяся к потере смысла. Заумь уже — не то, что за умом, а то, что после ума, она дает странную свободу творческой фантазии, ибо она дика, пламенна, взрывна, «ничем конкретным» не связана, т.е. в отличие от зауми Хлебникова, теснейшим образом прилипшего к языковым корням, действительно слипающим слова в конкретное целое, емкое смысловое целое, здесь набор звуков, ничего не значащих, но радостных. Коллаж? По форме — да, но не по содержанию, ибо «ничем конкретным не связана», а сделано «как бог на душу положит». Это сам Рабинович подытоживает, потому что «толковать не берется, потому что не берется...».

И опять многоточие.

И «еще раз — толковать не берусь...».

И если заумь Хлебникова воспаряет дух, то «верча колеса» Крученых — «уныла и бесконечна», «чучельна и бутафорска». Вот когда приходит абсурд. И уже не по-Крученыхски, а по-Рабиновически есть «умысел рассчитанного вымысла». Словом, «витиеватость словесной вязи», как было когда-то в «Алхимии как феномене средневековой культуры».

И далее огромная цитата из книги Полякова о русском кубофутуризме, где рассказывается о том, как работалась «Заумная книга» А.Крученых и Алягрова (Р.Якобсона) с цветными

гравюрами О.Розановой, где художница изображает ожившие карточные фигуры. Эта цитата начинается кавычками и ими не кончается, так что неким плавным образом текст переходит в текст Рабиновича, и только «бубновый валет», «знаменитый в футуристических кругах», «остается непристроенным в принципе». Кто это сказал? Поляков? Рабинович? Да какая разница. Ведь ничего конкретного быть не должно. Скорее всего случайно Рабинович нащупал этот художественный прием присвоения текста. Но он балованный, ему можно. Он действительно четырьмя цитатами — из Хлебникова, из Библиера, из Крученых, из Полякова — создал-представил два вида зауми: бескнижную хлебниковскую и книжно-хитрую крученыхскую, настолько хитрющую, что книга в руках рассыпается. В эпилоге «Футуристический пейзаж» Рабиновича.

На протяжении многих, многих и долгих лет Рабинович реально использует этот прием: цитат, которые являются комментариями друг к другу. Это им придуманный прием, при котором автор как бы самоустраивается. Но он подсматривает из-под цитат, он их склеивает, режет, накладывает краски. Он в *этом* смысле в междуречье, он искусник, даже фокусник, который берет в ладонь цветные лоскутки, а они рассыпаются сверкающими искрами огня.

ДИСЦИПЛИНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ?

I. М.К.Петров versus Платон и Аристотель

Колыбелью универсально-понятийного кодирования М.К.Петров¹ считает средиземноморский бассейн с его особенными природно-географическими условиями. Это – островной (эгейский, где с одного острова видны два-три соседних) бассейн, в результате особенностей которого в XX–IX вв. до н.э. произошел срыв лично-именного и профессионально-именного кодирования.

Восточная стабильность-гомеостазис замещается на Западе – вследствие качественно иных географических, социокультурных и прочих условий – нестабильностью-движением, связанной, вследствие различности теории и практики, слова и дела, свободного выбора профессий, постоянной трансформацией человеческой деятельности, выполняющей функции воспроизведения человеком самого себя как самоцели, каждый раз как нового человека, и воспроизведения навыков. Это и способствовало, как считает Петров, появлению философии как одной из дисциплин номотетики. Как это объясняет Петров?

С самого начала заметим, что, на наш взгляд, истинная причина определения философии как дисциплинарности родом из другого времени. Петров перенес свои отношения с философией из средневековья, из средневековой теологии, на антич-

¹ О М.К.Петрове и о типах социального кодирования см.: *Неретина С.С.* Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество. М., 1999.

ность, пытаясь разглядеть в античности те черты, которые станут для него очевидны в средние века, прежде всего ее служебный характер. Сразу же скажем и то, что представление о дисциплинарном проекте философии, как нам представляется, — атавизм, оставшийся от представления о теологии как науке, каковая действительно дисциплинарна. Дисциплина же в/внутри философии может находиться как ее техника, как ее логика, как ее правило мудрости.

Сам Петров с его идеей догадничества, с *гипотезы* пиратства, процветавшего на Эгейском море, как основания универсально-понятийного мышления находится на границе собственного определения философии, ибо термин «гипотеза» он употребляет двояко: с одной стороны, гипотеза — то, что присуще научному познанию, опирающемуся на точный расчет, логический вывод, с другой, его гипотеза не научна, основана на переборе неких исторических фактов, один из которых допускается как правдоподобный. И потому то начало, которое он принимает как начало философии, то, с чем связывают философскую мысль как всеобщую — это начало не спекулятивное, а избранное методом перебора значений.

Более того, его книга, в которой он говорит о начале философии, называется «Язык, знак, культура» (названия других книг также связаны с идеей культуры). Это сразу вовлекает идею философии в сферу культуры, сама мысль о которой возникла позже того удивления, которое испытал человек перед неожиданностью вдруг замеченного мира, о чем писал Аристотель в «Метафизике». Такого рода схватывание, конципирование мира человеком, его превращение в только что на глазах родившуюся вещь и выраженную словом (на выбор) — λόγος, concertus, Begriff, — сразу вводит отношение со-бытия человека и универсума. И за это первое не заглянуть. Оно всегда остается за границей любых суждений о нем.

Несмотря на то, что представление о философии, как нам кажется, Петров вынес из позднейшего времени, начинает он действительно с начала. Философия, пишет он, родилась отнюдь не в рамках нетрадиционного общества, а в обществе с универсально-понятийным кодированием, т.е. в Греции. Считая, что основной способ передачи знаний происходит в рам-

ках профессионально-именного кодирования, Петров находит причины, свидетельствующие о начале европейской культуры как традиционной и о ее долговременном разрушении. Находит и «рукотворный», т.е. человеческий, а не естественный и не божественный, характер смены социокода — крито-микенский кризис, полностью разваливший старые пути канализации знания, а затем появление пиратского корабля как корабля-носителя универсальности, пентеконтеры, образом которой стал корабль Одиссея с единством слова и дела. Заметим, правда, что вряд ли найдется другой корабль, т.е. корабль, где слово расходится с делом. Никакое кораблевождение и нигде не было бы возможно.

Петров приводит в качестве аргумента консолидированности команды, что «население» такого корабля — не столько пираты-профессионалы, сколько «переселенцы, избыточное население, которое ищет входа в социальность, чтобы основать свой дом и перестать быть избыточным»². «Оседание на *захваченных* землях, — пишет Петров, приступая к описанию «корабля Одиссея, — особенно характерно для эпохи “начала”»³.

Хотелось бы отметить именно это слово «захваченная (земля)», которое употреблялось Петровым как очевидный социальный знак, возникший вследствие определенной рефлексии по поводу того, ради чего происходит захват и к чему ведет такой захват, характерный, как он пишет, для эпохи «начала», когда никакой философии не было, но именно этот захват человека мира и миром хитростью и ловкостью (достаточно вспомнить, как Одиссей на своем корабле велел привязать себя к мачте, чтобы насладиться пением сирен и остаться *здесь*, в мире) впоследствии первым делом философии.

Человеческий «избыточный» поток, по Петрову, как стихия, влился в эгейские воды со старыми кодовыми структурами, «а вышел из него бесконечным потоком личных носителей социальности, потоком “людей-государств”, способных на любом подвернувшемся клочке земли “сотворить” государст-

² Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 2004. С. 165.

³ Там же. С. 166.

во — автономную политическую и экономическую единицу, а затем охранять это хозяйство и пополнять его грабежом, если есть кого грабить»⁴. Палуба пиратского одиссеева корабля становится местом рождения новой культуры с универсально-понятийным кодом. Обратим внимание: местом рождения не философии, а именно культуры, понятой как некое образование, существующее с определенным набором институтов, определенным образом обученных людей, живущих в том, что Петров называет «трансляционно-трансмутационным интерьером номотетики».

Обратим внимание — *сначала* захват (захват мира из-за захваченности и охваченности миром) обрел форму грабежа, и лишь *затем* появляется **безличный знаковый регулятор всех человеческих отношений закон-номос, соответственно — номотетика как принятая на основании закона жизнедеятельность**, поскольку родилась двучленная формула социализации индивида: это уже не земледелец традиционного общества, а пират + земледелец, или пират + воин (занимаясь профессией на малом острове, нужно быть готовым к его охране), или всеобщее + частное, поскольку «палуба» и организованный по палубному принципу дом-государство производит перевод во всеобщность профессию воина, а затем законодателя. Все воли и умения отчуждены при таком распределении функций в голову одного, а деятельность предоставлена группе исполнителей. Более того, универсально-понятийная система как форма мыследеятельности появилась, по Петрову, *до* появления философии как таковой. Пифагору, а затем Гераклиту, Пармениду, Зенону, Платону, Аристотелю и иже с ними и за ними ничего не оставалось делать как принять уже готовый код и в меру сил заниматься его обоснованием.

Именно закон-номос предстает как деятельность по историческому и теоретическому сжатию определенных навыков. У такой деятельности могут быть два основания: *образцовые деяния великих людей (законодателей)* прошлого и *логика (языковые универсалии)* для теоретических представлений текста. Номос и логика, таким образом, непосредственные причины философии.

⁴ Петров М. К. Античная культура. М., 1997. С. 41.

Петров предполагает, что первично с появлением номоса возникает феномен дисциплины, а философия как теоретическая номотетика лишь совозникает как «начало начал» и «частный атрибут дисциплинарности». В пользу дисциплинарного происхождения философии, по Петрову, свидетельствует 1) факт преемственной кумуляции, при которой философы обращаются к результатам предшественников, и преемственность сама по себе и 2) тот эмпирический факт, что философия, похожая на мартиролог, не нашла прочного контакта с душами граждан полиса и скорее терпелась, чем приветствовалась.

Номотетика в поисках структур большой общности непременно должна обратиться к логосу — категориальному потенциалу древнегреческого языка. Причем этот потенциал, чтобы быть общезначимым, должен был быть закреплён письменно. С появлением письменной речи у Петрова связано непосредственное явление философии. «И если мы определяем философию по связи с логосом, мы вместе с тем определяем и время ее появления по связи с изобретением письменности»⁵.

Само это заявление, однако, сомнительно. Сомнительно прежде всего потому, что вряд ли можно согласиться с определением философии как дисциплины, пусть и наивысшей, ибо это исключает бескорыстную готовность причем не пирата, не законодателя, не писца, а *любого человека* к пониманию и того, что с ним случается, и того, что только может произойти, к пониманию целесообразности бытия, к единству слова-дела. Сократ не был государственным деятелем, определял диалектику через ее присущность «героическому племени» риториков и мудрецов, к тому же *не писал*. Более того, полагал, что природа языка зависит от правильности угадывания его природы и применения, независимо от того, происходит ли это «здесь», т.е. в «категориальном потенциале древнегреческого языка», или «у варваров»⁶. В этом случае идея следования может способствовать становлению человека философом, а может и не включать вообще никакой зависимости от предыдущего его профессионального навыка. Математик может перестать заниматься матема-

⁵ Петров М.К. Язык, знак, культура. С. 187.

⁶ См., например: Платон. Кратил 390 а–е.

тикой и начать философствовать, а может и не переставать заниматься математикой и быть философом (Рассел), а Одиссеей — не философ, хотя и хитроумен, как надлежит быть философу, и скорее всего на пентеконтере сложилось единоначалие слова-дела, как на любом другом корабле (у викингов, например), если это корабль, а не бумажная лодочка, предоставленная ветру, течению и прочим радостям безмятежного путешествия. *Аргумент от корабельной палубы с ее единством слова-дела* (от палубы пиратов Эгейского моря или какого-либо другого) *бьет мимо цели происхождения философии.*

В свое время О. Розеншток-Хюсси, принадлежавший к «потерянному поколению» Первой мировой войны, описывал тот же опыт катастроф, что и Петров. Только последний описывал крито-микенский кризис, а первый — кризис, возникший между двумя мировыми войнами, первой и второй. К его описанию стоит прислушаться, ибо Петров очевидцев не нашел и не мог найти за давностью лет, а Розеншток-Хюсси сам является таковым. Он говорит о катастрофе, в которой человек учится выживать. Выше об этом уже написано, но, поскольку речь о катастрофе, не грех повторить, что при этом происходит. Время анархии, революции, декаданса и войны Розеншток-Хюсси считает временем отсутствия речи и потери обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или их слова лишены силы убеждения, или их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет разговора. Лишь одоление болезней рождает новую речь, посредством которой в обществе возникают новые ориентиры. Законотворчество рождается как раз внутри первичной речевой стихии, а не рождает ее из себя. Дело не в корабле (у варягов не возникло универсально-понятийного мышления), а в правильности направления мысли.

И дело не в том, что пираты Эгейского моря базировались, как считал Петров, на островах, якобы не будучи привязанными к материку, — Аристотель это опровергает. В «Политике» он написал, что «полис, если его местоположение должно соответствовать наилучшим пожеланиям, надлежит устроить так, чтобы он был расположен одинаково хорошо и по отношению к морю, и по отношению к остальной территории государст-

ва... совершенно очевидно, что сообщение города и всей территории государства с морем дает большое преимущество и для обеспечения безопасности государства, и для обильного снабжения его всем необходимым. Ведь гораздо легче тем, кому приходится искать спасения, выдержать неприятельское нападение, когда можно получить помощь с обеих сторон одновременно — и с суши и с моря». Аристотель говорит не об излишних людях, а об «излишках продуктов», которые необходимо «переправлять за границу, ведь государство должно вести торговлю в своих собственных интересах, а не в интересах других»⁷.

Чтобы осуществлять эту правильность, нужна философия, не знающая, где истина, но стремящаяся к ней, не знающая путей, но методом проб и ошибок предполагающая и опробующая их знанием, о котором она ничего знает, что оно такое, но только с помощью знания готовая к опробованию и испытанию повседневым парадоксальным творением мира, благодаря которому только и может происходить синхронизация идей, мыслей, поступков, деяний людей разного времени.

Розеншток-Хюсси, рассматривая логос не как лингвистику, а как речь, считает ее фундаментальным принципом освоения и социализации мира, ибо любая речь возникает как *ответ* на некий призыв. Благодаря налаганию имен и ответам на это налагание (что и есть номотетика) осуществляется постоянный контакт разных людей, и этот контакт может быть «возведен в ранг исторического события в... развитии человечества»⁸. Номотетика в другом и более близком мне ключе оказывается не началом философии, а порождением ее, как и письменность. Дело, впрочем, не в том, что родилось первым (письменная фиксация знаков была в Египте или Шумере или еще далее к востоку и не родила философию). Дело в осознании связи речи (пусть бы и — слова) и бытия как двух предельностей, больше которых нет и до которых нет сил дойти: до одной потому, что она мне дана, и я в силу этого ее не знаю, до другого потому, что я предполагаю, что оно мне дано, но исток этой данности мне не известен.

⁷ Аристотель. Политика 1327а 1–5, 10–20 и далее.

⁸ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. С. 51.

Сама по себе способность любого человека к задумчивости и к глубокой рефлексии над тем, что такое слово и бытие, — и это собственным примером великолепно показал Петров — является той нечеловеческой способностью человека, которое и выделяет его как человека среди живых существ, даже если однажды это сделает один человек среди сотен тысяч других. Однако и философ не каждое слово записывает, оставаясь при этом философом, ибо последний шаг философии — в молчание (о том писал в конце «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейн), да и неопределенный знак, провоцируя определенность, остается неопределенным. Правда, сильное оправдание дисциплинарного происхождения философии заключается в желании строгости размышления вопреки постоянному забалтыванию проблемы — Михаилу ли Константиновичу этого не знать! В строгой дисциплине мысли только и можно сохранить себя и тем самым, если несколько перетолковать Витгенштейна, отмерить меру мира. Знак — мера, лежащая в основании мира. Оттого в нем много таинственного, рождающего мифы и суеверия.

Петров знал знаковые лазейки, чаще возникающие от людского неведения. Потому он обращается непосредственно к текстам, к Гераклиту, на которого ссылаются и М. Хайдеггер, а впоследствии В. В. Библихин, как к началу, где слышится гул бытия. Чем важен для Петрова Гераклит? У Гераклита логос выглядит вечным, и это должно бы его, не жаждущего вечности и стоящем на «все течет», отпугнуть. Но выглядящий гарантией единого логос является у Гераклита, как углядел это Петров, всеобще-распределенным средством унификации и связи людей, имеющим то же значение, что закон-номос для полиса, который был величайшей социальной ценностью, «всеобщим организующим началом человеческой деятельности, которому люди подчиняются “как во сне”»⁹. Петров подчеркивал, что Гераклит вовсе не считал все эти характеристики логоса однозначно верными. Принимая и считая мудрым «правдиво говорить-делать», а именно с этим связан логос, он считал неправомерными попытки все сваливать на логос, т.е. попытки говорить-делать «как во сне». Петров на основании дискуссии об «истин-

⁹ Петров М. К. Язык, знак, культура. С. 187. См. также с. 188.

ности имен», развернувшейся после Гераклита, в которой Гераклит упоминается как автор взгляда на истинность имен «по природе-рождению», полагает, что Гераклит впервые обнаружил логос как «флективную интегрирующую и фрагментирующую структуру, способную заменить традиционное олимпийское семейство (ибо оно — «взбесившийся знак». — С.Н.), взять на себя его функции»¹⁰.

Здесь не происходит структурирования мысли, знаково выраженной, отдельно от дела, поскольку природо-рожденный знак из своей еще неопределенности изначально нацелен на успех проекции. И эта попытка «заморозить» лингвистическую структуру и сделать ее интегратором всей человеческой деятельности свидетельствует сразу и лично-именное и профессионально-именное кодирование. Парменид с Зеноном, как считает Петров, критиковали Гераклита не за эту жесткую структуру. Они критиковали его за попытки удержать в единстве то, что нужно было рассечь. Рассечены должны были быть мир мнения (со всеми атавизмами традиционного кодирования с его опорой на начало, т.е. на мир, где рождаются и умирают) и мир истины (принадлежащий вечности, т.е. где нет рождения и смерти). Самостоятельное, ни от кого не зависимое существование мира истины позволило субстантивировать глагол «быть», переведя его в «бытие» и уведя тем самым от наличного, сегодняшнего деятельного мироустройства, ибо «говорить-делать» — не «логос-дело». В этом случае утратилась та изначальная двоичность слово-говорения, т.е. опредмечивания (мы бы сказали — овеществления, воплощения), где деяние по слову-знаку обеспечивалось самим существом этого слова-знака.

У Гераклита же, употреблявшего глаголы «говорить-делать», речь шла явно об овеществлении отношений «слово—дело». А потому Петров считает, что, хотя по степени точности и ясности формулировок основоположником проблемы знака, или, что то же, «проблемы вечного бытия, непричастного к рождению и смерти и постигаемого лишь в умозрении и рассуждении»¹¹ является Парменид, но Гераклиту «принадлежит честь

¹⁰ Петров М.К. Язык, знак, культура. С. 188.

¹¹ Там же. С. 190.

первого шага»¹². Более того, он считает, что никакая логика, как бы истинна она ни была, не смогла бы осуществить выбор, переводящий многозначную возможность в однозначную действительность. Логики мало. Нужен *логик*, задачей которого было упорядочить мир, а не создать его, ибо мир существовал и до вмешательства бога. Логик выполнял философскую дисциплинарную работу по упорядочиванию. Петров тоже словно бы выполняет эту работу логика, оставив начало философии в начале, т.е. в античности, и не думая, что та вольная мысль, что скользит по его тексту, впускающая весь мир со всеми его социокодами, внимательно взвешивающая его в попытках понять и движущая его языком, в данном случае языком науки, и есть сама философия, не требующая никакой дисциплинарности.

Вот где произошла схватка философии и науки, поскольку, скажем, в индийском профессионально-именном социокode никакой философии как исполнения закона быть не могло, поскольку, напомним, движение в специализацию в таком обществе имеет предел интеграции профессий, но число профессий может увеличивать беспредельно. Но универсально-понятийное кодирование потому и универсально, что этот социокode забирает как захватчик-пират в свою осмысляющую казну-тезаурус все попадающее в его поле зрения. Этим пиратским захватом Петров, хотя и интуитивно — через Одиссея — обнаружил раннее начало философии, но захватил не то богатство: захватил не саму *мудрость*, обнаруженную Аристотелем в «Никомаховой этике» камнерезов и скульпторов, а всего лишь *дисциплину*, т.е. некое технически точное, действительно вторичное исполнение заветов мудрости. Здесь возникает не совместный захват мира человеком и человека миром (своего рода человекомирность), а только субъект-объектные отношения, где объект отстранен от деятеля.

Сложность в том, что, вручив античности философский жезл, Петров убрал все остальное (принадлежащее другим эпохам) философствование, рассматривал его, иное философствование, лишь как тип одной-единственной и уже состоявшейся. Так, он **не** говорит о средневековой *философии* как о самостоя-

¹² Петров М.К. Язык, знак, культура. С. 189.

тельном — с XIII в. — роде деятельности. Он всегда говорит: *христианство* и философия, подчеркивая ее служебный характер — «служанка теологии». Правда, он говорит, что *бытие служанкой* — особенность философии как таковой. Для его позиции, принимающей дисциплинарный характер философии, это естественно. В античности она, как и любая форма социально необходимой деятельности, считает Петров, была служанкой номотетики, живущего поколения, групп этого поколения.

Мне трудно с этим согласиться. Даже там, где ее хотели видеть служанкой, в средневековье, она на краткий *миг* сомнения владела миром, ибо миг — *все* настоящее, да и вера побеждала не потому, что давала ресурс пониманию, а потому, что возникала там, где было понимание. Не «верю, *чтобы* понимать» и не «понимаю, *чтобы* верить» (в союзе «чтобы» содержится мотив следования), а «верю, так как понимаю» и «понимаю, так как верю» — правильное прочтение старых Августиновых формул из проповедей («credo ut intelligam, intelligo ut credam»). Я согласна лишь с тем, что препятствует даже и у Петрова бытию философии служанкой: единственное, пишет он, чего не может философия, — это «петь осанну действительности»¹³ (естественно, что такую книгу, как «Язык, знак, культура» в советское время, требовавшее от философии именно пения осанны, издать не могли, от чего Петров, кстати, не очень печалился, прекрасно это понимая). Но, уделяя огромное место христианской теологии и науке, Петров, на мой взгляд, сам и указал источник своего представления о дисциплинарной природе философии.

Открытие в 60–70-е гг. XX в. в советской России средневековой *теологии*, сильно содействовавшей и развитию гонора и голоса *философии*, чего до него не замечали (известно, что и Гегель в семимильных сапогах пронесся над этим периодом), — заслуга Петрова. Он обратил внимание также и на связь теологии с естественнонаучной дисциплиной, на то, что именно она в качестве дисциплины дала начало науке. Петров, обозначив набор составляющих дисциплину (общность людей, накопленные массива результатов, механизм социализации вкладов, ме-

¹³ Петров М.К. Язык, знак, культура. С. 225.

ханизм подготовки кадров, сеть цитирования и пр.), различил теологию, философию и науку на таких основаниях: теология — это философия + некое X, дополняющее философию до теологии, философия не имеет процедуры верификации, теология и наука в отличие от философии — полные теоретические дисциплины, поскольку обладают процедурами верификации и не предполагают экстрадисциплинарной деятельности, теология отличается от науки тем, что ее верифицирующая процедура обращена в прошлое, а та же процедура в науке обращена в будущее.

Но эта заслуга Петрова не должна заслонять странного, если не сказать чуждого, понимания им средневековой мысли. Он убрал Бога из интерьера теологии, омертвил и остановил Его в тексте Библии. Бог оказался спрятан за Библией как ее автор и является не Богом Живым, а безличным исполнителем закона-номоса. Это подтягивание великой христианской идеи Троицы к античному закону-номосу, исполняющему знаковую функцию, лишает своеобразия и христианскую философию, которая становится лишь подтверждением античной. Если принять гипотезу Петрова, то теология как полная теоретическая дисциплина должна была бы утратить трансцендентного Бога, оставив только связь с земной номотетикой, что позволило бы ей приобрести процедуру верификации, к тому же — автономию и самостоятельность. Идея должного и должна была играть роль, способствующую не удалению от земного, но абстрагированию от него (не трансцендированию), позволяющую его не столько судить Высшим судом, сколько критиковать. Основанием для связи теологии и науки может быть, по гипотезе Петрова, следующее: если предмет теологии текстуален по природе, а текст соответственно природен, если автор текста и цель теологии (Бог) выведены за пределы текста-природы, то теология в попытках освоить свой предмет, непременно должна идти в природу, т.е. опытную науку. Путь к науке у Петрова предстает как некая прямая: он возник в Греции как философская дисциплина, затем в средние века оторвался от эмпирии и получил опору в тексте Библии, став дисциплиной теологии, чтобы в XVI—XVII вв. вновь вернуться к эмпирии в виде опытной науки. Философия является первым членом дисциплинарной последовательности превращения в науку, теология — вто-

рым. Вопрос в том, как одно преобразуется в другое. Здесь снова на повестку дня встает вопрос о знаке, ибо неясно, как при его инертности и безразличии возможна такая смена шагов на пути к науке.

Первым этапом становления теологии Петров считает пропагандистское умение и способность приспособиться к языку и пониманию аудитории, которые и Трехликого Бога нагружают функциональными нагрузками: утешителя, духа истины, святого духа, *делая из Него* бога-покровителя если не профессии, то познания. Текст Библии при этом сжимается для ее плодотворной трансляции, а созданные уровни общения с Богом позволили *выделить* Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа.

Такой Бог стал, по версии Петрова, вполне рукотворным, делом рук и затей человеческих, исполнителем не столько интеллектуальных, сколько политических амбиций. Бог Отец толковался (кем?) как первопричина ряда, недоступный для понимания (обычного) человека, он предстал всего лишь как знак духовной профессии. Бог Сын интерпретировался как первое звено одержимости-эманации, доступное для человека духовного, Бог Святой Дух — как третье звено, достижимое человеком душевным, а духовный и душевный были посредниками для соматика, рупорами Бога, с претензиями на духовное руководство и авторитетную монополию. На этапе становления теологии как инструмента трансляции ее «философским материалом» был Платон, на втором этапе, этапе трансмутации и строительства теологии как дисциплины важна фигура Аристотеля с его логикой и истиной-соответствием.

(Скажем в скобках, что фигура Платона в средние века едва маячила на горизонте мысли, знали только «Тимея», Аристотель же действительно был «важной персоной», так как для попытки понимания парадокса сотворения мира из ничего и невозможности ничего вывести из ничего потребовался анализ слова, относительно которого Аристотель не знал, к какой категории его относить: к субстанции или количеству.)

Сама по себе такая уравниловка и отождествление кажутся подозрительными. Несмотря на то, что Петров внимательно рассматривает средневековую мысль, невольно ловишь себя и его на том, что его рассматривание происходит под од-

ним-единственным ракурсом: свести разные логические и теологические системы к одной универсально-понятийной, не взирая на то, что в античности и средневековье речь идет о разных универсумах, разных универсалиях, а одноименные понятия сохранили лишь старую оболочку, наполнившись другим содержанием. Словом, хотя Петров и задает вопрос, как все это делалось, ответ на него дан заранее: как и прежде, в античности, с некоторыми нюансами. Идеи-образцы — это, конечно же, идеи Платона (хотя схоласты редко употребляли слово «идея», как редко вспоминали, повторим, и Платона), трансляционные структуры лишь усложненные старые, а бог — это бог-трансмутатор.

Все происходившее в средние века «похоже на Аристотеля», «но вместе с тем похоже и на Платона»¹⁴, хотя и вовсе не похоже, ибо изначально автором книги «Язык, знак, культура» руководила мысль о различии культур, о творчестве и о необходимости гипотезы как творческого акта. В любом случае, речь и здесь идет о том, чтобы рукотворно (руками церкви, например) создать, практику трансляции и трансмутации социально-необходимых навыков, «обеспечивать эту практику в теоретико-знаковом отношении, поставляя корпоративным интрьерам святых на предмет использования в качестве богов-покровителей профессии»¹⁵. Мне, человеку неверующему, но несколько знакомому с верующим разумом средневековья (*ratio fidei*, как обозначил это Ансельм Кентерберийский) становится несколько не по себе от представления о церкви как об институте, не желающем допускать «окончательного замыкания на традицию, на семейный контакт поколений и межсеме́йный контакт профессий, поскольку такое замыкание грозило бы церкви гибелью — она оказалась бы не у дел»¹⁶. Такое представление действительно из области материалистического понимания истории, где все задействовано только ради чьей-то пользы, прибавочной стоимости и накопления¹⁷.

¹⁴ *Петров М.К.* Язык, знак, культура. С. 264.

¹⁵ Там же. С. 271.

¹⁶ Там же. С. 272.

¹⁷ См. там же.

Все, что делало средневековье особенной эпохой, словно бы сморщилось в мире всеобщего подобия и трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики. Упорная, мускулистая работа, направленная на понимание устройства мира человеком, стала рыхлой, ибо представила мощный духовный запал возникновения мира по Слову (распределенному и разделенному по знаку, который не слово, по имени, которое слово, но слово могло не быть именем, по значению, по вещи и образу, что не дуализировало, а стереоскопировало и трансцендировало мир, сделав его воздушным и громоздким одновременно, но постоянно «бóльшим») в виде незначительных пожизненных хлопот, когда самые живые, благие и справедливейшие сущности (Бог) превратились всего лишь в уродливые фантазмы, в сон. Язык и знак, предметы анализа в книге «Язык, знак, культура», как и другие основные проблемы философии и теологии в средние века остались за бортом исследования. Средневековое слово как начало мира поддается лишь гипотетической реконструкции, оно апофатично, на него можно только указывать. Более того, сама мысль считается более простым образованием, чем слово. Потому Ансельм Кентерберийский, занятый поисками рационализации веры, говорит о ней, как об указателе на слово (подразумевая его), потому что оно всегда «больше» того, что о нем можно подумать. Оно апофатично, и этой апофатикой проникнуто вся средневековая деятельность, вся жизнь, которую желали нарастить, сделать больше, чем есть силы домыслить. В этом особенность средневековья — в постоянном превозмогании себя мыслью и словом.

Но у Петрова, несмотря на постоянные оговорки, что люди не знали последствий своих деяний, сама эта история была нужна, чтобы осветить путь науке. Создается впечатление, что, желая избежать взбесившихся сущностей в виде богов, истории, законов, Петров все же натывается на них, но уже в виде ставшей научной дисциплины, иссушившей себя, потерявшей и веру и доверие, в то время как трагедийность человеческой работы — в деятельном принятии этого мира во всех его трансцендентно-имманентных формах, с его разумной верой и верующим разумом, позволяющими строить его как реальный, а не фантомный мир.

Поскольку героями начинания философии у Петрова являются Платон и Аристотель, посмотрим, срабатывает ли дисциплинарная идея философии у этих «начинающих философов». Как кажется, у них речь не о том.

**Вещь — эйдос и категория:
Платон и Аристотель. Идея вещи, или вещная идея**

О вещи в эпоху античности можно писать специальные книги, потому что вся эта эпоха пронизана вниманием к вещи, к их форме и сущности, к определенности и абсолютной непознаваемости. Прежде всего это относится ко времени Платона и Аристотеля. Даже если взять основополагающие понятия Платона «εἶδος» и «ἰστέα», то сам их перевод — «вид», «форма», «концепт»¹⁸ — свидетельствует о прямой направленности на то, о чем они свидетельствуют. П.Броммер¹⁹, обративший внимание на разницу между идеей и эйдосом и пытающийся рассмотреть внутреннюю и вечную значимость этих понятий, ссылается на VII Письмо Платона, где тот говорит, что о каждой вещи надо «в равной степени выяснить, какова она и какова ее сущность, ибо словесное наше выражение здесь недостаточно. Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышлений»²⁰.

Удивительные слова! Они ставят вещь на недоступную высоту. Вопросы о том, какова вещь и какова ее сущность, повторит потом Аристотель, но с такой жесткой силой, только и позволяющей помыслить немислимое, бытие вещи над любой мыслью о ней и словом о ней, пожалуй, после Платона заявит только Августин и наследующий ему Ансельм Кентерберийский. Броммер в числе источников платоновского учения об идеях называет Гераклита, пифагорейство и Сократа, исходившего из аксиомы, «что логический план, если следовать ему до конца, должен где-то совпасть с другим планом, который счита-

¹⁸ См.: Лосев А. Ф. П.Броммер об eidos и idea Платона // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 742.

¹⁹ Brommer P. Eidos et idea. Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon. Assen, 1940.

²⁰ Лосев А. Ф. П.Броммер об eidos и idea Платона. С. 742.

ется реальным», подобно тому, «как в современную геометрию было введено представление, что параллельные плоскости пересекаются на бесконечной прямой». «Он живет, — полагает Броммер, — в абсолютной убежденности, что встреча с этим планом просветит всю человеческую жизнь и сообщит ей свою вечную достоверность»²¹. Если следовать Броммеру, то идея представляется в качестве образа, который мы носим в душе, т.е. имеет нравственное происхождение, эйдос — логическая структура идеи, соединенность идеи и эйдоса становится функцией мысли, которая стремится постичь реальную форму. В полноте своего бытия эйдос как причина и основание всякой конкретной формы охватывает бесконечно *больше*, чем просто форму. Ибо сама форма, какой бы прекрасной она ни была, есть нечто иное, как *тело*, опора и местопребывание чего-то, «превосходящего всякую форму и всякую интеллигенцию». Потому вещь — «нечто невыразимое, дающее этой форме и этой реальности свое существо, свою ценность, свое достаточное содержание, ибо в своей красоте оно, так сказать, воплощает Благо, являющееся его высшим достоянием. Это подлинный источник бытия, равно как это — та глубина ценностного содержания, которая определяет необусловленную любовь нашей души... это истинное Единое, Благо, которое парит в своем вечном сиянии выше всякой формы: это ИДЕЯ»²².

Из мысли Броммера очевидно следует, что идея это и есть сама вещь, дающая о себе знать, и мы совершенно согласны с А.Ф.Лосевым, что термины «эйдос» и «идея», легко подводимые и под спиритуализм и под натурфилософию, на деле не таковы, и, если различить эти термины, «эйдос» несет в себе дифференциальный оттенок вещи, а «идея» — сама интегральная вещь.

Собственно, Лосев всегда выдерживал этот принцип интегральности идеи, вычленив смысл и смысловую сущность вещи, ее логическое понятие, содержащее в себе нечто предельно-обобщенное, причину осмысления каждой вещи, как субъект-объектное тождество, что «оказывается бесконечно предельным

²¹ Лосев А.Ф. П.Броммер об eidos и idea Платона. С. 742.

²² Там же. С. 743.

состоянием жизни, *жизнью в себе*»²³. Понятие жизни при этом существенно меняется: это не просто некое осознанное или неосознанное — любое — биологическое существование, но такое существование, которое включает в определение себя вполне определенное понятие, исключаящее время как невозможность возврата к чему-то существенному, к тому, что Броммер называет вечной достоверностью и при котором понятие — не нечто абстрактное, а живое образование. С этим вполне согласен Лосев, написав, что «когда античная философия из досократовской космологии превратилась в платоновский идеализм, она *нисколько не перестала базироваться на опыте живого тела*»²⁴. Термин «концепт», которым предлагают переводить «эйдос» или «идею» Платона не случаен, поскольку означает схватывание всей возможной полноты данного бытия. Если рассмотреть под этим углом зрения труды Лосева о платонизме, то сами темы и содержание их — свидетельство интегральности вещи и в целом анализируют именно то, что есть вещь у Платона.

Что касательно вещи (любой вещи, поскольку она обладает способностью благодаря эйдосу иметь вид, т.е. внешность, и относится непосредственно к человеческой жизни, будь то справедливость, добродетель или стол, словом все, о чем можно спросить, что это), то Платона интересует прежде всего идея тождества. В диалоге «Менон», рассуждая о том, что такое сама по себе добродетель, Сократ, утверждая, что у всего есть одна определенная идея, говорит, что под одним и тем же он понимает вполне определенную неразличимость между универсальностью и единичностью: «под этим “одна и та же” я разумею вот что: от того, что есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине»²⁵. Идея же тождества предполагает «что-то предельное, крайнее» (75 е). Так что любая вещь пребывает за тем пределом, к которому ведет размышление о вещи.

²³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 158–159.

²⁴ Там же. С. 149.

²⁵ Платон. Менон, 72 е. Далее ссылки на этот диалог в тексте.

«Менон»: наведение на вещь

Размышление о предельности вещи, однако, само обладает свойствами предельности, оно ведет к остолбенению, оцепенению, отчего и возникает ощущение, словно размышляющий подвержен колдовству («тебя схватили бы как колдуна», — говорит Менон). Если на подходе к границе мысль занимается опознанием чего-то через подстановку известного, через сходное описание, то на границе ее, мысль, можно сравнить с морским скатом — вполне материальным образом, заимствованным из чувственного мира (по правилам метафоры, переноса, который здесь не художественный перенос, а онтологическое свойство внятия мира) и выражающим оцепенение. «У меня в самом деле и душа оцепенела и язык отнялся», — соглашается Сократ (80 b). Но колдовство — квази-колдовство, оно не предполагает никаких магических действий, поскольку рождается из самого акта размышления. «Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю» (80 cd).

Можно, конечно, это высказывание Сократа считать примером майевтического диалога, а можно — необходимым переходом не к рождению вещи, а к видению вещи, когда действительно вдруг проясняется, тем самым цепенеет, затуманенный взгляд, при котором непостижимым образом отождествляется ум и зрение. И здесь дело не в претворении дианои (рассудка) в самый ум и не в том, что на пути к вещи мы имеем дело с рассудком, который темнее ума, но яснее доксы (Республика, VII 533 d)²⁶. Здесь происходит явление философии.

Любая вещь — то, не знаю что (80 d), даже если ты знаешь ее имя. И любая вещь есть то, с чем можно столкнуться (там же). Вопрос в ее опознании. Знающий искать не станет: он уже знает. Незнающий искать не станет: он все равно не знает. Поиски — это вопрос философии, даже мудрости. Ибо последние вещи — божественные вещи, даже сами боги, «переведенные на язык абстрактной всеобщности»²⁷.

²⁶ См. об этом: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 348–353.

²⁷ Там же. С. 151.

Давая вещи такое странное негативное определение, Сократ ставит предельный мыслительный эксперимент. В этом особенность его позиции, позволяющая прояснить пути познания. С них Сократ и начинается.

Он говорит: жрецы и божественные поэты утверждают, что душа бессмертна, а раз бессмертна, то видела все и все познала, родившись в ком-то, она позволяет ему вспомнить нечто, чтобы затем он сам нашел и все остальное. Сама эта идея припоминания, даже если отбросить мифологически обосновываемую идею бессмертия души, предполагает пытливость и деятельность рожденного с умом, даже если однажды он просто ткнет пальцем в небо и спросит, что оно такое. Верность такого предположения косвенно подтверждает сам Сократ, попросив Менона прислать слугу, чтобы он «на нем» мог ему все «показать», чтобы «убедить» Менона в своей правоте, «хотя я утверждаю, что существует не убеждение, а припоминание» (82 а).

Обратим внимание: в диалоге «Менон», делящемся на две части, участвуют четыре персонажа. В каждую часть вводится некий «посредничающий» персонаж, который помогает подтвердить или опровергнуть некие предпосылки, с помощью которых Сократ просматривает пути, ведущие к познанию вещи. В первую часть после постановки вопроса к предмету обсуждения, в котором участвуют только Сократ и Менон, вводится третий персонаж: мальчик-раб, который служит «пробным камнем» сократовой позиции. Во второй части вводится персонаж по имени Анит, у которого другая роль — своего рода третейского судьи.

Но вот сам диалог между Сократом и рабом Менона страшен. Сократ говорит, что тот вспоминает, а не учится от него. На деле он задает ему наводящие вопросы, т.е. вопросы, в которых уже скрыт ответ. Эта, конечно, уловка, но такая, что нельзя ответить: нет, это не припоминание, поскольку если в вопросе скрыт ответ, то тебе стоит только догадаться, каков ответ. «Знаешь ли ты, что квадрат таков?» После того, как квадрат показан и назван, только полный невежда (по слову Сократа: незнающий не ищет) не ответит: да, он таков. Рисунок, в котором наглядно изображены все равные стороны, а тебе еще и подсказывают, что площадь в одном случае будет равна 2×2 при стороне в два фута, а в квадрате, вдвое большем, 4×4 . При том,

что раб и без Сократа знает, что $2 \times 2 = 4$, а на вопрос: «Не в четыре ли раза он (второй квадрат. — *С.Н.*) больше первого? — можно ли не ответить: «Как же иначе?» Какое же это воспоминание! Это хитрость вопрошающего и ловкость отвечающего, они вдвоем и создают видимость припоминания, именно видимость, потому что, как только Сократ задал рабу вопрос сложнее и прямым, не наводящим образом, например, «из каких сторон (имеется в виду размер стороны. — *С.Н.*) получится восьмифутовый квадрат?»), — раб ответить не смог, поскольку Сократ сознательно запутал его. При этом он считает, что оцепенение, в которое он ввел раба, приведет того к тому, что «он с удовольствием будет искать ответа» (84 b), а не плюнет на все эти «квадратные» вопросы. Само явление раба здесь не случайно. Убеденность — это то, что лишает свободы, уменьшает властвовать собою, чего как раз и не может свободный Менон.

Нет, запутал он идеей припоминания не раба, а простодушного Менона, и в этом не меньше софистики, чем в софистике Горгия или Протагора. Кажется, что софистика как способ рассуждения была важна всем мыслителям эпохи зрелой классики, поскольку они показывали феноменальные возможности вещи, как ее способность являть себя многолико. Вопрос лишь в том самом конце концов, в предельной цели, которую ставил себе мыслитель: истинно ли то или иное явление или нет и каковы способы явления истинной вещи. Если упустить из виду это последнее, легко можно позицию Сократа профанировать сведением ее к риторической и софистической.

Когда Менон, соглашаясь с Сократом, сказал, что раба никто ничему не учил, он не учел той возможности, что человек сам может быть пытливым и смекалистым, каковым и был мальчик-раб, который смело отвечал на вопросы-подсказки и запутался лишь тогда, когда подсказок не стало. Сократу очень хотелось, чтобы мнения появились у раба «в какие-то иные времена, когда он и выучился... когда он не был человеком» (86 a). Но и Сократу очевидно, что дело не в этом. Он определяет знание как «истинные мнения, разбуженные вопросами», и это знание не зависит от того, «человек он или не человек», и если с момента пробуждения «душа будет все время сведущей», то можно смело пускаться в поиски (86 a-b).

Конечно, возникает возражение, что мы модернизируем позицию Сократа, что идея знания как припоминания общепризнанна. В сущности, мы этого не отрицаем. Мы лишь иначе расставляем акценты. У Сократа здесь кажущиеся две позиции: одной ногой он опирается на мифическое знание, доступное Менону, другой на мифо-логическое, позволяя мифу разыграть карту философии. Если переступить с одной ноги на другую, изменения концепции не произойдет, но усилится рациональный момент, общий не только для времен Сократа, иначе люди не понимали бы друг друга, и нам незачем было бы копаться в «Меноне». Главное — «неизвестное надо искать» (86 с) и искать «общими усилиями» (там же. Курсив наш. — С.Н.), стоя на двух ногах. И искать не только, присуща ли, к примеру, такая вещь, как добродетель, человеку от природы или ей можно выучиться, но прежде всего, что за вещь эта добродетель, т.е. то, не знаю что (86 е).

Вопрос о том, что за привычными словами стоит именно то, не знаю что, — радикальный для Сократа, особенно если вспомнить обвинения в его адрес: «Сократ преступает закон, тщетно испытывая то, что под землей, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же»²⁸. Практически этот вопрос он задавал своим судьям (тому же Аниту) в конце жизни, желая объяснить, что он не шутит, а говорит сухую правду, что он обладает *человеческой* мудростью, а не божественной, т.е. заняв философией (28 е). Слова Пифии о том, что Сократ всех мудрее, он воспринимает в прямом смысле: он не сама мудрость, а мудрее *людей*, понимая под этим способность к разумению и объяснению, ибо то, что делают поэты или ремесленники, они делают не мудростью, а какую-то прирожденную способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям (22 с).

«Апология Сократа»: противостояние закона и философского призвания

Ясно, что *разное* имели в виду Менон, говоря о колдовстве, и Сократ, разъяснявший, что такое оцепенение. Если Менон имел в виду то, что Сократ говорил о поэтах, являвшихся не-

²⁸ Платон. Апология Сократа. 19 в. Дальше ссылки на этот диалог в тексте.

мыслящими передатчиками мысли, то Сократ имел в виду немислимость, нечеловечность самой человеческой мысли, только и делающей человека человеком, способным и к мнемотехнике и к убеждению. И если первую он полагал общим местом для мировоззрения своих современников, то второе старался внедрить в их умы здесь и сейчас, педагогически разъясняя неправоту их воззрений. Слова «учить и наставлять» — не последние в «Апологии Сократа». Кроме того, называя все обвинения, прозвучавшие в суде, шуткой и загадкой (27 d), выразившейся не в божественной, а в человеческой двусмысленности («Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов», 27 a), он сам выдвигает критерий *полезности* любой вещи. Поскольку же наивысшей является полезность предельной вещи=идеи=бога, заключающаяся в правде мысли, то при следовании этому критерию нельзя принимать в расчет смерть, принимая в расчет только закон.

Что так чтит Сократ, не спрашивавший, что такое закон, и дождавшись только объяснений, кто его олицетворяет? *Законномос* — это признание *правильности имен*. Если нечто получило имя и имя становилось обычным, отменить это нельзя. Сократ и говорит, что он не может нарушить закон, признавший данные ему имена: отрицателя богов, развратителя юношей, поскольку это — закон. Как не может заниматься и философией, которую, это очевидно, не чтит афиняне, поскольку учение добродетели может быть убедительным только на основании «уговоров, упреков» и стараний «пробудить дремлющее сознание (31 a). Твердая, даже жесткая речь Сократа, лишенная каких бы то ни было риторических прикрас, является весомым аргументом в пользу не столько идеи припоминания, сколько деятельного познания, основанного на нравственном, изначальном принципе, берущем в расчет не общее дело, а частное и представленном внутренним голосом-даймонием. Этот внутренний голос Сократа был услышан средневековьем, сделавшим Сократа своим этическим героем. Но не в меньшей степени здесь важен акцент на частное, не общее дело, обнаруживавшее любую вещь-идею как выражение именно частного дела, отсекающее мысль о том, что идеи Сократа-Платона меньше всего относятся к конкретным вещам. Можно сказать более

жестко: всеобщность (не общность, не единство как множество) идеи выражается именно через такое частное. Смысловое значение голоса — отклонять от некоего намерения, а не склонять. В этом нам видится отличие от средневековой идеи внутреннего, которое интенционно, акцентирует внимание на некоем своём вещи, могущей быть греховной, а уже потом собираются силы, если собираются, для преодоления греховности с помощью духовных процедур, какими являются молитва, пост, исповедь и пр.

Голос Сократа отклоняет его от занятий государственными делами (31 d). Это значит, что во время жизни Сократа мы имеем дело с распавшимся единством общественных и частных дел, что закон-номос перестает транслироваться, как говорил М.К.Петров, «через семейный контакт поколений»²⁹, начинается разложение прежде единого «наследственно-профессионального царского навыка в соподчиненную иерархию должностей исполнительной власти»³⁰, что способствовало развитию юридических и правовых институтов, которые войдут впоследствии в европейскую государственность. М.К.Петров считал, что возникающая номотетическая дисциплинарность, т.е. «добровольное порабощение знаку, букве можно считать символом» упрочения универсально-понятийного кодирования³¹. На этом основании он в качестве «рабочей гипотезы»³² принимает мысль о дисциплинарном происхождении философии, задача которой, с одной стороны, сжать номическое знание для трансляции его новым поколениям законодателей, а с другой стороны, дать ориентиры и парадигмы номотетической деятельности, которые предоставляли бы живущему поколению каноническое представление о законе³³. Но —

«Апология Сократа», на наш взгляд, полностью опровергает эту вторичную и дисциплинарную роль философии. То, что у Сократа частный человек становится фундаментом социаль-

²⁹ *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 177.

³⁰ Там же. С. 172.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 180.

³³ См.: Там же. С. 180.

ного бытия, разумеется, подтверждает распад прежней «семейственности» власти, но этот распад — трагический. «Кто в самом деле ратует за справедливость, тот, *если ему и суждено уцелеть на некоторое время*, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» (32 а). Быть полисным человеком и политическим — разные вещи. Жить внутри полиса и болеть за его интересы, не вмешиваясь в деятельность государственных структур, — дело заведомо пропадающее, если дело понимать как встраивание и устраивание этих структур, но выстоять одному перед миром и бытием, т.е. принять на себя тяготы бытия — дело философа. И Сократ противопоставляет делу номоса дело философа. Номос он строго исполняет как гражданин, как тот, кто получает определенное имя (мудрец и — атеист, развратитель юношества), ибо *факт наделения именем и есть, собственно, закон-номос*. А философии держится как... учащий и убеждающий первым навыкам бытия-ствования, остолбеневающий перед ним, т.е. перед переданной через даймония нравственной идеей.

Способ нахождения неведомого

Теперь посмотрим, можно ли научиться добродетели. Поскольку любая вещь — то, не знаю что, Сократ выставляет метки и флажки — некие ориентиры, которые позволили бы нащупать путь в неизвестное. Очевидно, что путь этот гипотетико-предпосылочный, используемый геометрами. Говоря о добродетели, Сократ исходит из двух предположений. Первое: можно предположить, что добродетель — вещь, относящаяся к душе. И если это так, то можно ей выучиться или нет. Если это не знание, а что-то иное, можно ли ей научиться или ее необходимо припомнить, поскольку «для нас теперь нет разницы в том, каким словом пользоваться» (Менон 87 с). Или же можно приобрести, познавая, только знания, а не саму вещь-добродетель? Чтобы это выяснить, надо узнать, что именно есть добродетель — знание или нечто иное. Прежде всего добродетель — благо. Но благо может быть причастно знанию или непричастно. Оно делает нас хорошими людьми, приносящими пользу, «потому что всякое благо полезно» (87 е). Сократ дважды под-

тверждает *полезность* блага при правильном его *применении*. Хрематизм, связанный с полезностью вещи, и прагматизм, связанный с действенностью вещи (вещь по-гречески и *χρήμα*, и *πρόγμα*), в его концепции единое целое. Важно только, чтобы обитающая в душе добродетель, которая может быть как полезной, так и вредной, не стала вредной. Полезной же она бывает только при тождестве с разумом, и тогда она определяется так: добродетель есть разум. Следовательно, поскольку в человеке все зависит от души, а в самой душе все зависит от разума, при условии что душа хочет быть благой, то люди добродетельны не от природы.

Второе предположение: если люди могут рождаться хорошими, то были бы знатоки, отбирающие хороших юношей на пользу государства. Следовательно, добродетель — это знание, которому можно выучиться.

Оба предположения относительно неведомой вещи верны и равны в качестве предпосылок. Это вводит в действие такое свойство разума, как сомнение (Декарт впоследствии скажет, что глаголы «мыслить» и «сомневаться» тождественны). Там, где есть место сомнению (если добродетель знание, то должны быть учителя и ученики, если не знание, то этой вещи выучиться нельзя), возникает агон-спор, разрешить который можно с помощью третьей стороны или нового довода.

В этом месте диалога Платон и вводит фигуру Анита. Опять пущены в ход наводящие вопросы. Анит бойко, как и мальчик-раб, отвечает на: к кому, например, посылать учиться на врача или флейтиста (к врачу, к флейтисту, которые позиционируют себя в качестве учителей и берут за это плату), пока дело не доходит до вопроса, к кому послать учиться философии и добродетели, — здесь Анит запнулся, ибо такие учителя называются софистами.

Запинка, однако, сопровождалась рассказами Сократа о Протагоре, нажившем больше денег, чем божественный Фидий, хотя отпускал учеников в худшем состоянии, чем в начале учебы. Примеры доблестных людей, не сделавших своих сыновей мудрее себя самих (Фемистокл, Аристид), также свидетельствовали против возможности научить и научиться добродетели. Единственное, что может научить добродетели, — взгляд на са-

мих себя, который покажет, что правильную дорогу указывает разум и связное мнение, т.е. «суждение о причинах», которое Сократ и называет припоминанием, или знанием (98 а).

Однако первая предпосылка, что добродетель — не знание, никуда не исчезла. И хотя можно согласиться с Лосевым, что объективное существование этической правильности мира (не скажем — «закономерности» в силу иного — см. выше — понимания закона) в диалоге рассматривается «отдельно от самой действительности»³⁴, что возможно благодаря абстрагированию вещей, в данном случае — добродетели, но нельзя не признать их феноменального существования в определенное время и в определенном месте благодаря неосознанной правильности государственных боговдохновенных мужей. Сократ четко обозначает возможности понятийного знания и идеально-вещного — концептуального — единства, отдавая приоритет последнему. Первое блекнет перед ним. Здесь логика играет вспомогательную роль, не столько отделяя истинное от ложного, сколько показывая неистинность или недостаточность любых суждений. На первый план выходит самобытность вещей, что вряд ли можно назвать онтологией в привычном смысле слова как учения о бытии. Глазом ската глядит само вещное бытие, своим взглядом сначала сковывая мысль, затем высвобождая ее, а потом вселяя ее в души людей. Потому философы (к ним относятся и софисты) не могут быть политическими деятелями, работающими на общее благо. Они — не боговдохновенны. Их дело в другом — в первичной ловкости и хитроумном ведении (см. способ вопрошания Сократа в обеих частях диалога) мира, которым правят божественные идеи-вещи через прорицателей и провидцев.

Специально рассуждавший о сущности вещи Августин делил их на три рода: 1) на те, которыми нужно наслаждаться, 2) на те, которыми нужно пользоваться, и 3) на те, которыми нужно наслаждаться и пользоваться. Первые делают нас блаженными, вторые образуют путь к блаженству, третьи находятся в середине между теми и другими, обладая способностью выбора между ними. Платонова мысль, если и участвует в его мысли,

³⁴ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 817 (комментарий).

то на одну треть. Ведь не назовешь блаженными боговдохновенных у Платона, потому что последние неразумны, и выбора никто не делает, ибо Сократ, оставшись в центре двух позиций, сдает их, оставив на откуп боговдохновенным.

Анит, четвертый персонаж, не сыграл роли третьей стороны, как желал Сократ, и это подтверждает его мысль, что он и сам путается и теряется в процессе обсуждения. Скорее Анит — персонаж, вышибленный из седла логическими упражнениями, увидевший к тому же опасность для полиса в том, что Сократ разоблачает известных в качестве образцов людей. Он, разумеется, не оселок, на котором оттачивается аргумент, но тот, кто подтверждает неосознанность боговдохновенности. Персонаж этот не случаен не только биографически (Анит — один из обвинителей Сократа), но и тексто-логически: он есть как раз тот боговдохновенный персонаж, правильно ведущий себя, но никак не осознающий своей правильности. В отличие от Сократа, предельно доводящего свою мысль до её полного изнеможения, он — тот, кто показывает нежизнеспособность граждан, и мыслящих в сфере свободных идей, и связанных буквой закона.

Философский смысл ведения вещи: «Кратил»

Что значит такая связанность с буквой или — шире — с именем? Речь, разумеется, идет о соответствии/несоответствии вещи ее имени, или о правильности/неправильности имен, соответственно речи, выражающей нечто. Вопрос этот, предполагающий возможность/невозможность речи, ее эффективность и связь с тем, о чем говорится, отнюдь не праздный, поскольку дело — о самой философии. А.Кожев в свое время писал: «Если речь вообще имеет некий смысл, то нельзя доказать, что философия не имеет смысла»³⁵, поскольку философия владеет «полным и совершенным речевым самосознанием»³⁶. Именно так была поставлена проблема в «Меноне», когда встал вопрос о вещи, которая есть то, не знаю что, и которую нужно узнать

³⁵ *Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 1–3. Paris, 1968–1973. T. 1. P. 56.*

³⁶ *Ibidem. P. 40.*

при правильно построенном рассуждении, исходящем из предпосылок. Эта же проблема напрямую обсуждается в диалоге «Кратил», который состоит из двух частей и в котором Сократ обсуждает эту проблему с Кратилом и Гермогеном. В споре, как и в «Меноне», участвуют три человека. Двое из них стоят на противоположных позициях. Такое столкновение позиций сознательно используется Сократом, который сам оспаривает обе не только по принципу, выраженному Кожевом, что «любое положенное рассуждение рано или поздно провоцирует противоположное рассуждение»³⁷, но прежде всего потому, согласимся с Кожевом, что «Платон начал философствовать, уже, благодаря Гераклиту и Пармениду, зная следующее: истинное бытие должно быть одновременно двойственным и единым; двойственным, чтобы о нем можно было говорить, а единым, чтобы то, что о нем говорят, имело бы один-единственный смысл и было бы, следовательно, речевой истиной»³⁸. Вопрос в том, как узнать истинно ли речь выражает, скажем, бытие идей?

Итак, ученик Протагора Гермоген отстаивает учение Протагора о человеке как мере вещей и соответственно о языке, выражающем условную человеческую меру, языковую договоренность. Кратил же, ученик Гераклита, настаивает на мудрости слова. В споре с Гермогеном Сократ отстаивает мысль о бытийности языка, а в споре с Кратилом стоит на позиции договорности языка. Что же, Сократ и здесь «софийствует», стоит на межеумочной позиции?

Обратим внимание на особенности каждой части.

Кажется, что диалог начинается с обсуждения договорной природы имени потому, что она изначально таковой кажется: человек рождается без имени, имя ему дают родители, условившись между собой. «Правильность имени есть ничто другое, нежели договор и соглашение», «ни одно имя никому не вродено от природы», оно зависит «от закона и обычая тех, кто привык так что-либо называть» — так говорит Гермоген³⁹ (384 d–e). Но вот Сократ: «Сами вещи имеют собственную устойчивую сущ-

³⁷ Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 1. P. 61.

³⁸ Ibid. T. 2. P. 53.

³⁹ Платон. Кратил. 384 d–e. Далее ссылки на этот диалог в тексте.

ность, безотносительно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности», и действия этих вещей «производятся в соответствии со своей собственной природой», и «боги называют вещи правильно, теми именами, что определены от природы» (386 e, 391 d–e).

В книге «Пути к универсалиям» мы писали, что можно подумать, будто этот диалог знал Августин, когда писал «Об учителе» или «О христианском учении», ибо и Августин, и Сократ в Платоновом диалоге круто переходят от слов к самим вещам, отбрасывая знаки ради истины вещи, находя при этом подателя имен. У Августина это Бог, у Сократа... А вот у Сократа — другой, не бог. Бог оставлен где-то там, потому что речь идет не о блаженстве или выборе (см. выше), а о прагматике вещи. Поставив вопрос об отождествлении имени и вещи, Сократ отвечает на вопрос о том, кто дает имена, так: мастер, тот, кто владеет каким-либо искусством «в соответствии с некоей правильностью» (397 b), где-то изначально (трансцендентно) существующей, но не узнанной. Некоторым образом узнать это можно методом подбора. «Я ни о какой такой правильности не говорю... я этого, пожалуй, не знаю, но исследую вместе с тобой... и что у имени есть какая-то правильность от природы, и что не всякий человек способен правильно установить это имя для какой-нибудь вещи» (391 b), а именно мастер. «Ткач будет хорошо пользоваться челноком, т.е. как должно ткачу. А учитель будет хорошо пользоваться словом. Хорошо — это значит, как должно учителю» (388 c). Поскольку же имена — не знание, а то, чем пользуются с рождения, что принято законом-номосом, то учитель пользуется трудом законодателя, за которым в свою очередь «присматривает» умеющий ставить вопросы диалектик. Им оказывается любой герой, «умевший ловко ставить вопросы, а это выражается глаголом “говорить” (εῖρεiv)» (398 d).

Такого героя-диалектика (заметим — не философа, в наше время эти имена часто отождествляют, но мудреца и ратора) можно назвать «творцом имен», дающим имена вещам сообразно их природе. Вопрос, однако, и немалый, в том, как узнать эту природу вещи, если она то, не знаю что. Поскольку эта вещь дается феноменально, то она «видится» через энергию,

через тот самый хрема́тизм, о чем постоянно говорил Платон. Энергичный деятель-творец «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя... И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть в другом железе, это орудие будет правильным, сделает его кто-то здесь или у варваров» (там же). Сократ тут же, как тот мастер-творец, начинает на основании «суждений о причинах», т.е. припоминания, предполагать, от чего могли бы возникнуть те или иные имена и доходит до демонов, героев и людей, т.е. до тех, что не существуют вечно, как боги, но являются внимающими им.

Демон — то, что интересует его, может быть, более всего, поскольку о внутреннем голосе-гении-даймонии он упомянет в «Апологии» накануне смерти как о своем руководителе в жизни. Как он его, однако, видел? Ведь ибо очевидно, что он не вел логических заключений относительно того, о чем ведал только то, что это есть. Даймон разумен, но главное, он все ведает. Вот это *впадение в ведение*, может быть, и означало первейший смысл философии, ибо Сократ называл себя философом, охраняемым голосом-гением-даймонием. Ничего другого он не говорит о философии. Риторов относит к героям-полубогам, производя глагол «говорить» (εἶρεῖν) от Эрота, а людей как таковых — теми, кто «ловит очами», «очеловцами», т.е. способными видеть, схватывать очами то, что перед ним, «приглядываться и размышлять над тем, что уловил» (399 с). Вот это совпадение видения и даймонического ведения и есть первые хватательные движения философии. Ничего другого о ней Сократ не говорит, разве что подчеркивает (это видно было в «Меноне») ее бедность, скромность, рассудительность и правильный образ жизни — чутьем учуянную, а потому непреклонную правильность.

Потому он спокойно отдаст роль творца имен просто хорошим мастерам, разбирающимся в тождестве выражений, в комбинациях звуков для выражения как тождества, так и различия, ведь имена бога могут быть разными. Разумно, словно бы *риторически* рассуждая, что «сложенные вместе, эти имена

открывают нам природу этого бога» (396 а), хотя *диалектически* «понять это, правда, не очень легко» — понять то, что мы разными именами словно разрываем бога на части. И здесь Сократ срывается. Срывается с риторически-диалектических рассуждений, потому что, дойдя до предельных имен, он о них не может просто рассуждать, он их видит и ведает, а ведая, видя, захлебывается в их перечне, будто ставит слово на слово, так что Гермоген говорит ему: «Ты стал вдруг изрекать пророчества, совсем как одержимый» (396 d). Сократ отвечает, что захвачена его душа. Захвачена целым, как и пристало захваченности тем, знания о чем нет, припоминать, следовательно, нечего, но есть оно само.

Когда впоследствии Аристотель добавит к платоновым вопросам о вещи (что именно они есть и каковы они) вопрос, а есть ли вещь, он непременно будет иметь в виду эту первичную захваченность Сократа-философа тем бытием, что открылось ему в момент трудового усилия, энергии захвата, так что вряд ли это аристотелево «есть ли вещь» относится просто к сущему. Захваченность относится к самому божественному бытию, о котором можно говорить двояко: что мы о нем ничего не знаем или говорить о нем так, как предписывает закон, и только так.

В последнем случае обращение к богам похоже на молитву, однако эта молитва идет не от «внутреннего», из глубины души, как сказали бы в христианское средневековье, а от закона. От закона, проясим, исходит молитва, заставляющая обращаться к богам так, как предписано (400 е), а не захваченность самим бытием. «В голове моей целый рой мудрости... я даже думаю, что в этом содержится что-то убедительное... Мне кажется, я вижу Гераклита» (401 е—402 а). Слова «я вижу Гераклита» Кожев, например, мог бы объяснить как стремление к компромиссу с гераклитизмом, но речь, кажется, опять все о той же философской захваченности началом, в которое ты попадаешь энергией видения-ведения, захваченности той таинственной областью, где нет разъяснения. А есть сама трудновыразимая ясность, позволяющая увидеть темного Гераклита, того Гераклита, который понял, что сколько он ни слышал рассуждений, ни одно не достигает того, что мудрое от всего отстранено. Сократ это видит, потому его размышления-предположения час-

то оканчиваются ничем, он прав, заявляя, что ничего не знает, как прав и в том, что снова и снова использует ничего не стоящее знание как силу нового приближения к мудрому.

Хайдеггер считает, что речь здесь не о трансценденции — об отрешенности и Гераклита, и вот сейчас — Сократа. Эта апория заставляет нас принимать позицию и трансцендентности мудрого, и одержимости как явления неосознанного мудрого. Эта апория заставляет нас искать решения (так легче), а не недоуменного состояния, только и открытого поиску. Гермоген начинает осаживать Сократа, выводя его из состояния одержимости и тем самым разлаживая его видение. Момент, когда он начинает эту работу по выведению Сократа из видения-ведения, и можно назвать риторически-диалектическим моментом, превращающим чистое умозрение в этимологические игры ума, во введение в ширь простого научения, когда говоришь то, что уже не видишь.

Но видение Сократа объясняет и нечто гораздо более важное: почему для Сократа, ищущего всеобщее, важен частный человек. Гераклит считал, что «надо следовать всеобщему». Это всеобщее, однако, не всеобщее толпы, которая разбредается, и не всеобщее государства, хотя Гераклит употребляет термин «койнос» — государство. «Как если бы Гераклиту было мало этого заключенного в слове явственного собирательного смысла, он поясняет: *всеобщее присуще каждому*... Не нужно проделывать никакого особого пути к всеобщему, — комментирует это высказывание Гераклита Бибахин. — Оно и так с нами. Уйти от него мы не можем. Все полно богов. Боги и на кухне тоже»⁴⁰. С этим напрямую связано предпочтение Сократом частного человека государственному.

Но и просто можно сказать: философия для Сократа — это прямое видение вещи, а вещь — то, что способно ухватить энергичное «очеловство», видящее «есть» мира. Видеть Гераклита — очевидно, не дисциплинарное знание, да и вообще — не знание.

Аристотель: начало как неопределенное

Поскольку не Платон, а именно Аристотель был фигурой номер один для средневековья, Философом, то посмотрим, как обстоит дело с началом у него. Притом посмотрим на эту про-

⁴⁰ Бибахин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 110.

блему не с позиций «Второй аналитики» или «Метафизики», а с того, с чего начиналось изучение Аристотеля в средние века — с «Категорий».

При чтении биографии Аристотеля, которая не обходится без упоминания о любви к пословицам, сборник которых он составил, или пересказов не дошедшего до нас диалога «О философии», бросается в глаза факт почти полного совпадения некоторых его высказываний с современными. После долговременных акцентов на различия мысли странно и неожиданно твердо звучали несправедливые слова, что «одна и та же истина возникает в человечестве не однажды, но бесконечное число раз»⁴¹. Это значит, что, по слову В.В.Бибихина, «стихия безумного экстаза, пейзаж апокалиптики окружают философскую мысль; она оглядывается на него с робким смущением, с неподдельным уважением, но держится своей трезвости». Это значит, что, как говорил в «Метафизике» Аристотель (VII 1 1028 b 2–4), «снова и снова, издревле и ныне, и вечно ищут, и вечно встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т.е. что есть бытие»⁴². С Аристотеля начиная, философия покончила с еще звучащими у Сократа мыслями о том, что она призвана к безмолвию или к прорицательскому жару и, как пишет Бибихин, решилась «сказать невозможное: сказать, что такое то, из-за чего все что есть есть то что оно есть»⁴³.

Одна и та же истина возникает еще и потому, что слишком тяжок язык для ее выражения. Язык, конечно, откровение духа и, возможно, он раньше мысли. Мысль нечто знающее, а естественный родной язык, по мысли Бибихина, просто дается, мы не знаем его, когда рождаемся и начали говорить, а просто говорим, действуем любящим образом, если вспомнить происхождение греческого глагола «говорить» (εἶρεῖν) от Эрота. Бибихин сказал, что «человеческой речи в отличие от голосов животных могло не быть»⁴⁴. Вопрос в том, мог бы тогда человек

⁴¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 23.

⁴² Бибихин В.В. Язык философов // Бибихин В.В. Слово и событие. М., 2001. С. 9. Перевод цитаты из «Метафизики» В.В.Бибихина.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Бибихин В.В. Язык философии. С. 24.

называться человеком. Он, конечно, мог быть, по слову Сократа, очеловцем, но мы бы этого никогда не узнали. И самого молчания как антитезы и фона речи не было бы, ибо мы тоже этого бы не узнали.

Аристотель как раз заметил эту жуткую, неистребимую связь между вещью (тем, что есть) и тяжестью человеческого слова, в которое это (то, что есть) не умещается настолько, что для простого предъявления первой усии-сущности вещи, или просто вещи, требуется вторая и тоже усия. Он пишет об этом в «Категориях» и «Метафизике». Одно и то же слово «усия», употребляемое для указания на нечто и для пояснения его, требуется не оттого, что у него, Аристотеля, плохой тезаурус, как сказал бы Петров, а оттого, что и речь об одном и том же. Указание на первую усию, на саму вещь, и на вторую как на высказывание о ней свидетельствует одно и то же и не одно и то же, ибо вещь ускользает из высказывания о ней. Иначе, будучи полностью охваченной определением, высказывание бы было, с одной стороны, ни о чем, а с другой, ничего не осталось бы, как самой вещи приписать вещание. Высказывание в полном соответствии с предположением А.Кожева раздвоилось: оно говорило бы **о чем-то**, будучи **им же**. Можно оцепенеть вполне в духе Сократа. Аристотель находит выход, называя первую усию ипостасью, подлежащим, а вторую высказыванием-сказуемым, но суть дела от увеличения слов не меняется. Да и сам он это подтверждает, ибо начинает «Категории» вовсе не с перечня десятка категорий, а с установления **условных** соответствий имени и вещи, поскольку вовсе не уверен в правильности таких соответствий. «Всякая сущность, — пишет он, — **по-видимому**, означает некую данную вещь» (Категории 5 3 b 10), или: «к сущности, **по-видимому**, не применимы “больше” и “меньше”» (там же, 30–35). Обычно эти первые главки «Категорий» выпадают из анализа, тогда как именно они и задали средневековую парадигму интереса к нему. Какие связи имени и вещи он находит?

Их три: омонимическая, синонимическая и паронимическая, или — что то же — одноименная (соименная), соименная (соединенная, единая, тождественная) и отыменная (прозванная, при том же имени находящаяся). Трудность, с которой Аристотель устанавливал эти связи, несомненна, ибо это очень

близкие по смыслу слова. И хотя 1) одноименными, или омонимическими, он называет вещи, обладающие общим именем, но имеющие разные **сущности**⁴⁵, как, например, человек и картина человека (при этом и картина и человек — оба называются «созданиями»), 2) соименными, т.е. тождественными, — вещи, у которых и имя, и сущность одна и та же, например, имя «животноле», прилагательное к человеку и быку, а 3) отыменными — вещи, прозванные именем какой-либо схожей по имени вещи, но с другим падежным окончанием (имеются в виду не родительный или дательный падежи определенной вещи, а все тот же именительный падеж, но новой вещи, имя которой образовалось путем «откалывания» окончания от базисного слова или прибавления его к базисному слову). Например, если от слова «грамматика» отбросить окончание «а», то образуется «грамматик», имя, несущее другую смысловую нагрузку, или если к слову «дуб» прибавить окончание «овый», то тоже получится имя, несущее другую смысловую нагрузку («дубовый»), к тому же оно становится «другим» именем — прилагательным. Но вот в слове *γραμματικός* окончания существенного (грамматист, учитель грамматик) и прилагательного мужского рода (грамотный) буквально совпадают, и тогда, хотя одно слово будет образовано от другого (от грамматиста — грамотный), *казаться* оно будет тем же самым словом, превратясь в то, что у нас называется омонимом, т.е. в слово, которое одинаковым образом обозначает разные *вещи*.

С паронимами, таким образом, как и с омонимами и синонимами, разобраться крайне трудно, если обратить серьезное внимание а) на невероятную нагруженность смыслом одной-единственной буквы как основополагающего элемента слова, могущего изменить не только смысл слова, но самое вещь, и б) на изменение значения (содержания) термина во времени.

Но и более того, слова, которые говорятся без всякой связи, отдельные, единичные слова (конь, еж, ходит, теплый) — это то, что говорится о чем-то первичном, едва угаданном, указанном, но в нем не находится. Не только общее не находится в

⁴⁵ Обратим внимание: омонимы — это общее имя не для разных вещей, а для разных сущностей вещей.

подлежащем, т.е. синоним, но и имя единичной вещи — не само нечто, поименованное этим именем. Слово «ключ» не находится в ключе, что ни понимай под этим словом: ключ от замка или исток ручья. Эти «нечто», по привычке называемые вещами, не полностью подпадают под имена, ибо иначе не было бы вещей, т.е. единства нечто и имени, а было бы только имя, к которому свелась бы вся вещь, ни о какой сущности не пришлось бы говорить. «Человек» не находится по той же причине ни в «Сократе», ни в «Платоне», у них только несколько общих букв. Можно, конечно, сказать, что человек это человек, и тогда перед нами будет явный синоним, разумеется, не в нашем смысле. Мы под синонимом понимаем нечто близкородственное, подобное, здесь же под этим понимается само единство, тождество. Правда, до поры до времени, до той поры, пока мы не спросим, что такое человек, и, указав на Сократа или Платона, вновь окажемся в ситуации связи, но уже не синонимической, а омонимической.

Если найдем общую основу для картины и человека, а основой является то, что и картина и человек — создание, то омоним столь же мгновенно превращается в синоним. Аристотель и показывает апорийность выражения вещи через имя, когда язык с трудом ворочается в одноименностях, как их ни называй. При этом, заметим, речь не идет о **письменной** речи, а о речи как таковой, прежде всего устной. Потому говорить о появлении философии в зависимости от письменной речи, как это делает Петров, вряд ли корректно.

Аристотель предпринимает тяжелейшие попытки различить одно от другого через родо-видовые принадлежности, когда омонимами становятся общие имена, сказывающиеся и о единичной вещи-подлежащем и о сказуемом этой вещи, а синонимами оказываются только общие имена или только единичные имена («Сократ это Сократ»). Называя общие имена родовыми, он обнаруживает еще большую трудность, ибо не ясно, отчего родом становятся вторые сущности-усии — высказывания о вещи, о которой не только ничего не известно, но которая называется сущностью по преимуществу, потому что для всего остального она является подлежащим, и все остальное сказывается о ней или находится в ней. Речь идет в каком-то

смысле наугад, как говорил Сократ – предположительно. Ибо только что было сказано, что сказуемые-роды не находятся в подлежащем (Категории, 2 а 10–15; Метафизика, 1040 в 25–30) – и вот они уже находятся в нем (Метафизика, 1040 в 25–30).

Эта условность, даже фиктивность речи относительно вещи обнаружила, однако, в самом желании высказать вещь невероятную силу. Казалось бы, поставленная на службу вещи, она показала не столько зависимость от нее, сколько свою природную энергию. Мы имеем в виду именно речь, а не мысль. Говоря о речи, Аристотель употребляет модальные формы глаголов «могут», «бывает», «по-видимому, означает» и пр. К примеру, он пишет: «различия *могут быть* одни и те же», а могут и не быть, но если мы примем, что они одни и те же, тогда рассуждения должно вестись по правилам силлогистики: если различия у подчиненных родов «могут быть одни и те же», если мы принимаем такое условие, то, поскольку «высшие роды сказываются о подчиненных им, все те различия, которые имеются у сказуемого, будут иметь место и по отношению к подлежащему» (Категории 3 1 в 20–25). Если не принимаем таких условий, то будем или молчать, или будет речевой кавардак. Собственно, вся логическая сила Аристотеля направлена на ликвидацию речевого хаоса, потому что он не знает, относить речь к сущности или нет, а потому ее дело быть прямой.

Можно, конечно, сказать, как это сделал Кожев (и это облегчает положение пишущего), что аристотелева речь в конце концов оказывается псевдоречью, звуковым поведением без какого-либо значения, которое не может появиться в силу принципиальной незавершенности его речи. «Аутентичный аристотелизм должен отрицать сам факт логоса (если только он противоречит самому себе) либо в пользу божественного нуса, невыразимого и молчащего, либо в пользу животных энтелехий, глухих и немых»⁴⁶. Однако это не снимает самой проблемы видения вещи. Как, например, понять молчание вещи, если это не говорящее молчание, а мне кем-то и зачем-то дана речь как некое природное достояние и от природы я стремлюсь нечто познать?

⁴⁶ *Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 2. P. 349.*

Другой современный мыслитель твердо полагает, будто отвечая именно Кожеву, что «с загадочной самоуверенностью шумно утверждало себя вместо философии то, что в чем не было мысли. Мысль не присоединилась к этому наводнению жизненной силы. Пути мысли и биологической энергии разошлись, как никогда»⁴⁷. У Аристотеля очевидно не было ни человеческого расчета, ни суетливой спешки лектора, выкладывающего наработанные позитивные знания, иначе был бы «пологичней». Его нелогизм в понимании, скажем, одного только рода, который он всякий раз пытался заново и заново понять, услышать его молчание, свидетельствует как раз о неспешности и желании услышать то, что молчит, ибо первая сущность, вещь, о себе ничего не рассказывает — эти слова звучат почти трагично: ничего не рассказывает, а ты стремишься нечто разгадать. Эта первая, да и вторая сущность, которая как сущность находится в ней целиком и полностью, а как имя не находится — не определяется, поскольку это — высший род, а определение происходит *только* на основании рода. Она — само *неопределенное*. Это неопределенное есть истинное начало, на которое и можно только указать, ничего не сказав, как «ткнуть пальцем в небо». В этом смысле Аристотель — ну никак не апологет конкретного единичного (в старые времена его называли материалистом), как не апологет и отдельно от единичных вещей существующих эйдосов, т.е. не близок и Платону. У него **уникальное место в философии. Он стоит в точке неопределенности**, о чем только и можно сказать: «в точке», ибо в точке теряют смысл все человеческие и физические законы. Эта неопределенность, повторим, есть истинное начало. И именно то, что речь есть не знание, как не знание и то единственное неопределенное и молчаливое, несет в себе залог того, что между ними можно найти не просто какие-то корреляты, а именно словом можно схватить самой вещь. Здесь если и есть дисциплинарность, то как дисциплина мысли.

Ирония омонимии

Правильно замеченная странность, что родом-сущностью у Аристотеля оказывается предельное высказывание о некоей первичной сущности, которая на деле и есть истинная сущ-

⁴⁷ Бибихин В.В. Язык философии. С. 37.

ность, которая молчит, свидетельствует не об «ошибке» Стагирита, а о внимательном показе им того, как способен язык в силу присущей ему свободы и открытости уйти от попыток ввести его в определенное русло, в прямизну мысли, уйти от впадения и в мысль, и в единственность вещи. Языковой высказанный род — не тот род, который порождает созидаящая первая вещь, в которую тычешь пальцем — вот она — и которую никакой мыслью вместе с тем не ухватишь. Незачем обвинять логику Аристотеля в нелогичности и строить на ее «промахах» различные системы, как это делали в средние века (мы с А.П.Огурцовым писали об этом в «Путях к универсалиям»). В обнаружении разрывов между началом и концом речи — неопределенное, оно за ними и вместе с тем в них. Аристотель, пытаясь нечто классифицировать (и мы попадаемся на удочку аристотелевых классификаций), выявляет невозможность или неполноту языковых классификаций. Вот не знает он, по какой категории проводить ему речь и мнение! А ведь речью ведет речь о сущности. И все же, попадаясь на удочку классификаций, мы тем самым доверяем речи как чему-то истинному, без чего не можем обойтись. Умение лживой речи придать себе вид истинной свидетельствует об истинности речи самой по себе. Стрелы, направленные в софистов, не достигают цели, поскольку жизнь не только физична, но и метафизична, а значит, опирается на нечто вечное и неизменное, что есть вещная идея или идеальная вещь, которая вместе с тем чувственно воспринимаемая вещь, т.е. не поддающаяся никаким наукам.

Аристотель в этом, несмотря на стилистические различия, вполне солидарен с платоновым Сократом, считающим себя ведомым «голосом», а не рациональными суждениями. На границе, в последней крайности работает «критерий практики», «то, чего требует минута» (Никомахова этика, II 9, 2). Вещь, на которую можно указать, эта вещь из кухни, в которой, вспомним Гераклита, полно богов. Аристотель, до конца жизни Платона учившийся в его Академии, — неужели не знал, что такая единичная вещь — идея. А идея — это род? Идея сама по себе нигде не открывается, она только может быть опознана в единичной вещи. И Аристотель начинает именно с начала, говоря, что «сущностью, о которой бывает речь главным образом,

прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории 2 а 10–15). Слова «отдельный человек» и «отдельная лошадь» могут смутить, ибо здесь уже назван и человек и лошадь, тогда как Аристотель имеет в виду нечто, к которому имя как полноту всего еще только предстоит приложить. Потому он и говорит, что «имя иногда сказывается о подлежащем» (Категории 3 а 15). И этот отдельный человек или лошадь — род в другом смысле, чем высказывающая о нем речь. Этот род как начало, делающее индивида индивидом, а тот — как начало не определенное, из которого еще должны «выпасть» общие, полисные свойства или грамматическое начало. Род — та связь, что держит в узде немыслимое и неразговорчивое и навязчивое философское желание сказать это немыслимое и неразговорчивое. Аристотель фиксирует этот парадокс сказывания о несказанном.

В «Категориях» мы имеем дело повсюду с омонимией и с иронией, производной от слова «говорить». Она-то и делает до сих пор Аристотеля живее всех живых философов. Как философ, он понял странность слов, одни из которых говорятя в связи, а другие без связи. Идея — это род в качестве начала, делающего индивида индивидом, а род — это идея потому, что «никакой путь от суммирования индивидов к роду не ведет». Так пишет Бибахин⁴⁸. И хотя мы все время должны балансировать на грани этих двух родов, держит в узде эти два вида рода само неопределенное (впоследствии Лоренцо Валла напомним о «словах неопределенного рода», существующих в греческом языке, которыми являются любое прилагательное, причастие, относительное местоимение, взятые сами по себе безотносительно к существительному. Лоренцо скажет об этом, критикуя Аристотеля в «Перекапывании всей диалектики»). Аристотель и показал, что те категории, с которыми встречается человек в своем повседневном существовании (смешной Бибахин — он показал эту встречу как встречу охотника с зайцем: что поймал? — заяц; сколько весит? — 5 кило; какой заяц, серый или белый? — серый и т.д.), помогают ему не столько собраться или

⁴⁸ Бибахин В.В. Язык философии. С. 258.

родиться, а разорваться на части, дифференцироваться, если он не поймет, что на деле, пытаясь схватить за бороду сущность, вещь, идею, он всякий раз схватывает своё. В «Топике», выясняя роль определения при решении проблем, Аристотель пишет: «всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на привходящее... так как одно собственное означает суть бытия (вещи), а другое не обозначает, то разделим собственное на обе только что указанные части, и пусть то собственное, которое обозначает суть бытия (вещи), называется определением, а прочее, согласно общему наименованию, данному им, пусть именуется “собственное”» (Топика, 101 b 15–25). При этом собственное в широком смысле — «хотя и не выражает сути бытия вещи, но присуще только ей и взаимозаменяемо с ней» (там же, 102 a 15–25). Достижение этого собственного и есть цель целей философии, той вещи в себе в прямом смысле слова, что дает открытую возможность говорить и видеть первовещь как идею в себе. И, конечно, о дисциплинарности здесь речи нет и не может быть.

II. Единство истории-философии как закон человеческого существования

Чтение книг Петрова навело и еще на одну мысль, свидетельствующую не только против дисциплинарного происхождения философии как следствия номотетики и лингвистики, но в пользу того, что ее начало совпадает с началом истории и поэзии, которая у Петрова играет вторичную роль записи, свидетеля появления универсально-понятийного строя мысли. Можно сказать, что их общее начало есть истинный и единственный закон человеческого существования.

Историцизм и философия

Нам привычно выражение, что философия и история философии — близнецы сестры. О том говорили М.К.Мамардашвили, В.С.Библер, того же мнения был и М.К.Петров. Это мнение, исходящее, разумеется, не только из уст российских фи-

лософов, но свойственное и многим западноевропейским философам, оспорено Лео Штраусом, который до недавнего времени считался одним из ведущих авторитетов политической философии (его авторитет пошатнулся только в последнее время). Лео Штраус был ревностным критиком философского историцизма, который, на его взгляд, был следствием позитивизма и который низвергает все константы мира. Он полагал, что последовательный историцизм, в результате которого можно равно оправдать как цивилизацию, так и каннибализм, ведет в конечном счете к нигилизму, соответственно к отрицанию устойчивой системы координат. «Типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»⁴⁹. Перетолковывание для Штрауса имеет смысл изменения, отвержения постоянства в человеческой природе и зависимости от будущего. Гадамеровский, однако, смысл интерпретации, предполагающий захваченность узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как своё, здесь не учитывается. А потому смысл интерпретации оказывается суженным, но тогда, возможно, при умении и желании понять разные перспективы мысли как равные действительно можно прийти к конформизму, прежде всего политическому⁵⁰.

Опознание в прошлом своего собственного прошлого или не своего, но вошедшего в сознание человека и ранящего его, устанавливает с ним партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимообоснования, в диалоге с которыми между ними, за границами обоснований вырастает новая вещь. Более того, прошлое, даже не своё, может затронуть так, что ты уже не можешь мыслить или действовать иначе, как с его учетом. Возврат к прошлому (новых поколений и новых социальных сил) оказывается возможным и в силу плохо

⁴⁹ Цит. по: *Руткевич А.М.* Политическая философия Л.Штрауса // *Штраус Л.* О тирании. СПб., 2006. С.14.

⁵⁰ Этим рассуждением я не защищаю идею интерпретации. Я хочу лишь заметить, что гадамеровский смысл интерпретации не задет критикой Штрауса.

опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного, а о том, что «постоянное в человеческой природе и в истории» сохраняется, как того желал Штраус, свидетельствует наличие в разные времена и до сих пор одних и тех же форм правления — установленных издревле монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах.

Обращение к истории часто носит смысл неосознанной внутренней эмиграции, само собой исключающей какой бы то ни было редукционизм, поскольку «внутреннее» предполагает «свободное», а потому в прошлом пытались найти мысль, скрытую пеленами запретов, наслоениями времени, забвением. Когда М.Л.Гаспаров говорил, что москвичи 1960—1980-х гг. бравировали традиционностью, подходя к современности с опытом фольклористики и медиевистики, то это нельзя считать духом редукционизма: и фольклористика, а тем паче медиевистика были для того времени абсолютным новшеством, вдруг открывшимся атеистическому, научному веку всей свежестью мысли, верований, эмоционально-психического настроения. М.М.Бахтин акцентом на карнавализацию и смеховые элементы не столько показывал некий тип народной культуры (материал сопротивлялся этому), сколько показывал *возможности* народного поведения в эпоху тотального народного угнетения. Стоит ли удивляться, что и для Петрова именно средневековые теологические принципы оказались таким же новшеством, через призму которого он попытался осмыслить *всю* философию, в том числе ее «начало»?

Впрочем, история философии представлялась «лазейкой» для всех интересовавшихся религией не только в России, но и на Западе. Э.Жильсон писал, что в начале XX в. во Франции сциентистские настроения были столь сильны, что некоторые профессора Сорбонны «испытывали «почти» неловкость, называя себя философами». Занимаясь же историей философии, восполняли пробел в образовании: «почему бы не поучиться у Платона, Декарта и других великих мыслителей прошлого искусству ставить и разрешать метафизические проблемы?»⁵¹

⁵¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С.33.

Возражая сейчас Лео Штраусу, я одновременно свидетельствую некоторое внутреннее раздражение и против отождествления философии и истории философии, всегда присутствовавшее и всегда разрешавшееся почему-то не в пользу разведения этих способов бытия человеком. Я думаю, что раздражение исходило из следующего мотива: когда Лео Штраус и те, кто разделяет его позицию, выступают против философско-исторического редукционизма, остается впечатление, что философствуют они как *философы*, осознающие (иногда смутно, интуитивно) то, что есть философия, а под историей понимают представления о ней *историков*, для которых она давно стала дисциплиной, или таких *философов*, которые перевели философские представления об истории на язык историографии. Они, подчеркнем, рассматривают ее не как *собственно* философы, ибо не поставили под микроскоп понятие истории, не только, каким оно сложилось к началу второго тысячелетия, но и каким оно стало в конце его, в сталинско-нацистском XX в. (с его установкой на геноцид), в связи с чем возник вопрос о конце не только философии и истории, но и старых определений человека. Не в силах справиться с мыслями о ГУЛАГЕ и Освенциме, философы, задача которых — вторгаться в область незнания и неопознавания, как страусы утыкаются в старые сложившиеся образцы представлений об истории (философии), работают в них профессионально, обнаруживают многие интересные вопросы, которые академически разрабатывают, получая за это жалованье. При этом редко ставится **проблема**, что же такое та история, которая есть и которая заставляет к ней обращаться в дни сомнений и тягостных раздумий. Только ли это прошлое, как в основном считается? Только ли это история как деяния или история деяний? Я сейчас не буду касаться различных определений и делений истории — их много, и сделано это добросовестно. Меня интересует сам феномен истории, связанный с конечностью мира и человека.

Об историцизме много писал К. Поппер, полагая его «и социальной, и политической, и моральной (...даже... — аморальной) философией, и как таковой он имел очень большое влияние с самого начала нашей цивилизации. Следовательно, весьма трудно комментировать его историю, не обсуждая фун-

даментальных проблем общества, политики и морали, причем в таком обсуждении всегда содержится существенный личностный элемент»⁵². Этот элемент присутствует, разумеется, здесь и сейчас. Недавно по телевидению показывали два фильма: «Заговор» и «Гибель империи. Византийский урок». В первом речь шла о *правовой* и неправовой подоплеке уничтожения евреев в Германии в 1941 г. после принятия Нюрнбергских законов. Фильм основан на документальном материале, но не это важно. Важна, разумеется, проблема правовых и философско-языковых акцентов, поставленных создателями фильма, ибо именно они играли в нем едва ли не решающую роль. При признании, например, синонимами терминов «эвакуация» (от лат. «vacuum» — «пустота») и «ликвидация», сохранились бы и всеобщее спокойствие после исчезновения в результате эвакуации множества людей, и возможность после этой акции передать наследство отца с такой частью еврейской крови, на основании которой его считали евреем, сыну, у которого такая часть, которая позволяла его причислить к арийцам по закону.

Возможность правовой подоплеки бесправных действий и позволила заново поставить вопрос об истории, о законе и о том, что такое высший закон как высшее благо — чем именно оно является. По Аристотелю, оно — бытие, а бытие позволяет включать в себя вещи определенные *вместе* с неопределенностью, в которой нет ни блага, ни зла, то есть то, что у Поппера и названо а-морализмом⁵³. Если же учесть, что, по Петрову, номотетика предшествует рождению философии, то вопрос, что есть закон, история, закон-в-истории, приобретает первостепенный смысл.

⁵² *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. II: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы/Пер. с англ. яз. под общей ред. В.Н.Садовского. М., 1992. С. 299.

⁵³ Недавно при чтении старого и еще не опубликованного перевода «Приключений идей» А.Н.Уайтхеда мне открылся очень любопытный факт. Один из переводчиков, разумеется, случайно, слово «immortality» («бессмертие») прочел как «immorality» («вне-моральность»). Текст при этом приобрел неожиданный контекст, вовсе не исключавший бессмертия, ибо речь шла о вечной жизни, но приобретший острый попперовский смысл.

Именно в этом — проблема. И эту проблему усилил другой недавний фильм «Гибель империи». Византия в этом фильме представлена только и исключительно сквозь призму православия, потому любые упоминания об экономике, политике кажутся там лоскутными заплатками на дорогостоящем сукне. При этом не было проведено никакого контекстного анализа, а упомянутые в нем факты были специально подогнаны под весьма незамысловатую современную идеологию: засилья олигархии, их предательства православной власти, демографического кризиса, связанного с повальным обнищанием населения, низкопоклонства перед Западом и пр. История Византии оказалась списанной с истории России второй половины Восьмидесятых годов XX в. — первых лет второго тысячелетия. Не история России как Третьего Рима списывалась с истории Рима Второго, а Второй списан с Третьего. Это и не редукционизм, ибо здесь все перевернуто, не переписывание истории с помощью перестановки (трансумпции) одних и тех же элементов, а полное сминание истории в требование политического момента. Это напоминает старый библейский эксперимент, связанный со строительством Вавилонской башни. «Сойдем же, — сказал Господь, — и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого» (Бытие, 11, 7). «Язык», заметим, а не «языки». Назовем-де стол стулом, и пусть разбираются. Этот эксперимент напомнил реальные уроки истории: в середине Семидесятых годов XX в. в учебнике истории было сказано, что реформы Ивана Грозного (XVI в.) были объективно прогрессивными, потому что готовили Великую Октябрьскую социалистическую революцию (1917 г.).

История ли все это? Да, с позиции определенного политического учения, задача которого, помимо обеспечения успеха своим планам (скажем, исключить прозападнические настроения или жажду наживы), породить *страх* и у той части населения, у которой изначально атрофирован интеллект, и у той, которая помнит ужасы недавнего ГУЛАГА и время от времени повторяет про себя «Не дай, Бог», а также культивирование имперского сознания (по мнению автора фильма, «иного в России и быть не может»), которое на краткий миг было заглохло, вызвав к жизни желание и возможность изменения. Такое возможно и с историей, понятой как образец, и с историей, кото-

рая гоняется по кругу за своим хвостом, как говорили в XII в., и с историей, которая эклектична и сущностно разорвана, когда отдельные исторические дисциплины — истории права, национального самосознания, народа, экономики, интеллигенции рассматривались в отрыве друг от друга, в разорванности, в их хронологическом несовпадении. В XIX—XX вв. (по преимуществу) увлекались расчленениями, забыв про целое и превратив историю в скучное нравоучение. «Мне... ненавистно всё, что только поучает меня, не расширяя и... не оживляя моей деятельности» — эту мысль Гёте⁵⁴ я вынесла невредимой после учебы на историческом факультете МГУ в 1958—1963 гг. Этими расчленениями начала заниматься еще античная мысль. Но она изначально и принципиально имела в виду целое, она занималась дифференциями этого целого, чтобы лучше его рассмотреть. Для сознания людей последних двух веков, наоборот, это целое часто представлено в виде утопического будущего или череды законов истории.

Но в таком случае естественно, что происходит редукция философии к некоей исторической ментальности!

Возможность выстроить правовую концепцию геноцида базировалась на представлении о том, что сформировать определенную программу действий можно на базе теоретической селекции. Такая селекция предполагает отбор тех или иных фактов с допущением неопределенности результата. Более того, как писал Поппер, при этом учитывалась и наша вера в правильность последствий, хотя вопроса об истинности или ложности действий, предпринятых на основе избранной теории, не ставится. Поскольку в первой половине XX в. история понималась на салтык естествознания, то не исключен оказался радикально зловещий исход событий, что и случилось в Тридцатые — Сороковые годы XX в. в Германии и России с их попытками правовой определенности. Только в первой предполагалось введение *неопределенности* в определенность, а во второй имела место прямая подделка следственных протоколов, создававших видимость правовой определенности. Универсальный закон природы человека, заключающийся в том, что он

⁵⁴ Гёте И.В., Шиллер Ф. Переписка: В 2 т. Т. II. М., 1988. С. 176.

живое и призванное к жизни существо в случаях метафорического его понимания, выраженного максимой Римского права «высшее право — высшее бесправие», может привести к геноциду. Жесткий отказ от истории, наблюдаемый в последнее время («конец истории»), усиленный попытками переписать ее с помощью прививки достоинства к недостойному, недоверие к исконному ее свидетелю — письменному источнику — связан именно с возможностью такого неопределенного устава, заключенного в недрах самой истории. Ничем иным, как метафорой, нельзя объяснить то извращение права, которое использовало лингвистический кунштюк, заместив ликвидацию эвакуацией или словосочетанием «десять лет без права переписки».

Здесь, разумеется, утрируется мысль Поппера, но она утрируется лишь постольку, поскольку оказалась злостно и преступно утрированной реальная жизнь человека (народа) в конкретный период его существования. Поппер пишет: «Мы очень редко испытываем сомнения относительно универсальных законов... Это случается лишь тогда, когда мы наблюдаем некоторые новые и особенно странные для нас события, подобные неожиданной химической реакции»⁵⁵. Поппер, однако, полагает, что в истории «не может быть никаких исторических законов»⁵⁶, а потому, подобно многим *историкам*, рассматривает историю как интерпретацию событий. С моей же позиции, сама история есть этот универсальный закон. Именно на основании закона, то есть самой истории, или естественного закона (память о котором ныне почти стерлась), сложились правовые концепции, придерживаясь которых люди формируют позитивные (положенные, дающиеся) законы. Цепочке «право — закон» в этом случае противостоит цепочка «естественный закон — право — позитивный закон как принятое решение». Ни в коем случае из этого не вытекает, что есть некий формирующий нас один-единственный закон. Тот имеющийся в виду закон есть мы сами как исторические существа. *В этом смысле ни о каком номосе, предшествующем философии, о чем идет речь у Петрова, нет и не может идти речи.*

⁵⁵ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II: Время лжепророков. С. 304.

⁵⁶ Там же. С. 305.

История как интерпретация и история как хранитель способов правильного существования

Когда Поппер говорит, повторим, что, поскольку «исторические факты нельзя воспроизвести или создать по нашей воле», а «источники часто содержат только те факты, которые соответствуют некоторой сконструированной заранее теории», которые невозможно проверить, то их надо называть интерпретациями, которых может быть много и среди которых не может быть подтверждающего эксперимента, подобно тому, как это бывает в физике⁵⁷. Поскольку же история — интерпретация, которую волён давать каждый приступающий к ней, то «история смысла не имеет»⁵⁸. Поппер при этом делает весьма важную оговорку: он полагает (на мой взгляд, абсолютно правильно, и это то, что заставило и меня в меру сил попытаться прояснить это понятие), что обычно за историю принимают то, что о ней написано в литературе, поскольку описание одних и тех же событий, кочующих из книги в книгу, складываются в определенную серию фактов. Поппер при этом полагает историю как историю надежд, борений и страданий каждого народа, считая такое понимание истории присущим «каждому гуманисту и особенно каждому христианину», считая представления о смысле истории как о цели Бога «чистым идолопоклонством и суеверием»⁵⁹. Тем более что люди в силах — чисто номиналистически — придать истории смысл и цель.

Мне сейчас не хотелось бы оспаривать это утверждение, противоречащее установкам самого Поппера о необходимости *разных* интерпретаций истории. Главное здесь — другое: отсутствие, повторим снова и снова, *философского* понятия истории. С точки зрения Поппера, «историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что не сеяли... Подобно карточной игре, историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий. Он представляет со-

⁵⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II: Время лжепророков. С. 306–307.

⁵⁸ Там же. С. 311, 320.

⁵⁹ Там же. С. 312, 313.

бой надежду и веру человека, достоинство которого унижено. Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на псевдонауке о звездах, на “человеческой природе” или на историческом пре-допределении»⁶⁰. В этом смысле историцизм несостоятелен не только с точки зрения рационализма, он противоречит также и любой религии, которая учит, что совесть играет в жизни человека очень важную роль. С этим я могу решительно согласиться, столь же решительно не согласившись с номинализмом тех правовых решений, согласно которым мы «должны стать творцами своей судьбы», ибо мы «по природе» ими уже являемся, а соответственно мы двусмысленны: как природа и как искусство, о чем давно-давно говорил светлый ум — Боэций.

Однако с чем можно еще более решительно согласиться, так это с известной установкой, что «закон *не* может быть нарушен», сделав, однако, немаловажную поправку, связанную опять же с двусмысленностью понятия «закон». Если закон понимать как *начало* истории, его действительно нельзя нарушить. Но если под законом понимаются правовые решения людей в конкретный период ради конкретных целей, то попытка понять неизменным *такой* закон действительно может привести «к моральному футуризму». Здесь Поппер прав: это ведет к внутреннему убеждению, что, «как бы мы ни действовали, все равно придем к одному и тому же результату, что даже фашизм (можно добавить: и любой род тоталитаризма в его наихудшем варианте. — С.Н.) в конечном счете ведет к всеобщему благосостоянию»⁶¹.

Заострить внимание, однако, хотелось бы все же на том, что даже в лучших *философских* работах руками *философов* производится *уменьшение роли философии*. Для П.Рикёра, например, история — это прежде всего доступ к прошлому. «Философ, — пишет он, — не в состоянии поучать историка. Сам философ получает знание от занятий в сфере научного знания. Нам следует сначала прислушаться к тому, что говорит историк, размышля-

⁶⁰ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II: Время лжепророков. С. 321.

⁶¹ Там же. С. 316.

ющий о своем ремесле (идет ссылка на книгу «Ремесло историка» Марка Блока. — С.Н.), поскольку именно оно является мерой объективности, соответствующей истории, а также и мерой хорошей и плохой субъективности, которая включает в себя эту объективность»⁶². Поскольку умаление философии исходит от философа, то что уж говорить о таком его современнике, каким был историк А.Я.Гуревич, вежливо слушавший философов, но остававшийся чуждым даже лучшим из них⁶³. На наших глазах происходила — и не только у нас — девальвация философии и ее превращение в довесок истории, политики и др. Рикёр лишь после этой методологической установки ставит проблему истины в исторической деятельности через соотношение отрицания и утверждения, ставя акцент на силе последнего. Понимая под историей события *прошлого времени*, он видит прорыв в будущее через разрыв с прошлым в бунте, который обеспечивает полное воссоединение человека с определенной частью его самого, обеспечивая победу любому утверждению как таковому, которое обладает онтологической ценностью. Само это ценностное отношение к истине является веским поводом для антиисторицистов воскликнуть: вот и дорога к редукции, поскольку то, что ценно для этой системы отсчета, может оказаться не ценным в другой.

Но представление о том, что история — это прошлое (а так думает не только философ Рикёр, так думают многие историки, например, Л.Н.Гумилев), умалает уже не только философию, но и саму историю. Такое представление странным образом выхолащивает великую христианскую идею истории, включавшую в себя предвестия и пророчества — ими полон Ветхий и Новый Завет. Это и заставляет поставить вопрос, что есть история, как назревший и актуальный.

Есть и еще один момент, делающий этот вопрос злободневным. Он связан с многочисленными энциклопедическими изданиями. Со времен Д.Дидро и Ж.Л.Д'Аламбера считается, что

⁶² Рикёр П. История и истина /Пер. с фр. И.С.Вдовиной и А.И.Мачульской. СПб., 2002. С. 37. Курсив мой.

⁶³ См. в этой книге статью «Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие» и Интервью, взятое у него Е.Матусевич (Vox. 2007. N.2//www.vox-journal.ru).

в них не только пулно представлена история любого термина, но и жестко проведена линия, прогрессивно ведущая к установлению его современного содержания, на которое можно ориентироваться как на правильное. Обычно ссылка на такое сложившееся содержание сопровождается словами: «Как известно, то-то и то-то означает то-то». Вот это «как известно» играет злую шутку для понимания истории терминов. В энциклопедиях, как правило, представлены (верно или неверно — зависит от степени компетентности авторов статей) *результаты* исследований без углубления в существо представленных идей, из которых исчезла тяжесть их рождения, мучительного ворочания мысли и речи, но зато в наличии централизация и автономизация проблем, взятых (см. выше) в отрыве друг от друга и в сущностной разорванности, что не позволяет обнаружить живую идею, то есть идею, которую с успехом можно применить на практике. Энциклопедии становятся своеобразным музеем мертвых мыслей. Требуется много усилий, чтобы обнаружить среди них нечто, хотя бы еле теплящееся. На это в свое время обратил внимание М.Фуко, предложивший другой ход мысли.

При анализе технологии власти он отказался от этих старых приемов последовательного развития, считая, что все техники и приемы мысли должны быть обращены к отдельному индивиду и предназначены «управлять им последовательно и непрерывно»⁶⁴. Задачей Фуко стало найти (где и в какое историческое время — неважно) такой теоретико-практический прием, который был бы способен обеспечить индивиду правильное существование в мире. Нахождение такого приема, на его взгляд, снимает представления об истории как о прошлом, поскольку этот прием можно использовать и сейчас. В качестве одного из таких приемов он приводит *пастырство*, называя его индивидуализирующей властью. Смысл пасторства, возникшего в жизни и мысли Древнего Востока (Египет, Ассирия и Иудея), а затем вместе с христианством перебравшегося в Западную Европу, заключается, по Фуко, во-первых, в том, что пастырь — это бог или царь, спасающий свой народ через

⁶⁴ Фуко М. Omnes et singulatim: к критике политического разума // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М., 2005. С. 287.

«непрерывное, индивидуализированное и благосклонное участие», заботясь о пропитании индивида, участвуя в каждом отдельном индивиде, находясь в постоянном бдении. Проанализировав историю обществ, в которых возникло пастырство, Фуко сделал вывод, что эти общества оказались «способны на...ошеломляющее насилие», породили многочисленные политические структуры и технологии, полностью перевернувшие структуры античного общества⁶⁵. Ибо хотя метафоры пастырства были в пифагорейских текстах и у Платона, для Фуко важно, что пастырем в Древней Греции мог быть не только царь, но много разных людей, например, врач, учитель гимнастики, в то время как в христианстве «пастырь должен отчитываться не только за каждую овцу, но и за каждое из действий овец, за все хорошее и дурное, что они способны сделать, за все, что с ними происходит»⁶⁶. В христианстве, по Фуко, отношения между пастырем-Богом и овцами являются отношениями личного подчинения, и это совершенно справедливо, как справедливо и то, что эти отношения индивидуализируются. Знание каждой из овец — частное знание. Исследование сознания и направление сознания оказывались завязанными в один узел.

Нам важно здесь обратить внимание не столько на точность исследования Фуко (это другая задача), сколько на его методологию применительно к истории. Ибо, конечно, нельзя не отметить, что идею пастырства нельзя назвать средневековым (пусть и раннесредневековым) идеалом, поскольку с ним связана старая римская идея патернализма — отцовства, породившая необычайную пестроту личных взаимоотношений между богами и человеком, с одной стороны, между отцом и сыном, с другой, между индивидом и властью, между членом общины и общиной, между господином и слугой и т.д. Раннее досредневековое варварство отличал от античности принцип личной свободы каждого человека. Этот принцип породил и государство, существовавшее в условиях не столько единообразия, сколько в условиях противостояния «двух мечей» — сакральной

⁶⁵ Фуко М. *Omnes et singulatim: к критике политического разума* // Фуко М. *Интеллектуалы и власть*. Ч. 3. М., 2005. С. 291.

⁶⁶ Там же. С. 297.

и светской власти, теоретически исключавших «ошеломляющее насилие» или допускавших его в том же объеме, что и античные общества, в которых идея папства не была главенствующей. «Ошеломляющее насилие» оказалось возможным на излёте средних веков, когда утвердилась власть одного меча. И в одном случае это был меч папский, в другом — стерильно-рационализированный. Ибо: ни в античности, ни в средние века люди не работали на нашу современность. Они работали и жили для себя. В том и вопрос, как жизнь для себя оказалась жизнью для всех, то есть: *как проявился принцип истории во всеобщем мире истории, став объективно пригодным для всех времен* — и для античности, и для средневековья, и тем более для нашей технологически устремленной на индивида современности. В обнаружении такого единого принципа — заслуга Фуко.

Но сама идея власти не превалировала над идеями Слова, свободы и свободного решения, предопределения, воплощения, спасения в средние века, а в античности — эйдоса, незнающего знания, единого и его отношения к времени, к бытию и пр. Идея власти отождествлялась с идеей разума и/или идеей блага. Как говорил Петр Абеляр, власть без разума и блага превращалась в деспотию, разум без власти и блага осуществлял только расчет, а благо без власти и разума становилось чистой мечтательностью. Если не принять это в расчет, то и методология Фуко окажется редукционистской, подчиненной современным принятым практикам. И в этом случае мы рискуем «снять историю» даже не дойдя до нее, но найти основания для, скажем ГУЛАГА, которого не было во Франции или Италии, в идее папства, а основания Освенцима — в предельно развитом рационализме в духе Т.Гоббса, с которого, возможно, началось «политическое новое время» и который речь считал простой регистрацией мыслей, разум счетом, а рассуждение — тем, что «образует в уме лишь итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания одной суммы из другой»⁶⁷.

Попытаемся, однако, прояснить смысл этого раздражающего понятия «история», а вместе с ним и закона.

⁶⁷ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 58.

История-философии: закон начинания

В 1969 г. А.А.Тахо-Годи опубликовала две статьи, посвященные анализу понятия и термина «история»⁶⁸. Разницу между понятием и термином она разъясняет следующим образом. Понятие может быть не выражено термином (так, например, у Фукидида нет термина «история», между тем он, как считаем мы, написал именно историю) и выражено многими терминами. Так, под понятие «история» (собственно — «след») подпадают термины *sugrammata*⁶⁹ (сочинение, произведение), *híromnena* (летопись, мемуры), *pragmateia* (труд, сочинение), *syntaxis* (связь), *anacrisis* (изыскание), *diēgēsis* (изложение, рассказ). Более того, термин «история» применяется не только к истории, но и к мифам (в переводе также — «рассказ»), и вообще к *разносторонним актам человеческого мышления*. *Historēs* Гомера — творческие деятели, у Гесиода — «искусные». При этом такой творческий или искусный человек не только тот, кто видит, но и тот, кто судит⁷⁰. Фалес исследования природы называет «*tēn peri physēos historian*». А Гераклит утверждает, что очень много должны знать (*historas*) мужи философы. Тахо-Годи совершенно справедливо подчеркивает *философское* (натурфилософское) значение термина «история»⁷¹, подтверждая это мнением Платона, высказанным в «Федре»: «Я удивительно жаден был до той мудрости, которую называют историей природы: мне представлялось делом блистательным знать причину всякой вещи, отчего каждая рождается, отчего погибает и отчего существует» (196 А).

Историки также употребляли термин «история». Гекатей Милетский имеет в виду историю как мифолого-генеалогическое сказание, Геродот употребляет его в смысле разузнавания,

⁶⁸ Тахо-Годи А.А. Ионийско-аттическое понимание термина «история» // Вопросы классической филологии. П. М., 1969; *её же*. Эллинское понимание термина «история» // Там же.

⁶⁹ В тексте статей греческие буквы транслитерированы латинским шрифтом.

⁷⁰ Тахо-Годи А.А. Ионийско-аттическое понимание термина «история». С. 113–114.

⁷¹ См.: там же. С. 115.

доказательной истории (*historiēs apodexis*), цели (*historiēs logos*). Связь истории с логосом, и с аподиктикой напоминают соответствие сущности и описания у Аристотеля в «Истории животных»⁷², не говоря уже об аподиктическом силлогизме и представлении о логосе как речи, собирании, отчете, разуме и, в конечном счете, законе.

В эллинскую эпоху автор «Истории» Полибий (ок. 200—ок. 120 до н.э.) понимал историю как *совокупность* всего, о чем он намерен писать, и как единое *зрелище* всего, что привело под власть римлян многие народы. Причем к этому «зрелищу истории» нужно подходить методически (*methodicēs*) с правилами и принципами⁷³. Полибий, как и Гераклит, полагает, что глаза более точные свидетели, чем уши, подчеркивая тем самым первичность не только *зрения*, но, поскольку действовать необходимо, следуя правилам и принципам, и *умозрения*. Этимологически, как пишет Тахо-Годи, в свою очередь ссылающаяся на авторитетных немецких исследователей, слово «история» связана с индоевропейским корнем *vid-* (откуда латинское *video* — вижу, русское «видеть» и пр.). Из греческого *oida* — знаю и *eidenai* — знать произошло немецкое *wissen*—ведать, свидетельствующее о познавательных процессах. Эвгемер в III в. до н.э. в утраченном труде «Священная запись» (*anagraphē* — надпись)⁷⁴, представляющем собой рационалистическое учение, из которого следует, что боги любой религии — это обожествленные люди, называет историей свою, как пишет Тахо-Годи, «развенчанную мифологию»⁷⁵. И старинная наивная мифология, и мифология как область человеческой фантазии, и мифология как рассказы о реальных героях — все это носило название истории и «трактовалось как тождественное с нею»⁷⁶. История к тому же в других исторических произведениях понималась как эон, аналогичный небесным явлениям, как хранилище деяний.

⁷² См.: Тахо-Годи А.А. Ионийско-аттическое понимание термина «история». С. 119, 120, 124.

⁷³ См.: там же. С. 127, 131.

⁷⁴ См.: там же. С. 134.

⁷⁵ См.: там же.

⁷⁶ См.: Там же. С. 135.

а) Миф как история

Из исследования Тахо-Годи следует, что история тесно связана с философией, с умозрением и познаванием, с мифом как с истоком. Последнее особенно важно ввиду обращенности ранней греческой философии к началу. *Миф оказался не антагонистом истории.* Между тем мнение о том, что он — ее антагонист, перенесено почти во все энциклопедические словари, объявляющие, что миф свидетельствует доисторические времена, а история — время достоверных свидетельств⁷⁷. *Возможно как раз обратное: он — в первоначале ее сам есть история.* Он не требовал достоверных свидетельств, но и не возражал против выведения порядка из его хаотичности. Порядок именно выводился, подобно тому, как Аполлон выводил муз в своем хороводе. Тем более что слово «муза» тесно связано со словом «история», поскольку подразумевает пение, поэзию, прорицание и смерть, болезнь и здоровье, память и забвение⁷⁸, необходимое человеку для того, чтобы выдержать громаду истории, на миг почувствовать себя неисторическим, на границе между вечностью и историческим временем, и предполагающее трансформацию природного и экстатического (дионисийского) в аполлоническую гармонию. В этом смысле миф может быть понят как оформленная история в некоем ее потоке, который сродни самой жизни как она есть — не оформленной, не осознанной, ничем особенным не характеризующейся⁷⁹, но, под черкнем, оставляющей о себе следы.

Попробуем определить эти вытекающие друг из друга понятия. 1) *История*, являющаяся изначально целым, есть сама жизнь, не требующая аподейктики, не требующая свидетельств и доказательств, 2) *миф* — это оформленная история, однако

⁷⁷ См., например: «Иллюстрированный словарь античности» Ф.Любкера (М., 2005. С. 692).

⁷⁸ См. об этом: *Топоров В.Н.* Moisai. «Музы»: Соображения об имени и предыстории образа // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 29.

⁷⁹ См. об этом: *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. Введение.

также не оставившая свидетелей и доказательства, а 3) то, что оставило свидетелей, точно берущих след (что собственно и означает слово «история»), это собственно история, которая и дала рождение тому, что назвали *историзмом*, — то, что относится к миру науки, имеющей дело с миром объектов; это, как говорил Н.А.Бердяев, в известном смысле застывший, оформленный, частичный эмпирический мир. Это было понято в средние века, когда складывалась философия исторического свидетельства. При чтении произведений, относящихся к началу христианской эры заметно, как история-миф перерастает в религиозно-теологические видения («Пастырь» Ерма), а история становится, с одной стороны, священной, а с другой — мирской, основанной на следственных доказательствах⁸⁰. Именно тогда проявился тот историзм, который, по Мирчо Элиаде, могли выдумать те европейские народы, для которых история не была кошмаром. Я бы сказала наоборот: он проявился у тех народов, для которых история была кошмаром, достаточно вспомнить последние века существования Западной Римской империи.

б) Время истории-философии

Поскольку исток — корень и основание истории, то в качестве такового история тесно связана с временем, ибо начало чего-то предполагает и его конец, чему соответствует круговорот времен и возможность, данная «творческому деятелю» Гомера или «искусному» Гесиода обозреть *совокупность* всего, о чем он намерен писать, как единое *зрелище*. Такой обзор целого осуществляется лишь при условии видения всего времени, которое в момент видения отчуждает человека от времени, к которому он принадлежит. Этот «творческий деятель», таким образом, и во времени и вне его, он историчен как принадлежащий текущему порядку и внеисторичен, как видящий то, из чего этот порядок рождается. Он един, но двусмыслен. Двусмыслен — не в том плане, что одно видно, с одной стороны, а другое — с другой. Нет, одно и другое имманентны друг другу,

⁸⁰ См. об этом: *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995 (главы, посвященные анализу «Пастыря» и философии свидетельства).

они вместе до той поры, пока не пришло время выделения одного ради его акцентирования. Это выделение сродни выращиванию одного из другого. Когда Аристотель говорил о трех частях души: растительной, животной и интеллектуальной, это не значит, что они каким-то образом сложены вместе, взятые порознь неведь откуда. Это значит, что в основании души растительное начало как ее жизнь и как ее историческая способность, дающая ей основание стать, вывести из себя животное (сродни мифу) состояние, а затем и интеллектуальное (сродни осознанной истории возникновения, абстрагирования). Это значит, что интеллектуальная часть души коренится в/внутри растительной, которая изначально содержит в себе все возможное произойти из нее, то есть произойти исторически в разное время.

«Нашего подлинного исторического времени мы не знаем, — писал М.Хайдеггер. — Мировой час нашего народа скрыт от нас. Мы не знаем, кто мы, если вопрошаем о нашем, подлинно временном бытии. Но в таком случае оказывается тщеславной опрометчивостью то, что мы сразу же объявляем: мы давно уже избавлены от необходимости отречения от “древних богов”. Ибо легко устанавливаемый факт, что мы сегодня одобряем или же больше не одобряем гуманизм, увиденный с позиции подлинного мирового времени, безразличен уже потому, что в действительности, даже если мы и поддерживаем неким образом античный гуманизм, это никоим образом не гарантирует того, что мы связаны с древними богами. Они спокойно могут в этом случае остаться предметом ученых занятий». Это мы и видели в «Священных записях» Эвгемера, как о том рассказала Тахо-Годи. «Но может быть и наоборот, — продолжает Хайдеггер, — даже когда мы не заняты в целях ученых занятий или образования греками, связь с древними богами существует»⁸¹. Это высказывание Хайдеггера может быть понято как осознание необычайной трудности появления конечного из бесконечного и безмерно-вечного. Обычно поход к божественному бытию начинается с отдельных преходящих и конечных вещей. Но возможно понять и то, что сами эти вещи — труд-

⁸¹ Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн» // Vox. 2007. № 2. С. 31 (www.vox-journal.ru.)

ность для вечности. *Не вечность — трудность для конечной вещи, а эта конечная вещь — трудность для вечности.* Чтобы это понять, нужно встать в позицию Ансельма Кентерберийского, то есть в позицию мистически настроенного, успокоенного ума, которому это «преднеслось». Если не встать в подобную позицию, любые рассуждения об истории будут рассуждениями о чем-то совершенно конечном, происходящем в строго определенное время и заключающем свой смысл внутри себя, а потому не дающем о себе знать, ибо они вещи в себе. Собственно, я здесь и пытаюсь показать важность и необходимость для нынешнего обсуждения проблемы почти забытого умозрения, которое некогда считалось первой философией, важность попытки не сведения разрозненных понятий в нечто целое, а встать в пункт, где сосредоточено само это целое.

Именно об этом писал Н.А.Бердяев, называвший истинное время временем историческим, в которое погружено наше существование. Бердяев писал о мистике постижения истории, на основании чего он считается мистиком. Но про него скорее всего можно сказать, что он исповедовал высший рационализм. Высший рационализм — смысл его постижения истории, ибо «мистицизм», о котором он говорит, преодолевается на собственной почве — там, где рассчитать невозможно, а разуметь по-прежнему необходимо, ибо надо работать в экстремальных ситуациях понимания смысла жизни как бытия. «Историческое» нельзя, как это... пытаются делать различные направления в философии истории, рассматривать только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира... “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, — писал Бердяев, — а не феноменально... Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины *моё*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу». И вот, собственно, повтор хода Ансельма Кентерберийского: «Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину»⁸², туда, где «живет» целое. Для

⁸² Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1974. С. 23–25.

Бердяева, назвавшего одни из своих чтений «метафизика истории», очевидно изначальное синкретическое тождество философии и истории и их взаимопревращения. Да и другой рационально мыслящий мистик П.А.Флоренский понимает историю как мысль и жизнь в динамике ее развития, ибо «от зримого нами здесь и теперь тянутся бесчисленные нити к бытию все-ленскому, к полноте бытия. И нити эти — нити живые»⁸³, протянутые временем.

в) Поэтика истории-философии

Между тем время (греч. χρόνος, лат. tempus) прежде всего предполагает темп и ритм, заложенные и в содержании и в звуковом обозначении этого слова. Именно время обеспечивает метр, ритм и производимый ими смысл, который «задавал» историю. Это значит, что *история изначальна* не только жизнь, миф и философия, она *поэтически* выражена. И философы, и филологи признают, что сама метрика, темп и ритм несут в себе собственное значение, что звучание по природе имеет содержательную окраску — хотя бы, как говорил М.Л.Гаспаров, самую неопределенную, чисто эмоциональную⁸⁴. «Есть детский вопрос, — пишет Гаспаров, — который стесняются задавать литературоведы: почему поэт, начиная стихотворение, берет для него такой-то размер, а не иной?»⁸⁵ Но поскольку мы задали не литературоведческий, а философский ракурс рассмотрения вопроса, то нам такой вопрос задать легко, потому что философ, предельно доводя свою мысль, не только всегда утыкается в неизвестное, но и очерчивает сферу этого неизвестного, не стесняясь сказать: я знаю, что вот того (многого, ничего) я не знаю. Однако связь между метром и ритмом очевидно проистекает из начала, и эта связь органическая, о чем в свое время писали М.В.Ломоносов, Н.С.Гумилев, сравнивавший метр с душой.

⁸³ Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 23.

⁸⁴ Аффективной тональности и окрашенности любого случившегося события, впрочем, посвящена добрая половина книги А.Н.Уайтхеда «Приключение идей».

⁸⁵ Гаспаров М.Л. Метр и смысл. Об одном из механизмов культурной памяти. М., 1999. С. 9.

Но история, проходящая сквозь время, сродни поэзии еще и тем, что в ней главное – сохранность мгновения. Для Декарта самосохранение в каждый момент проходящего времени было одним из доказательств бытия Бога. Поэзия – и эпическая (как у Гомера) и лирическая (как у Сапфо) выполняла роль хранительницы мгновения. В 1910-е гг. в России, в эпоху повальной эмиграции в Античность, в дионисийское и аполлоническое начало под влиянием Ницше и Мандельштамова «Мир (чуть было не сказала: миф) сначала» Марина Цветаева превращала стихи в дневник⁸⁶, издавна относившийся к литературно-историческому жанру. Поток стихов вообще, всех стихов создавал дневник времени – своим, как говорил Гаспаров, «набором образов, эмоций, стиля, стиха... Брюсов... именно с этой точки зрения судил и оценивал поток новых стихов» и «одинаково... похваливал и Анну Ахматову и какого-нибудь Александра Булдеева»⁸⁷. Современные «живые журналы», не довольствуясь тем, что могут сказать историки и политики о современности, часто и справедливо не доверяя официальным материалам, выражают эту потребность, соответственно – необходимость темпов, смены ритмов, в том числе сезонов, сказов себя собою о себе другим, через них проявляется этот общий номический зов.

Хайдеггер писал, что человек владеет (наряду с выбором, расположением и последовательностью слов) «структурой колебания поэтического сказывания, которая выражает так называемый смысл как некое первое, впервые предчувствующее речь творческое колебание»⁸⁸.

На этом тройственном союзе надо сделать акцент. Часто задают вопрос: как философия влияет на жизнь – народа, социума, человека? В свете только что сказанного очевидно, что она в любом действии, которое исторично или поэтично. Как поэзия имплицитно живет в истории и философии, так история имплицитно живет в поэзии и философии, также и философия имплицитно живет в истории и поэзии. Это, если вни-

⁸⁶ См. об этом: *Гаспаров М.Л.* Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова. С. 1 (<http://www.ipmce.su/~tsvet/WIN/about/gasparov.html>)

⁸⁷ Там же. С. 1.

⁸⁸ *Хайдеггер М.* Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С. 11.

мательно присмотреться, тесно связано с любой формой деятельности — в свете ли принятия решений или обговаривания совместных действий, требующих консенсуса, то есть правильно понятых смыслов целей, задач, решений. К тому же «физика» и «метафизика» события, как уже кто-то заметил, постоянно взаимопревращаются, часто между ними невозможно провести границу.

Хайдеггер пишет: «Историчное здесь-бытие народов, начало, расцвет и исход, происходит из поэзии, и из нее же подлинное знание в смысле философии, а из этих обоих... — политика... Поэтому изначальное историчное время народов есть время поэта, мыслителя и государственного деятеля, то есть тех, кто подлинно основывает и обосновывает историчное здесь-бытие народа»⁸⁹. То, что Хайдеггер называет в этом сочинении «филологическими мелочами», имеет важнейшее значение для прояснения изначального единства и двусмысленности тройственного концепта истории, поэзии и философии. «Поэтическое — это основная структура историчного здесь-бытия человека»⁹⁰.

Но эта структура особого свойства. Подчеркнем еще и еще раз: это не просто одна и та же структура исторического бытия, как говорил об этом Хайдеггер⁹¹, но одно и то же двусмысленное бытие, данное вместе и сразу, так, что данное в одном высвечивает сквозь него другое. В дионисийском (непластическом) мифе высвечивает аполлоническая пластика. И наоборот. Человек в стихии пения и пляски может бессознательно следовать заданному ритму, но «аполлоническое» проявляется в случае осознанности «полного чувства меры, самоограничения, свободы от диких порывов» в нем поднимется «блаженный восторг», возобладают «художественные инстинкты природы». Тогда он вновь «пойдет к Дионису», замкнув цикл времени. В «пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины, он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси»⁹², ибо к началу можно вернуться, толь-

⁸⁹ Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С. 32.

⁹⁰ Там же. С. 40.

⁹¹ См.: там же. С. 41.

⁹² Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 62.

ко разучившись ходить и говорить (хотя бы в смерти — Силен сказал поймавшему его царю Мидасу: «злополучный однодневный род, дети случая и нужды, зачем вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее тебе было бы не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не *быть* вовсе, быть *ничем*. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть»⁹³).

Можно поставить такой вопрос: как осуществляется связь первой осознанной исторической записи и той записи, которая первоначальна, которая есть сама по себе. Гомер и Гесиод отвечали на этот вопрос: связь осуществляет «искусный», «творческий деятель». Но они же говорят и другое, похожее на то, что говорит Сократ (см. выше) в Платоновых диалогах. Когда такой деятель восходит от осознания «полного чувства меры, самоограничения, свободы от диких порывов» к свободе художественного инстинкта, он начинает вещать. Сократа в «Кратиле» Гермогену приходится останавливать, возвращать с небес на землю. Именно это понял Ницше, написав про такой момент: «Человек уже больше не художник: он сам стал художественным произведением». Каким образом? Да *говоря, рассказывая*. Слушатели его видят при этом не его, а сам рассказ. «Художественная мощь целой природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самоудовлетворения Первоединого. Благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор — человек здесь лепится и вырубается и вместе с ударами резца дионисического миротворца звучит элевсинский мистический зов: Вы повергаетесь ниц, миллионы? Мир, чуешь ли ты своего Творца?»⁹⁴ Эту идею Ницше подхватывает Хайдеггер, говоря о поэтическом как основной структуре исторического бытия-здесь: «Мы не можем сперва определить существо бытия человека и затем сверх того и задним числом уделить ему еще и речь в качестве добавки, но изначальное существо его бытия есть сама речь»⁹⁵. Однако не только речь — это человек, но и человек — это речь: вопрос в акцентах и точках зрения.

⁹³ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 66.

⁹⁴ Там же. С. 62.

⁹⁵ Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С. 4.

Более того. Личное время «творческого человека» Гомера можно посчитать. Однако он говорит об истории Греко-персидских войн, а дай ему волю, расскажет обо всей истории, как рассказывал Гесиод. Он, по словам Хайдеггера, «взлетает над временем, становясь чужим тем, к кому он относится по своему времени жизни. Он не понимает своих, и сам является для них чем-то досадным». Он становится одиноким новым человеком, и случается так, что только одиноким дается история, во всяком случае он берет ее след, «ибо разыскивая истинное время для своего времени, он вы-ставляет себя всякий раз из со-временного ему времени»⁹⁶.

История и имя истории

До сих пор речь шла об истории (поэзии, философии) как таковой. Однако стоит обратить внимание еще на один момент: в Греции история – не просто «история», она имеет имя – Клио. На первый взгляд, это загадка, на которую, однако, немногие обращают внимание. Отгадка, однако, именно в ее поэтическом содержании. Персонифицировано то, что-в-истории, и то, что-в-поэзии, особенно в такой истории-поэзии, которая осознается как таковая, которая упорядочена, внутри себя сохраняя хоровое начало. Любая персонификация между тем должна иметь имя. Танец имеет имя Терпсихоры, лирическая поэзия – Евтерпы, эпическая – Каллиопы, трагическая – Мельпомены и пр. История, таким образом, изначально – искусство. А имя, то есть вторичное имя, имеет всё сотворенное, то есть все искусственное. Это то, что творит человек, тот самый «искусный» Гесиода и «творческий деятель» Гомера. Поэзия всегда имеет дело с собственными именами, поскольку ей недостаточно некоего обозначения вещи: она должна выразить ее смысл, точнее – ее смысловое целое, концепт.

⁹⁶ *Хайдеггер М.* Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С. 31. О взлете над временем писал и Розеншток-Хюсси, считавший любой диалог между людьми «победой над природными различиями, навязывющими порядок следования людей во времени. Ибо всякий разговор между людьми разного времени есть победа над природой» (с. 54 настоящего издания).

Августин в диалоге «Об учителе» писал о разнице между словом и именем. Разница между словом «река» и именем «река» в том, что первое обозначает реку как некое природное явление, а второе «больше» первого, являясь знаком знака реки. Обозначая иное (реку как таковую), оно обозначает и самое себя («река» как знаки «р», «е», «к», «а»): «имя есть слово, но не всякое слово есть имя, хотя когда мы говорим: *слово*, то это имя»⁹⁷. Клио это знак знака (Августин лишь сжимает рассуждение, беря в качестве примера такого двусмысленного выражения омоним: река как таковая и река как имя того, что обозначается словом «река»). Клио — наиболее собственное единичное имя не хаотичной истории как таковой, понятой как череда не во всем и не всегда связанных между собой событий, а упорядоченной истории, когда правильно выводится нечто, являющееся основой чего-то. Двусмысленность особенно заметна в «Истории» Геродота, в которой нет ничего неважного. Геродот вываливает на-гора́ все, что знает, высокое и низкое, достоверное и сомнительное. Это — тело истории, но душой истории является все, что относится к событиям только и исключительно греко-персидских войн, к ним выводится и сводится все сказанное, *сосредоточиваясь* в объяснении-описании этих событий. Если в античности душа и тело представляли собой *разное*, то в латинском христианстве они представляли собой единство, и за результаты духовно-душевно-телесных действий отвечал Святой Дух.

Именно в средние века история лишилась имени Клио, ибо была понята как естественно-искусственное образование. Пока она только дана, то есть является божественным законом, она такова по природе, поскольку истинной природой был Бог, а потому она имела только «природное» имя истории. В этом случае история есть нечто врожденное и неосознанное — вещество, живой миф, по выражению Б.Малиновского, понимаемый как сама имевшая место в *начале* времен переживаемая реальность, как само *то, о чем речь*. Но в момент, когда история осознается, как только из потока истории вылупливается нечто

⁹⁷ См.: *Августин. Об учителе* // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков. М., 1998. С. 180. См. также с. 178–181.

уникальное и осознается как твое собственное (в том смысле, что, хочешь-не хочешь, но ты уже не можешь отмахнуться от него), миф приобретает логический строй, становится мифологией, как сам сказ-дело, слово-дело, действительное, становится собственно историей. История реально и есть мифология не в смысле собрания и обработки мифов, а в смысле собирания единого (как о том свидетельствует этимология слова «lego»). Логика здесь вступает в свои прямые права. Можно сказать так: миф сказ о жизни, как она *вообще* бывает, история — сказ о том, как она бывает в конкретный промежуток времени, возникает и умирает⁹⁸. В этом смысле миф неизбежен, будучи первоисточком истории и самой историей.

В такую поэтическую историю, как мы заметили, впускается и тяжелое, темное, враждебное. Если подобная тяжесть надвигается близко, то история раскалывается на части, теряющие связь с основанием. Этим можно объяснить все тирании и всю книжность истории (скука историографии), дисциплинаризацию истории и философии, их отрыв от поэзии, которая долгое время (до Цеха поэтов, до ремесленной мастерской стихов) сохраняла связь с творческой стихией и порывом, со своим, повторим, хоровым началом. История стала пониматься не столько как развитие, сколько как уточнение, образец или материал, в котором скопом лежит то, что можно выхватить для нужд современного момента. Остаточные смутные представления о том, что история, вообще-то говоря, есть целое, позволяют это сделать, поскольку раз в истории есть все, то есть и это, и мы захватываем его. Те же остаточные смутные представления о целом истории подсказывают лучшим историкам и философам, что целое истории уникально и *собственно*, а потому хищение и разбазаривание ее (обратная сторона концепта-собираения) на нужды момента не ведет ни к чему хорошему. Наличие обеих тенденций в современности (хаотически-развинченной вседозволенности и собирательной тщательности) — свидетельство той исторической усталости, породившей нигилизм, о чем говорил Ницше. Ни история, ни философия с по-

⁹⁸ Об этом строчки стихов Бориса Херсонского: У Бога все живы, // У Истории все мертвы.

эзией больше не связаны, хотя Хайдеггер напомнил о необходимости этого. Настолько не связаны, что в рецензии на «Синий журнал», напечатанной в одном из номеров «Независимой газеты» за 2007 год С.Земляной свысока написал обо мне, что как-де это я всерьез пытаюсь увидеть философию в поэзии, которая должна быть глуповата, в свою очередь всерьез (без малейшей доли иронии) повторив слова поэта.

Существование человека как закон истории-философии и философии-истории

Прямая обязанность философии быть заодно с историей: они обе ведут к архе, к первопринципу, началу, в его дву(три)единстве — как истории, философии и поэзии. Они и появились вместе в VI—V вв. до н.э. «История» Геродота родилась в V в., в то время, когда развивалась досократическая мысль. Это написанная история, в которой она проявила себя как путь и как осознание пути, а сколько — и значительно раньше — было мифов, или неписанных историй! Анаксимандр же, введший сам термин «архэ» в VI в., как утверждают доксографы, был первым, кто сделал открытие, что «мыслить» означает «мыслить бытие». Для него архе — космос и *dikē*, порядок и справедливость — общий источник интеллигибельности физики, чем (см. выше) была и история, а также этики и политики. Само начало принадлежит к тому, что не может быть определено. Да и Аристотель, как мы помним, говоря о первой сущности, ничего о себе не сказывающей, утверждал её как то *неопределенное*, которое и является истинным началом, где еще нет ни человеческих, ни физических законов: они появляются вместе и одновременно с началом. Это — основание считать человека бесконечным вопрошанием, ибо понятие начала есть утверждение самого вопроса об истоках-истории, о хождении по следу. Можно сказать, что возникшая в будущем, на заре христианской эры, философия свидетельства, что и есть история, была неким образом предчувствована и предрешена. Начало начинало тот неотменяемый путь, который был назван «записью», «писанием» или «законом».

К словосочетанию «закон истории» мы привыкли. Слово-сочетание «закон философии» нелепо. Однако вовсе не нелепо сказать о правильности пути, о логике, в конце концов о пра-

виле этики. И тогда перед нами — закон, та самая доказательная история (*historiēs apodexis*) или целевая история (*historiēs logos*) Геродота, о чем говорилось ранее. Связь истории с логосом, и с аподиктикой напоминают уже не только соответствие сущности и описания у Аристотеля, сколько этическую регулятивность и закон как таковой. Этот всеобщий закон был вначале, еще неуставной, еще связанный с тем, что станет обычаем, но не менее строгий и жесткий. Розеншток-Хюсси (о грамматическом методе которого мы писали выше) отождествлял метаномiku и метаэтику⁹⁹. Похоже, что «право» («*ius*») было создано на его основании, а не наоборот (семантика слова *ius* связана с «клятвой», с клятвой на основании закона, со священным правящим законом¹⁰⁰). А уж потом возникли местные позитивные (положенные, призванные научить и поучать) законы-решения. Именно в основании права лежит неопределенное. Не мы приходим в результате развития общества к чему-то, что еще не определено и требует доработки (наши депутаты о том часто говорят), а принципиальная неопределенность лежит в основании этого «чего-то». Мы наталкиваемся на то, что уже заложено в нем и, осознав, производим сдвиги. Сдвиги — это наше дело, это дело *нашей* компетентности/некомпетентности, а не зловерности природы. В этом Поппер абсолютно прав. Правда, здесь необходима поправка: неопределенность предполагает и нашу неправильность, и нашу а-моральность, и наше неведение — такое вполне физическое явление как сдвиги континентов, расколовшие единую земную твердь, долгое время считались невероятным событием.

Двуосмысленность понятия «закон» является истинной апорией, которую вопреки утверждению Рикёра, вовсе не снимает философия. Если история *дана*, то как все изначально данное, она скрыта, напоминая несыгранную партитуру. Наша соотнесенность с правильностью или Логосом как Законом истории, даже тождественным ей самой, и путем к ее цели, зависит от нашего умения соотносить естественное и позитивное пра-

⁹⁹ См. с. 51 настоящего издания.

¹⁰⁰ См. об этом: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 806–810 и др.

во, управляемое позитивными законами. Наше же умение зависит от памяти. Если мы забудем знаки партитуры, то она останется несыгранной. Другое дело, что существует опасность затопления историей, которую Ницше определял как чужое и прошлое¹⁰¹. Слова Ницше, однако, справедливы, если историю понимать только как прошлое (как это делали многие *историки* и следующие им *философы*). Если же понимать ее как закон нашего существования, как *нас самих*, то обеспечение самопонимания входит в смысл этого закона. Это, кстати, понимали иудеи и христиане, включившие в Ветхий завет пророчества (первые) и самостоянье перед лицом несправедливой смерти (вторые). Ибо единство истории-философии и философии-истории предполагает принятие целого (начала и конца), которое «собирает» (конципирует) *всё*. И в этом смысле закон-номос есть не предшественник, но то же, что философия-истории или история-философии.

¹⁰¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 229.

АРОН ЯКОВЛЕВИЧ ГУРЕВИЧ И БЕЗМОЛВИЕ

Звезда глядела через порог.
Единственным среди них, кто мог
знать, что взгляд ее означал,
был младенец; но он молчал.

Иосиф Бродский. Бегство в Египет

Арон Яковлевич Гуревич (1924–2006), написавший и опубликовавший огромное количество книг, издававший журналы «Одиссей» и «Мировое древо», ведший семинары, на которые до последнего ходили многие и многие люди, был человек, идеи которого во многом были близки М.К.Петрову, но в отличие от последнего, не опубликовавшего при жизни ни одной книги, опубликовал всё или почти всё, и всё это пользовалось необычайным успехом.

Это был человек такого несравненного личного обаяния, что о нем нельзя сказать ничего дурного: красивый, умный, талантливый, деликатный, не умевший и не желавший никого обидеть, не то что оскорбить. Его упорство, с каким он шел по своей исторической дороге, вызывает восхищение прежде всего тем, что, казалось, он все делал легко, обладая внутренней дисциплиной невероятной силы.

В начале семидесятых я, потерпевшая фиаско в отношениях с моим ленинградским научным руководителем (А.Д.Люблинская, профессор Ленинградского университета, ученица О.А.Добиаш-Рождественской, автор прекрасной работы «Петух на готическом соборе», к которой я до сих пор испытываю почтение, не поддержала моего упорства в занятиях средневековым символизмом), считала А.Я. своим учителем и откровенно ему это выразила после его доклада в секторе истории средних веков Института всеобщей истории, который он прочитал,

по-видимому, сразу после его зачисления в Институт. Доклад был замечателен и содержанием, и тем, что произошло во время обсуждения, когда встал А.Н.Чистозвонов и сказал, что сейчас перед ним сидит представитель Пентагона в Москве. С тех пор А.Я. имя А.Н.Чистозвонова упоминал вместе с присловьем «не к ночи будь помянуто». После доклада я подошла к нему и попросила прочитать мою работу об «Исторической библии» Гийара де Мулэна. В 1973 г. А.Я. пригласил меня участвовать в сборнике «История культуры средних веков и Возрождения». Я была рецензентом первого выпуска его «Одиссея».

Разногласия между мной и некоторыми из его друзей привели, однако, к тому, что наши личные взаимоотношения стали спорадическими. Готовя «Словарь по средневековой культуре», он обратился ко мне с просьбой написать статью о средневековой философии, схоластике, тропах, концепте, загадке и пр., что я и сделала и что потом вышло в сборнике «Благо и истина: классические и неклассические регулятивы» (М., 1999). В вышедшем много лет спустя Словаре, однако, статей по философии нет вообще, как нет и персоналий при наличии гуревичевой статьи о персонализме.

Я была на том семинаре, где он рассказывал об историческом факультете и Институте истории 1940-х и 1950-х и где он оценивал деятельность историка-медиевиста Евгении Владимировны Гутновой, заместившей на кафедре истории средних веков на историческом факультете МГУ Нину Александровну Сидорову. Я также слушала скучные лекции Е.В.Гутновой об английском парламенте и имела с нею беседу перед государственными экзаменами, едва не исковеркавшую мою жизнь.

Казалось бы, сейчас это мелочи — кто помнит деятельность Н.А.Сидоровой как члена КПСС, имевшей большую власть в Институте истории? Зато все знают, что она издала «Историю моих бедствий» Петра Абеляра в очень хорошем переводе В.А.Соколова. Но рассказав о затхлой атмосфере, царившей в Институте в те годы, А.Я.Гуревич, верный ремеслу историка, на конкретном материале отношений одной жизни (своей) с правящими наукой людьми показал механизм тоталитарного действия. И в этом отношении (но только в этом отношении) я солидарна с оценками А.Я., хотя мне лично, как и А.Я., Нина

Александровна ничего плохого не сделала, наоборот — всячески пеклась не только о научных делах, но и о личных. По одному этому я никогда не стала бы вспоминать о ней плохое, помня, что одно доброе зернышко может перевесить на чаше весов целые хлебы. Однако и Арон Яковлевич, рассказывая о самых злых для Института истории и исторического факультета МГУ эпизодах, не отставил в сторону свою природную доброжелательность, сумев найти в ненавистном ему нечто примиряющее. «Когда Евгения Владимировна рассказала подоплеку своего отношения к истории, рассказала, чем она руководствовалась в жизни (она была из семьи оппортуниста Мартова и решила добиться положения в обществе вопреки всему. — *С.Н.*), она мне стала ближе и понятнее, — говорил он на семинаре, — я даже испытал к ней некоторую симпатию».

Я участвовала в его семинарах по исторической антропологии, но почти перестала его посещать и в результате уже упомянутых расхождений, но — главное — после прочтения доклада о Н.А.Бердяеве и П.А.Флоренском («О смысле исторического»), когда поняла, что собственно философствование по поводу истории не интересует ни его, ни многих его «семинаристов». Как он сказал в заключительном слове, почти извиняясь, историки плохо воспринимают абстрактную терминологию. Он даже сказал сильнее: не приучены!

Это произошло в 1990 г. С момента, когда он пришел в Институт всеобщей истории из Института философии, прошло более 20 лет. Еще через десяток с лишним лет, уже в начале XXI в., он написал книгу о себе и своих современниках «История историка» (М., 2004), где выражены все его приоритеты. Необходимости рассказывать его биографию нет — лучше его никто не расскажет, тем более есть многочисленные интервью. Но есть необходимость осмыслить его творчество, ибо он был историк такого масштаба, который превышал дисциплинарные рамки его науки, но отношение его к философии изменилось мало. Здесь-то и надо расставить акценты.

Сначала — его восприятие философии.

В 1966—1969 гг. он работал в Институте философии АН СССР, в секторе истории мировой культуры, которым тогда руководил академик П.Ф.Юдин. Попал он в этот сектор по-

тому, что нужен был человек, который отвечал бы за подготовку тома по средневековью для Совета по мировой культуре, выпускавшего или собиравшегося выпускать книги по истории мировой культуры. Как писал Арон Яковлевич, «здесь тогда царила теоретическая “всеядность”. Рассказывали о каком-то французском философе... который приехал тогда в Москву, общался с разными философами от Константинова, Юдина, Митина до Межуева, Келле, Левады и сказал, что он нашел тут и неокантианцев, и позитивистов, и логических позитивистов, и гегельянцев, и младогегельянцев и проч. Единственное направление, которое он не обнаружил, — это марксизм»¹. Арон Яковлевич тут же оговорился: были мастодонты вроде Константинова, Юдина и Митина, которые иначе как советскими марксистами себя не ощущали. «Когда Юдин обсуждал с нами какую-либо главу из “Истории культуры”, он обычно произносил сакраментальную фразу: “Очень хороший текст, ну очень хороший, но почему автор не учитывает мысли В.И.Ленина в работе “Шаг вперед, два шага назад”?» И тут же молодые ребята с хохотом поворачивались к нему спиной: “к мандатам почтения нету”. Но эти закоренелые марксисты уже не решались нарушить то движение умов, которое чувствовалось в Институте философии. В целом атмосфера все же располагала к вольномыслию»².

Все, что писал Арон Яковлевич об Институте философии, интересно прежде всего потому, что писал это человек *посторонний*. Он ни на секунду не почувствовал себя в полной мере своим, будучи «своим» (т.е. не марксистским монстром и не доносчиком) среди чужих. Он вспоминает Э.В.Ильенкова, Ю.А.Леваду, друга Д.Лукача М.А.Лифшица, который «как сложился в 20–30-е гг. законченным марксистом полуревизионистского толка, так им и остался» и который запомнился ему по статье «Чего не надо бояться», опубликованной в «Коммунисте», и его отзывом на доклад Арона Яковлевича по исторической психологии. Как пишет Арон Яковлевич, «он, великолепный и жестокий полемист, прослушав меня, не стал спо-

¹ Гуревич А.Я. История историка. М., 2004. С. 127.

² Там же. С. 128.

рить, а сказал лишь, что не нужна никакая психология, и он берется на основе одного только марксизма показать, почему Людовик XIV так долго правил и т.д.»³. И ведь действительно мог показать!

Что удивляет в отзыве Гуревича об Институте? Разумеется, Институт был в то время во многих отношениях монструозным. Но — несколько настораживают две вещи: он вспоминает именно тех людей, о которых вспоминают все сотрудники этого института и по сю пору (напомню, что книга А.Я. вышла в 2004 г.), что, конечно, свидетельствует об авторитете этих философов, однако не свидетельствует не только о близком с ними знакомстве самого А.Я., что заметно снижает достоверность его свидетельства, но и о том, что он, разумеется, не замечая этого, соотнес некоторые свои воспоминания с рассказами того же Библера. К тому же отзывы А.Я. страдают, мягко говоря, снобизмом по отношению не к «той» философии (ничего более жуткого не сыскать), а к «тем» философам.

Оснований, конечно, для такого снобизма было множество, ибо никто из них, помимо того неизвестного француза, не называл себя кантианцем или гегельянцем, все твердо клялись именем Маркса, и этот отчасти записной марксизм был неприятен. Страх все еще витал в головах. На одной из конференций в Азове, посвященной теории культуры, один философ в ответ на невинный вопрос, к какой культурологической школе он себя относит, ответил: «К марксистско-ленинской». Потом он мне говорил, что в этот момент подумал, что перед ним провокатор. А это были не Шестидесятые, а начало Восьмидесятых! Самые талантливые люди в пиковые ситуации, а таковыми были простые, даже дружеские обсуждения написанных книг, вдруг вспоминали о своих требуемых мировоззренческих пристрастиях и выкладывали их на поля обсуждаемого устного или рукописного — не публикуемого — труда, не заботясь о том, что перед ним его собственный друг, товарищ и брат⁴.

³ Гуревич А.Я. История историка. С. 128.

⁴ Я представила такой маргинальный диалог между Э.В.Ильенковым и М.К.Петровым при издании книги М.К.Петрова «Искусство и наука» (М., 1995).

И все же нельзя было не заметить коренных поворотов в смене позиций «вольнолюбивых» людей. Уже один призыв Лившица к тому, что «не надо бояться быть марксистом», значило перенесение идеологических границ при насквозь пропитанной марксизмом советской власти. Это уже означало, что при лживом опасном советском строе не было советской философии, а проглядывала она «за» ним в таких вот словах признанного властью философского лидера. Внимательный ум А.Я. заметил это, но не посчитал существенным. Почему? Ведь на основании им же принятых исторических принципов, по которым историю делают не только выдающиеся личности, но и последний моряк на каравелле Колумба, должно было увидеть в таком индивидуальном поступке, во-первых, своего рода протест, а во-вторых, некую иную, скажем, *эстетическую* позицию (Лившиц, по словам А.Я., «не стал спорить» с ним после его уж точно не марксистского доклада) и собственно *философскую* (он возразил против *психологизма* его концепции, что сделал бы и такой не-марксист, как Э.Гуссерль). Холоден он оказался и к Ильенкову, которого очень уважал Библиер, один из друзей Гуревича тяжело переживший смерть Эвальда Васильевича, несколько дней спустя он посвятил его памяти один из домашних семинаров. Ни словом не обмолвился о Г.С.Батищеве, через некоторое время. как и он сам, подвергшемся верховному разному, но только за неправильный марксизм. Почему-то, говоря о марксистах, А.Я. считал, что они хотят лишь его улучшить или исправить, словно не доверяя возможности открыть новые смыслы той философии, которой в то время бредили «новые левые» во Франции, давшие миру такое направление, как постмодернизм, и такие имена, как М.Фуко, Ж.Делёз и др. С несколько положительной интонацией упомянут в книге А.Я. только М.Виткин, но только упомянут, и ни слова о сотрудниках того сектора (кроме П.С.Юдина), в котором работал А.Я.

Разумеется, больше всего Арона Яковлевича интересовало отношение философов к истории, но его удивило, что «трудившиеся в этом институте профессиональные философы, даже наиболее продвинутые среди них, умные, талантливые, имеют один коренной недостаток – они верхоглядны». В чем, на его

взгляд, заключалось верхоглядство? В том, что «им нетрудно было разговаривать о Канте, Гегеле (о Марксе уже стало труднее). Но, рассуждая о проблемах того, что называлось историческим материализмом, они не прибегали ни к какой истории. О ней 99,99% из них знали только то, что выучили по букварям в начальной школе. И при этом они рассуждали об историческом процессе! Здесь царило пренебрежение к историкам, которые занимаются фактами, “фактографией”, как они выражались. Историк своим конкретным материалом сыпал песочек в их замечательные буксы. На все их построения можно было дунуть — и все рассыпалось. Это меня очень смущало. С одной стороны, с ними можно было что-то обсуждать, но, с другой — быстро становилось ясно, что продуктивно обсудить было ничего нельзя»⁵.

Однако такими ли уж верхоглядами были все эти философы, или все-таки стоило к ним приглядеться внимательнее? Ведь в то время всё рождалось вместе с ним — вместе с ним менялись концепции, читаемые книги, осмысление происходящего, прошедшего. Как говорилось Августин: время изменилось. Все сказанное А.Я. и так и не так. Философ действительно не должен в силу своих профессиональных занятий заниматься «фактографией», даже в историческом процессе он видит нечто иное, чем историк. Но отсутствие интереса к людям, имевшим иное, чем он, образование, было до недавнего времени обычным, да есть и сейчас. Мне часто поминают, что по образованию я — историк. Я не уверена, что многие считают философом Бибихина, памятуя, что он — филолог.

Однако то, что в Институт философии в 1966 г. был взят на работу историк для подготовки тома по средневековой культуре, свидетельствовало не только о бессознательной смене парадигм, но и об их сознательной смене. Это требовало оценки, может быть, еще более высокой, чем констатация появления «свежего ветра», принесшего с собой «время очень важное, переломное, плодотворное», как Арон Яковлевич охарактере-

⁵ Я представила такой маргинальный диалог между Э.В.Ильенковым и М.К.Петровым при издании книги М.К.Петрова «Искусство и наука» (М., 1995).С. 129.

ризовал свой четырехлетний рабочий период в Институте философии. Может быть, стоило спрашивать более интенсивно, может быть, стоило спрашивать не сложившийся ролевой набор философов, а заметить сбоку кого-то другого. Ведь если просмотреть «Вопросы философы» периода конца 1960-х и 1970-х гг. XX в., станет ясно, что именно философы проявили сочувственное внимание к его концепции в то время, когда историки метали громы и молнии — ссылки в журнале показывали именно заинтересованность. За некоторое время до его прихода в Институт философии И. Балакина защитила диссертацию в этом институте по философии Н.А. Бердяева, одна из работ которого называлась «Смысл истории» и который определял историю как способ определения человека — идея, близкая А.Я. Говоря об истории средневекового периода, А.Я. подчеркивал ее статику в противовес динамичности, которую отстаивал Ж.Ле Гофф. «Конечно, динамика была, — говорит Гуревич, — но был и некоторый массив верований, навыков, семейных отношений, который оставался статичным, мало подвижным, на протяжении многих столетий. Я на этом стою, потому что мне думается, что историки, как правило, недооценивают этот аспект. А знаете почему? В основе исторической науки лежит не всегда осознаваемая предпосылка, данность, что в основе исторического процесса лежит эволюция, прогрессивное развитие. История последнего столетия показала цену этого прогресса...». Но, может быть, нужно было сопоставить данные, полученные философом-медиевистом и историком Л.П. Карсавиным и О.А. Добиаш-Рождественской, которая говорила о том, как статика в виде особого рода символов (негнущейся парчи, стенами замков, рыцарской броней) «схватывала» разнообразные формы движения.

Видимо, все же возвращенное советской властью отвращение к идеологии было перенесено на философию, и это отвращение уже ничего не могло изменить, разве что смягчить. За несколько лет до того, как Арон Яковлевич из Твери, из Калининского в то время университета, куда он ездил на электричке из Москвы, перешел в столичный Институт философии, моя мать, узнав, что я собираюсь на философский факультет, в буквальном смысле встала передо мной на колени: «Куда хочешь,

только не туда». Даже близко познакомившись с Библером, считая его выдающимся человеком, А.Я. тем не менее жестко отграничивался от его идей.

Вот, казалось бы, тема, которая должна была бы способствовать их взаимному диалогу: тема простеца, о котором в интервью с Еленой Матусевич⁶ упоминает А.Я. «Владимир Соломонович Библер видит простеца не только в том, что я называю простецом, т.е. неграмотных людей, но и в сознании высоколобого, мистика, мудреца и т.д. Да, это справедливая мысль. Конечно, перед Богом мы все, от Папы Римского до последнего неграмотного мужика, простецы. Тут образованность ни при чем. Есть только душа, голенькая душа, предстоящая перед Богом и, с точки зрения божества, если вообще можно даже думать о точке зрения божества, все души равноценны. И будь ты великим мудрецом или дурак дураком, Господу, может, и все равно, а вот в православии так даже и предпочтительнее, если дурак-дураком, дураки и юродивые как раз избранники Божии. *Но я вам должен сознаться, что постановка вопроса Библером, касающаяся самых общих религиозных моделей философского типа, выводит меня за пределы изучения конкретного материала средневековой истории и потому она не заставляла меня изменить мои общие выводы*»⁷.

А.Я. оберегает здесь границы науки, научного знания, не допуская в него вторжения инородного для науки тела философии. «Соображения философа, — как он пишет, — здесь не под-

⁶ См. публикацию этого интервью в онлайн-журнале «Vox» (vox@iph.ras.ru, или www.vox-journal.ru), взятого Е.Матусевич в январе 2003 г. в Москве. Е.Матусевич (Yelena Matusevich), ассоциированный профессор Университета Аляски (Фербенкс), с которой мы познакомились в г. Лидсе на Международном конгрессе по медиевистике в 2002 г., гостила у меня в Москве. Я заранее договорилась с Гуревичем о том, что она вместе с кинооператором Шоном Бледсоу (Фербенкс, Аляска) придет к нему с целью его проинтервьюировать. Интервью было опубликовано по-английски: On Concepts, History and Authobiography: an Interview with Aron Gurevich // The Medieval History Journal, New Dehli, India. 2004, 7, 169. P. 169–199; и в: The Journal of Medieval and Early Modern Studies, Duke University. 2005. 35:1. P. 121–158. Часть этого интервью была опубликована в «Arbor mundi» (2004. № 11).

⁷ Vox. 2007. № 2. С. 8.

ходят». Почему? Потому что «культура полна противоречий, для философского построения неприемлемых. Например, с точки зрения философии полифония и единство взаимоисключительны. А в истории они прекрасно сочетаются. Человеческое сознание вовсе не регулируется одной логикой». Можно возразить, что философия — не «одна логика». Логика Библера к тому же предъявляла логику культуры, что не тождественно формальной логике, которую имел в виду Гуревич. Но А.Я. продолжает: «Например, вопрос о загробной жизни. Суд над душой, происходит он сразу после смерти или в конце времен? Источники показывают, что в сознании верующих сосуществовали индивидуальный суд или малая эсхатология, и коллективный суд, или великая эсхатология. С философской точки зрения такое невозможно»⁸. Почему же? Средневековая логика, во-первых, началась с разработки логики парадокса (например, логика Тертуллиана⁹), а во-вторых, упомянутый Петр Абеляр специально в «Этике» вводил идею сопрягаемости двух прав: естественного и позитивного, анализируя процедуры сознания, позволявшие такое сопряжение. «Ну и что? — говорит Гуревич. — А то, что не философская точка зрения должна быть предъявлена здесь. Это иррационально, и на этом основана всякая религия. Нам кажется, ну как же можно этих противоречий не замечать? А вот средневековые люди не замечали. А здесь, безусловно, противоречие. И не надо этого бояться. Религиозная жизнь, основа средневекового сознания, не может совершаться без противоречий. *Так что я принял статью к сведению*, да я и всегда признавал, что самосознание низов не было ограждено от самосознания верхов. В то же время, сознание верхушки носило в себе следы низового сознания»¹⁰. Что, приняв статью к сведению, не принял в ней Арон Яковлевич? Сосредоточенное (предельно доведенное, как говорил Библер) выражение того, о чем писал он сам, Гуревич. Я уж не говорю, что иррациональное — тема «Смысла истории» *философа* Бердяева, который,

⁸ Vox. 2007. № 2. С. 8.

⁹ См. об этом в моей книге «Верующий разум. К истории средневековой философии» (Архангельск, 1995).

¹⁰ Vox. 2007. № 2.

конечно же, подразумевал то содержание истории, в отсутствии которого упрекал Гуревич философов из Института философии. И философ Бердяев рассматривал в качестве такого именно иррационального волевой принцип, с которым связана «центральная мистерия христианства» и в котором «осуществилась свободная любовь между Богом и человеком»¹¹. История, по Бердяеву, изначально онтологична. Все историческое, спроецированное вовне, «есть экзистенциальный опыт касания ноуменального, и ноуменального в его конфликте с феноменальным». Сама эта идея касания двух противоположных понятий обнаруживает момент рождения оксюморона (соединения несоединимого) как выражения взрыва (соприкосновения двух исправно действующих проводов) всех дотоле существовавших правильностей. «Это, — констатирует Бердяев, — не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании»¹². От этого так же нельзя отмахнуться, ибо это точно выражает мысли историка Арона Яковлевича, разве что не наполнено тем конкретным содержанием, которое принято у историков, но зато наполнено философским содержанием. У философа и историка разные представления о том, каким должно быть содержание, однако мысли — те же.

Конечно, в шестидесятые у А.Я. могло не быть мысли о том, что такое индивид в средневековой Европе, она появилась в конце восьмидесятых, когда в «Одиссее» была опубликована анкета, на вопросы которой он предложил ответить и мне, зная, что наши позиции расходятся. Я отстаивала персоналистический принцип, он — тоже, но жанр анкеты не позволял вступать в полемику. Однако книгу «История историка» он писал в первые годы XXI столетия, когда все уже осмыслено и переосмыслено. И все же он оставил в ней все свои прежние оценки, показав, что подчас личное неприятие чего-то освобождает от теоретического внимания к этому что-то. То, что не стало предметом работы у верстака конкретной истории (его люби-

¹¹ *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1974. С. 70–71.

¹² Там же. С. 200–201.

мый образ исторического труда), то не стало и предметом мысли, что *искажает сам принцип о роли индивида в истории и соответственно в истории мысли.*

Более того, именно в то время, когда А.Я. работал в Институте философии, там был частым гостем Петров, к тому времени написавший книгу «Искусство и наука» и «Пираты Эгейского моря» и исповедовавший семиотико-структурные принципы в философии, вводящий термин «ментальность» в практику философского исследования. Петров столкнулся лбами восточный тип ментальности с его профессионально-именным кодированием и греческий с его универсально-понятийным мышлением, причем приводил пример, близкий сердцу А.Я.: на ноге божественной статуи Востока, в котором письменность имела сакрально-государственный статус, какой-то греческий гоплит, т.е. обычный безымянный воин «без архива и истории», написал, что он тут был, обнаружив вовсе не сакрально-государственный тип письменности, а присущий любому свободному гражданину.

Их встреча, как и встреча, например, с Бибихиным, который хотел быть приглашенным на работу в организованный Гуревичем и Вяч.Вс.Ивановым Институт теории культуры и которого заботили те же проблемы, могла бы быть «моментом истины» для самой идеи ментальности, относительно которой до сих пор нет согласия среди тех историков и философов, кто руководствуется этой идеей. В 1989 г. на Московской встрече французских и русских последователей школы «Анналов» она, как и соотношение между цивилизацией и культурой, обсуждалась очень бурно. Роль школы «Анналов» в XX в. общепризнанна. Но быть может, стоит осознать, что ее возникновение явилось реакцией историков вслед за философами на осознанный к тому времени кризис классического разума с его идеей познания как понимания. В конце 1920-х гг. тождество этих понятий и оспаривали М.Блок и Л.Февр, которые, как раньше в России Санкт-Петербургская «школа Гревса» (в ее в состав входили историки и философы, например, Карсавин)¹³ и как поз-

¹³ См. об этой школе в книге: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.

же Гуревич, подвергли критике модернизацию истории и навязывание ей определенных схем. Критику с позиций психологии истории осуществляли религиозные историки и историки, исповедовавшие приоритет экономической истории. К сожалению, в связи с революцией 1917 г. историческая школа Гревса развалилась (и потому, что была религиозной, и — это, наверное, главное — потому, что большая часть историков того времени входили в кадетскую партию. Центр такого рода исследований переместился во Францию. М.Блок и Февр считали историю не только центром всех общественных наук, но и открытой всем методам исследования и идеям. Главным признаком «новой исторической науки», как стали называть эту школу к концу XX в., стало внедрение ее основоположниками понятия ментальности, соотнесенного с антропологией, психологией и культурой. Определение или описание этого понятия стало едва ли не главной целью состоявшейся в 1989 г. международной конференции «Школа “Анналов” вчера и сегодня». Вот некоторые из определений. Ж. Ле Гофф полагает, что это «совокупность образов и представлений, которой руководствуются в своем поведении члены той или иной социальной группы и в которой выражено их понимание мира в целом и их собственного места в нем»¹⁴. Если термин «понимание» здесь не случаен, то речь идет об общем *осознанном* типе поведения. Германский ученый Г.-В.Гетц, напротив, определяет ментальность как эмоциональную и дологическую предрасположенность, *бессознательные и неотрелфлексированные* способы поведения и реакций¹⁵. Гуревич, которому как раз на этой конференции Ле Гофф предложил создать и редактировать том «Индивид в средневековой Европе» для серии «Faire l'Europe» («Создание Европы»), полагал ее тем, что «обладает человеком», т.е. картиной мира (А.Я. пользовался, с одной стороны, картезианской идеей представления, с другой, — витгенштейновым убеждением в том, что мы изначально схвачены (захвачены) логикой, вписаны в логическое пространство), которая «не сформулирована и в принципе не поддается формулировке ее носителем».

¹⁴ Споры о главном. М., 1993. С. 9.

¹⁵ Там же. С. 59.

Такая «картина мира — наиболее устойчивая и консервативная сторона социальной системы»¹⁶. Ж.Ревель считает, что ментальность — «это сама психология», поставленная «в контекст социальных условий», это обыденность, «средний человек» и «способы чувствования и мышления», «силы, формирующие привычки», отношения, «безличный культурный процесс», которому отдается предпочтение перед творчеством высоколобых»¹⁷. Поскольку историю все же нельзя представить без личностного, субъектного начала, то рядом с понятием «ментальность» возникает мысль о «ментальном инструментарии, который представляет собой «совокупность категорий восприятия, концептуализации, выражения и действия, которые структурируют опыт — как индивидуальный, так и коллективный»¹⁸.

Даже из сказанного очевидно, какую трудность испытывают историки в связи с понятием «ментальность», поскольку они озабочены вопросом, как соединить индивидуальное и коллективное начало в истории одной и той же эпохи, сопряженное с «разными способами поведения»¹⁹. В средневековой логике этот вопрос звучал как вопрос об универсалиях: каким образом существует субстанция как род — до, в или после индивидуальной вещи? Налицо не просто размышления историков, но историков, хотя и не желающих того, но явно выходящих за рамки своей науки, озадаченных вопросом, что такое история, вопрос, на который ответить можно (при учете представленных рассуждений) только философско-логическими средствами. Однако представление Гуревича о том, что историк имеет дело с зашифрованными свидетельствами, которые он почему-то отождествляет с символическими, свидетельствует о том, что реконструкция картины мира такими средствами (с помощью зашифрованных свидетельств) не гарантирована, ибо нет гарантии того, что расшифровка окажется верной, ибо шифр — не символ, предполагающий соединение (единство) двух разорванных половинок.

¹⁶ Споры о главном. М., 1993. С. 50, 25, 26.

¹⁷ Там же. С. 52–56.

¹⁸ Там же. С. 53.

¹⁹ Там же. С. 54.

Здесь впору послушать философа. Наше знание (любое — осознанное или дологическое) до бытия не достает, говорит один из них. Раньше всякого имени человек имеет дело с бытием и небытием (Платон. Теэтет, 188 с). Прежде всякого знания — говорящее молчание, и оно определяет поступки человека (невольно вспоминается название вышедшей в 1990 г. книги Гуревича — «Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства»). Это молчание определяет поступки «не так, что готовая человеческая личность совершает акты утверждения и отрицания, а скорее наоборот, в необратимом поступке принятия и непринятия бытия и небытия человек осуществляется в своем существе. Он начинается с такого поступка; больше того, он и есть прежде всего такой поступок», говорит другой философ, Бибихин²⁰. Причем, продолжает он, «нет надобности уходить с трудного простора, открытого Платоном. В позднейшей философии, у Аристотеля, Плотина, Августина, Дунса Скота, Эригены, Фомы Аквинского, Лейбница, Канта, Гегеля, Ницше, мы не найдем решения платоновской апории. Язык сейчас, как две с половиной тысячи лет назад, имеет дело с бытием и небытием. Он в этой своей значимости *принадлежит философии*, как сама философия и есть попытка быть словом мира»²¹. Если учесть, какие средневековые категории вывел Арон Яковлевич в книге «Категории средневековой культуры», которую писал во время работы в Институте философии, то сходство его позиции и позиции Бибихина налицо.

Эта книга вышла в 1972 г., как раз в то время, когда Бибихин пришел в Институт философии, разом изменив все представления о средневековой культуре. Многие философы до Гуревича и по сей день ограничиваются или аристотелевыми категориями, или (в то время) довольствовались марксистским определением феодализма как формации с полной частной собственностью на землю и неполной на производителя-крестьянина. Гуревич, первым в исторической науке понявший несостоятельность ни этих определений, ни главенствующей роли экономики, переиначил все: он в качестве категорий предста-

²⁰ Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 12.

²¹ Там же. С. 12–13.

вил квази-категории: время, богатство, труд, право — почти по М.Фуко, который квази-трансценденталиями назвал Труд, Жизнь, Язык. Сходство усиливается тем, что Арон Яковлевич использует уже упомянутый картезианский термин «картина мира», характеризующий эпоху представления. Явно травмировав аудиторию, Арон Яковлевич, поступив вполне средневеково, т.е. назвав категориями то, что ими не является, оснастил их подлинно средневековым содержанием, прочитав и истолковав многочисленные письменные источники. «Категориями» оказались вещи, близкие и важные для любого человека (средневековья ли, современности), выявившие экзистенциальные и ментальные основания истории. А потому не случайно, что именно философы (конкретно — Огурцов) начали серию публикаций по средневековой философии в 1986 г. в мало кому известном тогда журнале «Вопросы истории естествознания и техники», успев опубликовать логический анализ идей Петра Абеляра философа из Казани, перевода «Шестоднева» Бэды Достопочтенного, осуществленного Т.Ю.Бородай, и статьи В.П.Гайденко и Г.Г.Смирнова. Более того, в 80-е гг. XX столетия — 2000 г. вышли переводы трактатов ранних отцов церкви: Аврелия Августина, Ансельма Кентерберийского, Петра Абеляра, Гильберта Порретанского, Фомы Аквинского, Григория Паламы, Лоренцо Валлы, Николая Кузанского и др. Про это уже нельзя было сказать: «Я это принял к сведению», потому что все это было основано на источниках, переведенных и осмысленных.

Но и еще раньше Петров поставил вопрос о способах, какими передается социальная наследственность, — характеристики, навыки, умения, ориентиры, установки и пр., т.е. то, что Гуревич и называет ментальностью определенного времени, которая может прерваться без преемственности. Петров, как и Гуревич, в качестве претендента на роль социального гена называет знак, который шифрует, или кодирует, в себе всю совокупность знаний, являясь «носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения»²².

²² Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 29.

Знаковая форма существования социального контекста, считает Петров, «не имеет отметок пространства, времени, единичности. В традиционном... понимании эта форма существования суммы обстоятельств» есть «*знание* — сокращенная... запись видов социально необходимой деятельности», полученная «путем обобщения и типизации и свернутая для целей передачи новым поколениям». Отсюда получаются два эффекта. «Во-первых, это внебиологическое знаковое отчуждение деятельности в виде знания», полученного «от конечных смертных индивидов, субъектов деятельности, и от столь же конечных единичных предметов их деятельности. Отчуждение в знание делает знаковую форму существования суммы обстоятельств относительно автономной и независимой от перипетий жизни любого отдельно взятого индивида, транспортабельной по потоку входящих в жизнь индивидов, что и придает ей черты устойчивости и вечности, позволяющие использовать остановленную в знаке реальность знания для передачи социальности от поколения к поколению. Во-вторых, как раз лишенность знаковой формы единичного, отметок пространства и времени, которая позволяет перемещать социальность во времени и обеспечивает преемственное существование общества на материале смертных поколений, делает знание само по себе недостаточным, требующим дополнительной деятельности по связи общего с единичным. И поскольку субъект всегда “раньше” собственной деятельности, опосредованный воспитателями процесс включения индивидов в социальную деятельность приобретает отчетливую структуру последовательности: знание — индивид — деятельность»²³.

Методологические установки Петрова и Гуревича совпадают, и совпали они и в отношении идеи ментальности, и в отношении идеи культуры, причем гораздо более и отчетливее, чем с установками Библера, пожалуй, единственного из философов, с кем Гуревич общался всерьез. Диалогические устремления философии Библера, привлекавшие Арона Яковлевича, тем не менее использовались им мало. В конце интервью с Матусевич он говорит о возможности такого диалога. Ссылаясь на книгу

²³ *Петров М.К. Язык, знак, культура. С. 30–31.*

Карла Гинсбурга «Сыр и черви», он сообщает о том, что в протоколах северо-итальянской инквизиции около 1600 г. обнаружилось дело процесса над неким мельником по имени Минокио, который умел читать. «В его руки попали какие-то средневековые учености, разрозненные поэтические и богословские труды, — пересказывает Гуревич. — Его библиотека не представляла собой никакой системы. Но он, начитавшись всей этой литературы, исходя из своего мужицкого необразованного ума, вывел свою собственную философию. Редкий случай, вот такой сельский мудрец. Он стал всем рассказывать об этой своей философии, пока, наконец, этим болтливым философом не заинтересовалась инквизиция. Его привлекли, предупредили, что если он будет также болтать, то будет ему плохо. Он немножко помолчал, но, по-видимому, натура взяла свое и он продолжил философствовать на богословские темы. Короче говоря, около 1600 пылали два костра: на одном сожгли Джордано Бруно, и вот уже 400 лет мы чтим его память и изучаем его труды, а на другом болтливый мельник». Арон Яковлевич полагает, что «это сопоставление интересно» тем, что, с одной стороны, здесь представлена «элитарная культура, конечно еретическая, поскольку Бруно выступил против основных постулатов учения о мироздании... С другой, сельский мужик. Но что сделал Карл Гинсбург? Он обнаруживает сетку координат, через которую Минокио воспринимал те книги, которые он прочитал, то, как информация, полученная из богословской и художественной литературы, воспринятая его умом, преломлялась, что отсеивалось и перестраивалось, чтобы в результате возникла его доморощенная, ни на что не похожая философия. То есть тут уже интересен не сам Минокио, а тот механизм восприятия и переработки информации, который можно предположить не только у одного Минокио, но и у других деревенских интеллектуалов. Значит, есть существуют какие-то особые способы проникнуть в сознание людей, которые не были ни Абеярами, ни Николаями Кузанскими, ни Кампанеллами, а простыми людьми, плебсом»²⁴.

²⁴ Vox. 2007. № 2. С. 7.

Ясно, что здесь нет речи о диалоге, ибо для полнокровного его проведения нужно было бы провести четкое сопоставление понятий, как говорил Библер, их предельное доведение. Петров же методологически ясно объяснил возможности и установки именно такого способа действия в рамках определенной культуры. «В обществе любого типа культуры, — писал Петров, — индивиды, включенные в последовательность: знание — индивид — деятельность, всегда воспринимают наличную сумму обстоятельств как не ими созданную в знаковой форме данность... любой индивид любого общества определен в своем качестве субъекта общественно необходимой деятельности прошлым, и это определение приходит к нему как опосредованное деятельностью воспитателей знание в виде типизированных программ решения столь же типизированных задач»²⁵.

Петров объяснил и неприятие Гуревичем современных ему философов, и вовсе не по критерию их неспособности объяснения исторических схем. «Философия, — писал он, — может ошибаться, звать не туда, сулить несбыточное, незаслуженно очернять действительность — это издержки производства, поскольку философию делают земные люди и ничто человеческое им не чуждо. Но вот петь осанну действительности, видеть в ней наилучшую из возможных (что делали многие так называемые марксистские философы. — *С.Н.*), включаться в торжественный хорал очередного храма очередного живущего поколения философия неспособна по генетическому признаку как теория номотетики (законодательности. — *С.Н.*), ответственная не только за сжатие номотетического знания в мировоззрение, но и за разработку парадигмы номотетических исследований переднего края, за парадигму зондажей будущего в поисках путей реализации “должного”. Нетрудно сказать, например, что “Государство” Платона как идеал должной социальности потребовало бы для своей реализации уничтожения как раз тех институтов... которые греки создали на переходе от традиции к классической древности... Но Платон — сын своего времени, которому не дано было знать о грядущих успехах именно того пути, по которому шла критикуемая им в “Государстве”... действительность»²⁶.

²⁵ *Петров М.К.* Язык, знак, культура. С. 31.

²⁶ Там же. С. 225–226.

Книга Петрова «Язык, знак, культура» писалась в то же время, что «Категории средневековой культуры», готовилась к выпуску в 1974 г., и только серия несчастных обстоятельств задержала выход этой книги до 1991 г.

Почему же в то время, между 1966 г. и 1969 г. и далее, диалога не состоялось, хотя Петров входил в сообщество, тесно связанное с Библером?

Скорее всего, в то время А.Я. руководствовался правилом, которым руководствовался Декарт: надо было покончить со старой методологией, со старыми научными принципами и со старой научной беспринципностью. Это обычный — очень трудный — путь любого новатора: не замечать того, от чего бесповоротно, хотя и болезненно, ушел сам. Достаточно вспомнить его мемуары о почти надсадном разрыве с А.И.Неусыхиним, его учителем-медиевистом, единственным заступником за великого медиевиста Д.М.Петрушевского еще в 1929 г. А.Я. действительно уже в 1960-е гг. формировал новые принципы истории, исторической психологии, исторической антропологии, до марксизма в том его виде, как он существовал в СССР, ему не было дела, его интересовали, во-первых, позиции историков, ибо история была его судьбой, делом его жизни, и, во-вторых, историков-медиевистов; все «подвиги» на партийном поприще Нины Александровны Сидоровой, к нему хорошо относившейся и ему помогавшей, но записавшей Петра Абеяра в защитники коммунальных вольностей, о которых тот не помышлял, он принимал близко к сердцу. Как близко к сердцу воспринял и туманные, с его точки зрения, обещания Гефтера взять его на работу в Институт истории, а потом — всеобщей истории, куда А.Я. страстно стремился.

Недопустимо, однако, предположение, что Михаил Яковлевич, желавший взять его в институт и о том заявивший («А.Я., мы это дело переиграем, я вас к себе возьму»²⁷), не взял его в Институт только потому, что А.Я. «устраивал его в качестве однократного докладчика». Это также недопустимо, как недопустимо на этом основании предположение о неприеме Бибихина в Институт теории культуры. У М.Я. к этому времени воз-

²⁷ Гуревич А.Я. История историка. С. 144.

никли непреодолимые профессиональные и главное — личные разногласия с одним из друзей А.Я. (не Библиером), и он, полагая Гуревича в некотором роде его единомышленником, не хотел усиления позиций своего, мягко говоря, не-друга. Можно даже и согласиться с А.Я., что Гефтер не слишком много внес в историческую теорию: так, эдакая ерунда — идею Мира Миров, многовариантность истории, представление о документе-рассказе, поскольку после процессов тридцатых годов многие письменные источники потерпели фиаско, о нарративе в истории. Он просил назвать идеи Гефтера? Я называю. Ирония в данном случае относится не к Гефтеру, а к утверждениям А.Я.

Сами эти идеи в устах Гефтера звучали многозначительно и в некотором роде как лозунги, ибо не всегда Михаил Яковлевич четко и ясно прописывал свои мысли. У нас иногда даже возникало что-то вроде игры. Приходишь в компанию, а тебя спрашивают: «Читал(а) сегодня статью в “Известиях”?» «Читал(а)». «Понял(а)?» «Конечно». «Перескажи». И ты, только что искренне думавший, что, конечно, все понял, не мог произнести ни слова. Михаил Яковлевич был человеком мгновенно появившейся идеи. Эта идея могла далее и не развиваться. Но странным образом она отвечала мыслям собеседника, который начинал ее развивать, поскольку был угадан прежде неясный мотив. И этот мотив вдруг обретал лапидарную форму. Михаил Яковлевич знал эту свою особенность: эти неразвернутые, хотя и яркие мысли превращались в записочки, тут и там расставленные в его кабинете.

Словно бы в ответ на вопрос Гуревича иные из «молодых друзей» Гефтера (в основном это оказались будущие политологи) написали статьи или книги, поясняющие, чему они научились у Гефтера.

Но смысл деятельности Гефтера был даже не в попытках прочитать заново Маркса (здесь он был не одинок), даже не в попытках всерьез понять деятельность Ленина, чтобы не откеститься от революции, как делают многие, считающие, что это дело бандитов-заговорщиков-воров-террористов, а прояснить и экспонировать те политико-экономические проколы, философско-теоретическую необеспеченность, позволившие свершиться вовсе не однозначному событию в нашей стране, собы-

тию, заставившему прочие страны напряженно следить за нашим социальным экспериментом и бескровно строить собственный социализм (см. об этом доклад М.К.Рыклина на Ученом совете Института философии, опубликованный в № 1 онлайнового журнала «Vox»). Смысл деятельности Гефтера даже не в том, что он предложил иную, чем марксистско-ленинская, методологию, позволившую (в том числе Гуревичу) по-разному ориентироваться в историческом процессе. Смысл этой деятельности в демонстрации бахтинской идеи поступка, в явлении события свободы, которое есть не осознанная необходимость, а рождение из ничего, своего рода новое творение мира. И эта нравственная деятельность Гефтера, долгое время шедшего на компромиссы и относительные компромиссы с властью, разом отсекавшего эти компромиссы, показавшего возможности одинокого стояния перед властью была и *исторической* деятельностью, и деятельностью *историка*, молчанием своим сказавшего многое о судьбе своей страны, той группы людей, с какой был связан, своих личных друзей, нуждавшихся в общении с ним записками. Записки и были едва ли не главным не подверженным цензуре родом литературы, «за» которыми угадывалось многое недосказанное и невысказываемое. Это сродни деятельности Гуревича, который своими вопросами сумел разговорить само молчание, символом которого было народно-средневековое большинство («Культура безмолвствующего большинства»).

На мой взгляд, дело не в том, как относился Гуревич к сотрудникам Института философии, а в самом явлении Гуревича на отталкиваемом им философском горизонте. Оно гораздо важнее, чем существовавшее верхоглядство философов, ибо заставило философов влезть если не в документы, то в им поставленные проблемы. Это позволило сопрячь мысль А.Я. о необходимости создания вопросника к любому историческому источнику с идеей корреспондентности знания истине, которую выдвигал Фома Аквинский, создавая схоластику, представления о необходимости получения нового знания заставило заново вгрызаться в Канта, которого проблема получения нового знания в философии привела к построению нового здания философии, идея двойственности мира и сознания — пе-

реоткрыть *логическую* идею концепта и эквивокации, а само историческое страдание по поводу невозможности дать дефиниции ни одной из открывающихся исторических вещей побудило еще и еще раз направлять мысль к Канту, который самой философии отказал в праве использовать дефиницию как свой инструмент. Для философии Гуревич оказал неоценимую услугу: он заставил ее перекопать.

И это перекапывание всколыхнуло философскую деятельность. Заставив средневековых крестьян и ремесленников выйти из молчания, Арон Яковлевич совершил дело, обратное смыслу философии Л. Витгенштейна. Для того последний и предельный философский акт — уход в молчание. Гуревичевы персонажи вышли из молчащего небытия, длившегося тысячелетие средневековья и еще шестивековой период Просвещения и модернизма и — поразительно — обрели новую жизнь (вполне по-средневековому возродившись) в наш постмодерн-политико-антропологический век, который иногда называют и «Новым средневековьем». Но если Витгенштейн, для которого мир был тождественен Я, стоял на позиции солипсизма, то для Гуревича мир являлся ратью схожих установок, проговоренных на разные голоса. Эти установки связывают людей единой цепью. Только обнаружив внутри индивида это общее с другим, можно опознать время. Если перевести это на философский язык, то это реалистическая установка, которая свидетельствует об общем (универсалии, слова) как вещи до вещи (так определял один из видов реализма уже упоминавшийся Петр Абеляр).

На это указывает и проанализированный Гуревичем жанр «exempla», нравоучительных «примеров», который А.Я. ввел в исторический обиход. Правда, задолго до появления самих этих рассказов, которые составлялись «деятели церкви для придания проповеди, в которую они обычно включались, максимальной убедительности»²⁸, на показательность (в противовес доказательности) логики обращал внимание Аврелий Августин. И именно Августин в трактате «О христианском учении» гово-

²⁸ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 135–136.

рил о необходимости оснащать проповедь поучениями. Так что упомянутые «деятели церкви» выполняли, как мы бы сейчас сказали «соцзаказ». «Прихожанину трудно было слушать поучения на душеспасительные темы, если их не оживляли анекдоты, занятные и увлекательные по содержанию, но одновременно заключавшие морализацию», — словно бы комментировал это давнее пожелание Гуревич²⁹. Но — что получилось в результате вопрошания источников этого жанра? Если задача его сказать «да», то в итоге, говоря «да», он в то же самое время проговаривается в «нет», образуя, как говорил Бибахин полноту логического пространства, или, как сказал Гуревич, «“изнаночный мир” средневекового человека»³⁰. В его жизнь в одних примерах вмещивается нечистая сила, в других — Дева Мария и Христос. «Все эти ценные для историка сведения лежат на поверхности “примеров”. Но под повествовательным уровнем этого жанра обнаруживается иной... хронотоп “примера” несет на себе не только отпечаток церкви на народное сознание, но и следы той переработки, которой христианское учение непрямо подвергалось в этом сознании. Для изучающего процесс взаимодействия разных уровней средневековой духовной жизни “примеры” представляют исключительное по эвристической значимости поле наблюдений. “Пример” являет своего рода микрокосм средневекового сознания»³¹. Это мир, который выпал, определенный через «пример» как факт этого выпадения. «Этот предельно короткий рассказ» есть пред-ложение мира, его картинка, его тавтология, поскольку в ней единоуравновешенны сакральное и мирское, земное и потустороннее — это и то, и не-то, которые свидетельствуют о том, «чем “пример” не являлся»³². Но картинка складывается в картинку только при условии, что они (да и нет) вместе, и в этом смысле «пример» не только открывает перспективы для ренессансной новеллы и литературы Нового времени, не только обнаруживает «внутрен-

²⁹ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 136.

³⁰ Там же. С. 137.

³¹ Там же. С. 137–138.

³² Там же. С. 147.

ную системность» культуры, как говорит Гуревич³³, но является важным аргументом для *логики*, обнаруживая концептуальную реальность.

Он обнаруживал сбои хронологии, сбои идеологии. «Допрос» повседневных вещей, черепков и покаянных книг, исповедей обнаруживал тайны, которые эти вещи обязаны были скрывать. Народ, крестьянство и весь неграмотный люд, простецы был как младенец Иосифа Бродского (см. эпитафия): его смысл — молчание. Не случайно явление Гуревича в XX в. с явлениями Хайдеггера, Витгенштейна. Только для Витгенштейна, повторю, молчание было целью, а для Гуревича ларцом, ящиком с драгоценностями, который надо было раскрыть. Сам этот люд и был в том ларце. Это как «мир», который «есть все, что выпадает». Так говорил Витгенштейн, соглашаясь с еще не рожденным замыслом Гуревича. «Мир определяется через факты, а совокупность фактов — все выпавшее и все не выпавшее», что, *может быть*, еще выпадет. В этом настоящем времени, в модальности, заключенной в этом времени, сосредоточены те возможности, о которых мы, возможно, вероятно, скорее всего, может быть, и не помышляем сейчас, но помышляли когда-то. В так представленном мире «истинность высказанных мыслей представляется неоспоримой и завершенной»³⁴, поскольку говорит сам микрокосм во всей своей полноте и внутренней завершенности.

Теперь, когда Арона Яковлевича нет, можно сказать (со стороны, конечно), что у него была счастливая жизнь. Его любили все, кого он любил. У него были свои Левии Матфеи, записывавшие его воспоминания. У него были любящие дочь и внук. Его семинары были многолюдны. Свою идею ментальности, а затем анторопологии, сопряженную с идеей культуры, причем вначале и в бахтинском, и в лотмановски-структуралистском варианте, он отстаивал, несмотря на все препоны в брежневское время, а потом — свободно и раскованно — в 80–90-е гг. XX в. и в начале XXI. Он встретился с главами школы «Анна-

³³ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 147.

³⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1994. С. 4.

лов» и вступил с ними в диалог и по поводу того, что такое культура и цивилизация, и что такое ментальные складки. И как всякий настоящий исследователь, прежде, чем закрыть за собой дверь, сказал, что он так и знает, «что такое феодализм, ментальность, культура или цивилизация. Позволь мне, Господи, не утруждать тебя перечнем всего того, чего я не знаю...» Слукавил здесь Арон Яковлевич, ибо в следующих же фразах на собственные вопросы отбросил агностицизм и ответил в духе панкатегоризма: «Что находится за пределами менталитета? Всё менталитет! Что находится за пределами культуры? Всё культура!» Предельный род, как известно, не определяется. Но это не значит — не описывается. Вот Гуревич и описал! Причем описал так, что его книгами зачитывается гуманитарный мир на разнообразных языках. При этом никому не мешает знание неокантианского деления его (знания) на науки о природе и науки о культуре, различение строго и точного мышления, проведенного Хайдеггером, и определения гуманитарного мышления Библером. И очевидно, что всякий понявший смысл высказывания Гуревича в интервью Елене Матусевич («в то время когда неопределенность недопустима в математике, физике, химии, гуманитарное знание, имеющее качественно иную природу, не должно бояться неясностей и парадоксов»), прочитал первую часть высказывания *cum grano salis*: Рассел бы обиделся, лиши математику парадоксов.

ПРОЗРЕНИЯ ОДИНОЧКИ: БИБИХИН–ВИТГЕНШТЕЙН

Я не знаю последних слов Владимира Вениаминовича Бибихина, но подозреваю, что он был доволен жизнью не меньше, чем его герой – Людвиг Витгенштейн, потому что про него можно сказать теми же словами, что он – про Людвиг: «какую захватывающую работу с миром вел этот человек!»¹.

Владимир Вениаминович Бибихин (29.08.1938 – 12.12.2004) – российский религиозный философ, после окончания школы был рядовым Советской армии, поскольку его не приняли на философский факультет МГУ. Затем учился на переводческом отделении Московского государственного педагогического института им. М.Тореза, преподавал в МГИМО, в институте им. М. Тореза, на историческом факультете МГУ. С 1972-го по 2004 г. работал в Институте философии, с 1990 г. – в Центре методологии и этики науки. В 1977 г. она защитил кандидатскую диссертацию по филологии «Семантические потенции языкового знака» и никак не хотел защищать докторскую в Институте, считая, что должен защитить ее там, куда его не приняли. Он не успел. Но звание филолога за ним тянется и до сих пор. «Зачем ты так много ссылаешься на Бибихина? – спросила недавно меня моя коллега по Институту. – Он же филолог!» – «Ты его читала?».

¹ *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 146.

Между тем он был знатоком русской философии XIX – начала XX в., одним из просветителей советской, затем российской философской науки, знакомивший ее с философской мыслью Запада, делая научно-аналитические обзоры американской и западноевропейской философской литературы. В прошлом году стараниями Р.А.Гальцевой вышел сборник его обзоров и реферат «Из творческого наследия», а до того книги «Язык философии», «Новый Ренессанс», «Узнай себя», «“Логико-философский трактат” Витгенштейна» в сборнике «Философия на троих», «Мир», «Слово и событие», «Другое начало», «Введение в философию права». Переводчик и комментатор трудов античных, средневековых и ренессансных философов и теологов, мыслителей XX в., анализу творчества М.Хайдеггера и Л.Витгенштейна, которых Бибахин считал ведущими философами XX в., посвящены его последние лекции и книги.

Основной смысл его философствования был в «отрешенной чистоте»², которая позволяла свободно и спокойно вопрошать мир, не опираясь ни на какие прежде полученные знания или созданные системы. Философия у Бибахина обрела статус свободной открытости миру. Мир, свое собственное, тождество, язык как мера мира, цвет логики – основные темы философии, которую он представляет в единстве онтологии, этики и мистики, позволяющей сохранить целостность того, что поддается не представлению, а овладению в загадке, питающейся тайной. Философию Бибахин предпочитает не делить на «правильную» западноевропейскую и «неправильную» российскую, хотя отваживается обнаружить место последней «в пространстве мира». Всеобщей спецификой западноевропейской философии, начиная с Нового времени и до XX в., является ее ренессансный характер, настроенный на восстановление мира в его истине, существующего, однако, всегда и сам по себе. В этом смысле любая направленная на его постижение философия выступает как потенциально мировая. Мир как начало понимания, в котором разворачивается существо и назначение человека, именно потому и является одной из основных проблем философии, кото-

² Бибахин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 14.

рая есть «мысль, отпущенная на свободу внимательного понимания»³, вслушивания в то, что скажет мир. В этом смысле философия и язык — тавтология.

Русская философская мысль начала XX в. ставила акцент именно на понимание, на усилия постичь мир как такое целое, которое «больше чем человеческих рук дело»⁴. Метафизика, считал Бибахин, изначально, до человека, встроенная в любое общественное устройство, не признает правопривности полного самоустроения мира только человеком. В этом — основание религиозного отношения к миру, и в этом же заключается роль (место) российской философии, российский вызов европейскому дрящемуся Ренессансу с его планом чисто человеческого устройства земли. Ключ к пониманию такого мира не в отказе от самоустройства, не в нигилизме, не в тираническом замалчивании любых неустройств, а «в тайном согласии человеческого существа с тем, что человек устроиться на земле своими человеческими силами... не может». Согласие целого предоставляет сам мир, и это «больше похоже на спасение вещей, чем на их сумму»⁵.

Сказанное — своего рода «затравка», слабая попытка введения в философию Бибахина. Он сам сделал нечто гораздо более серьезное, написав книгу, с окончанием которой ушел из жизни. Эта книга — «Витгенштейн: смена аспекта».

Рукой человека, ее написавшего, несомненно, водил гений. Осознание этого само родни счастью, потому что это ответ для каждого, кто хоть раз задал себе известный вопрос о смысле жизни, — она дорогого стоит. После этого со скепсисом воспринимаешь утверждение Бибахина, религиозного философа, что логика — не наше дело, ибо новый мир — в каждой строчке — действительно говорит авторским словом: строчки, не вникая в собственную правильность (поймешь ли?), заботятся о том, что рисуется, как движется рука — не всегда прямо и ровно и спешат донести и показать: как баба с рынка ожидающим детям — прийти и вывалить. Как выученный урок — рассказать с внутренней радостью: вот что могу! Ибо есть безусловная завоуженность мыслью, делом, словом.

³ Бибахин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 383.

⁴ Там же. С. 373.

⁵ Там же. С. 376–376.

Новый мир просматривается и в построении и в содержании книги. В ней непривычный набор категорий-высказываний: Рисунок, Фраза, Операция, Положение вещей, Простые неопределимые, Целое, Предмет (То, о чем речь), Одно, Измерение мира, Понимание, Логическая форма и действительность, Тождество, Цвет логики, Невозможное суждение.

Можно составить словарь логических терминов Бибихина, и мы получим совершенно иной мир, свернутый в своё как в одно. В мире Бибихина мы ближе к порядку, когда его не отыскиваем, тем более что чувство цели нас не обманывает⁶. Здесь жесткое констатирование состояния логических дел, установление своего рода иерархов в логике: Аристотель — отец, Гегель — сын. Для полноты требуется дух, хотя на себя Бибахин не возлагает такой миссии: «чтобы пойти в логике дальше, нужна новая династия. Не нам ее начать; достаточно для переходного времени, если кто-то понимает, о чем речь, и работает над возвращением логики к жизни»⁷. Но дух начинает дышать.

Дыхание это ощутимо при чтении — этой книге вроде бы нечего возразить, ибо как возражать *видению*: вижу так — и все тут. На нее не может быть рецензии с обычными положительно-отрицательными разборами, разве что в ответ написать собственную книгу или совместно видеть, или не увидеть вообще. А раз так — как слепому писать? Есть ли ответы? поскольку ясно сказано, что и без них «мы что-то значим и своим присутствием показываем»⁸, даже если сами не осознаем, что. В этой книге — уверенность в надежности выраженных в ней прозрений. Не в их выражении — здесь есть длинноты, но они вырастают в попытках основательнее предъявить эти прозрения. Уверенность в этих прозрениях происходит от *захваченности*. Я не захвачена так Витгенштейном, я так и не могу сказать, в результате я могу нечто раскритиковать. А Бибахин нет. В лучшем случае скажет: хотел так, но не удалось. Не удалось не потому, что плох или неточен замысел, а потому что дело трудное и не-

⁶ Бибахин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 87.

⁷ Там же. С. 68.

⁸ Там же. С. 155.

посильное. Моя критика, возможно, будет мимо цели. Он же скажет — именно так, мимо, впрочем, способ выражения прозрения может быть не удачен — ну, сказал и сказал...

Витгенштейн его, Бибихина, опередил, этим объясняется его многословие — толстая книга в ответ на маленький Трактат. Но этот маленький, во многом до сих пор не понятый Трактат, представил Витгенштейна музейным экспонатом. «Витгенштейн как мертвый перед нами. Смерть здесь выступает, так сказать, собственным лицом, не в физиологических последствиях, а в своей отдельности, абсолютной границе. Мы ввели отдельность (странность) как термин»⁹. Бибихин его вивифицирует? Не дает себе труда. Ведь это перед нами он как мертвый, не перед ним. Но он его умножает, потому многословен. Впрочем, его многословность странна — все время кажется, что, несмотря более чем пятисот-страничную книгу, он скуп и сдержан.

Странно в Бибихине не опознать философа. Ибо он был одним из немногих, опознавших язык философии в самом существе человека, узнающем себя в свободной открытости миру. «Философия получает смысл в открывшемся просвете»¹⁰. Философский текст для него был средоточием «настоящей легкости, требующей радостной прочной серьезности». Философия — не одно из занятий человека, а захватывающее его полностью. Она была делом Владимира Вениаминовича, связанным с тяжелым риском. Каждое его слово — риск быть непонятым, некорректным, не проделавшим — вот где филолог — филологическую работу, не желающим свое дело превратить в констатацию фактов, стать символом, а не делателем. Этот риск увеличивался, когда он интерпретировал две главные мысли XX в. — Витгенштейна и Хайдеггера, в гадамеровском смысле интерпретации, в смысле захваченности узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как своё. Витгенштейн и Хайдеггер — щедрые дары, которые мы получили от Владимира Вениаминовича Бибихина, и не только в виде книг, но и семинаров, которые он вел, несмотря на запреты и несмотря на тяжкую болезнь. Осо-

⁹ *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 120.

¹⁰ Там же. С. 121.

бая рода настойчивость, с которой он их вел, — явный признак того, что дело в том нуждается, поскольку главное для него — очистить мысль от навязчивых и наслоившихся схематизмов, чтобы мысль показала путь к самим вещам и к миру.

Цель, которую он поставил перед собой, приступая к Витгенштейну, «не перевести главные тезисы трактата и не изложить его, а приблизиться к замыслу, как приближаются к большой неизвестной планете»¹¹. Цель книги — риск, направленный на то, чтобы «и с нами тоже что-то произошло»¹².

Для этого надо было многое увидеть заново. Например, что такое философия. В книге о Витгенштейне он дал определение философии как «школы хранения границы, сбережения предела»¹³. В этом смысле вся его книга — неожиданность. Неожиданность стиля и мысли, нагнетающей неожиданность. Неожиданные определения вроде определения границы как «прощания с ускользающей настоящестью вневременного падения»¹⁴. Оказавшись на границе, которая и просвет, и обрыв, и дом, «мы там, где нас требует долг». Назначение философии («никакой из естественных наук») есть «логическое прояснение мыслей», понятое «не в пошлом смысле оттачивания понятий, лексической обкатки. Die logische Klärung der Gedanken подразумевает выход в логическое пространство (введение горизонта истины-лжи, да-нет) как условие мысли вообще... Для этого требуется не лексический анализ, а поступок»¹⁵.

Обычно говорят, что философия — это мышление в понятиях. «Рисуют круг и заполняют его понятием». Можно и заполнить, только проблема в том, «как и когда получился круг, откуда взялось место понятия». По мысли Бибихина-Витгенштейна «невидимая готовность предшествует и рисунку и понятию; увидеть ее — задача философии. На фоне этого базового усмотрения сколь угодно тонкие формально-логические или психологические выкладки так же грубы, как черта мелом на доске»¹⁶. Свою

¹¹ Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 196.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 120.

¹⁴ Там же. С. 124.

¹⁵ Там же. С. 194.

¹⁶ Там же. С. 195.

философию Бибихин, повторим, определил как онтологическую этику, а вместе с тем (одновременно, сразу) логику, мистику и эстетику. Все это вместе — вне науки, вне правил, все неизвестно само по себе, оттого, что путь к этой логике-этике-мистике-эстетике лежит не через интерпретации по типу «это туда, это сюда», а прямо и непосредственно в «то самое», в тождество-тавтологию, где «действительность нейтральна на истину-ложь», где она «стоит на крае возможной связи знаков... где эта связь окончательно распадается», где сама логика состоит из единственного всеобщего первознака¹⁷. Если не понять эту задачу философии, не понять ни Витгенштейна, ни Бибихина. Но ни того, ни другого не понять, если именно мы не станем проверять действительность, которая «не запрещает описывать себя противоположными способами», такими искусными фразами, на которые можно получить однозначный ответ, если именно мы будем «выставлять такие тезисы, чтобы действительность согласилась на них отвечать»¹⁸.

Онтологическая этика, понятая как «соблюдение места, где мы, человеческие существа, находимся в самом близком для нас, у себя дома», куда «трудно вернуться». Ибо «мы движемся между двумя полюсами» — собственного/чужого, полноты/пустоты, богатства/нищеты. Два полюса образуются тем, «к чему мы тянемся, потому что сила тяги показывает другое ненужным. «Тягой прочерчивается граница, определенность, просвет, выводящий из скользкой двусмысленности “имения места”».

Этика, о которой говорит Бибихин, это этика и Витгенштейна, и Бибихина. Он вообще позиционирует себя как делающего то же дело, что и Витгенштейн. В этом смысле трудно отличить одного от другого, да и мы и не будем здесь этого делать: речь о книге Бибихина и только о нем. Его этика (и все же — Бибихина-Витгенштейна) начинается с самого первого предложения витгенштейновского Трактата («Логико-философского трактата», в котором говорится, что мир — это все, что выпало. «Отсутствующее пространство мира вводится уверенным, как в ясном сне с открытыми глазами требованию опре-

¹⁷ *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. С. 197, 196, 206.

¹⁸ Там же. С. 198, 199.

делиться на да-нет... Точка вводится до отыскания, дарится раньше вещей». «До точки не дойдешь, если не введешь ее сам, взяв на себя ответ за нее»¹⁹. Но — значит ли это, что она уже есть? Или это значит, что ты сейчас и только сейчас создаешь мир, взяв на себя роль творца? То, что Бибахин философ *религиозный*, сомнений не вызывает: и в этой, и в других книгах об этом говорит он сам. И даже сообщает о своей принадлежности к православной церкви, правда, с некими оговорками, о которых чуть ниже. Но Бог православной церкви — *личный* Бог. Здесь же, и на очень важной для понимания этики 121-й странице и на других, речь идет о *личном* поступлении, сильном вводе мира с одновременной ответственностью за этот ввод, и — мире *безличном*, который «все, что выпало» из азарта игры, заставившей мир выпасть (сравнение с игрой в кости), в которой человек «становится непривычен себе»²⁰ и соответственно не вполне владеет собой, ибо опьянен горячностью и азартом игры. Кто в таком случае поступает и почему ему нужно брать ответственность. То, что он (этот «кто-то») отвечает, — это некая данность, точка, поставленная «раньше говорения». И потому при «вчитывании глубже», вопрос не проясняется, а недоумевается. Ибо

риск игры, безусловно, «доставляет удовольствие», за нее дается ответ (проиграв, можно застрелиться). Столь же безусловно, что здесь есть иллюзия, «тоска по утраченной ясности», возможно, заставившей Рассела, Гуссерля, Хайдеггера и др. опираться на ясность факта. Но почему при таком странном раскладе сил я должен брать ответственность на себя, да еще вводить эту растреклятую точку, если весь нахожусь не в себе? И откуда это неопределенное «миру выпало быть таким», если выпадение костей связано вместе с тем с «достижением дьявольского совершенства, полного мастерства, безумного умения»?²¹. Это «безумное умение», «указующее на квантованность вещества фактом», на устройство мира на да-нет, или-или, бытие-небытие? Пример с Гераклитом, играющим у храма Артемиды

¹⁹ Бибахин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 121.

²⁰ Там же. С. 122.

²¹ Там же.

Эфесской с детьми, пренебрегши государственными делами, отказ в правоте Эйнштейну, уверявшему в споре с квантовой механикой, что «Бог не играет в кости», вроде бы свидетельствует, что есть Некто, ответственный за выпадение мира. И если «воображение скрытых тайн показывает силу рассудка, не готового поверить, что мир устроен *не по нему*», что «рассудок предпочтет несчастье в самодельной тюрьме, но не согласится, что даже решает, хорошо ему или плохо, *не он*»²², то, вероятно, что отвечает тот, кто водит рукой игрока в кости, кто придает азарт его игре, кто в конце-то концов сам и играет. Это — божественный игрок, он отвечает, но в таком случае мир не просто случается, он *предопределен*. И в таком случае акцент даже не на показ мира, не на доказательство его бытия, а на *угадывание* его устройства, даже точнее и правильнее — угадывающего попадания в его устройство — является важнейшим стержнем философии. Ибо, если мы ориентированы на тавтологию, то должны понять, что при этом не может и речи быть о проверке с помощью наблюдения действительности истинности или ложности высказывания — так делали Г.Фреге и Б.Рассел. Высказывание фактом самого высказывания уже с самого начала истинно или, что тоже, ложно. Выражение $p = \sim p$ — не обратимо. Здесь сразу показ утверждения (истинного или ложного), и только потому это конкретный факт, а не элементарный. Нет ни элементарного факта, ни элементарной фразы: его сопровождает оглядка на целый мир, фон целого мира²³.

Любое утверждение мгновенно уравнивается той действительностью, которую высказывание начало опробовать. Фраза «чернильница, стоящая на этом столе, есть одновременно фраза, говорящая, что я сижу на этом стуле»²⁴. Но я хотела бы обратить внимание на другое: Бибахин говорит здесь об обратимости смысла²⁵, но совсем не в том «смысле», о котором говорят формальные логики. Не чернильница картинка моего душевного состояния, а мое душевное состояние есть картин-

²² Бибахин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 122.

²³ Там же. С. 207.

²⁴ Там же. С. 147.

²⁵ Там же. С. 148.

ка чернильницы. Это действительно логика, это действительно вместе и одновременно мистика. Это вообще то, о чем когда-то пытались другими средствами сказать и Н.В.Гоголь, и Ф.М.Достоевский. Это не мартобрь показал душевное состояние человека, а душевное состояние человека обнаружило мартобрь. Все другие, формально-логические, многозначные, пропозициональные и прочие логики, все устроения суждений ничуть не мешают основному каркасу этой Большой логики, они внутри. Это действительно очень просто, и это невероятно трудно. Витгенштейн написал небольшой трактат, доводивший его до нервного срыва. Биbihин — большую книгу, потребовавшую такого напряжения, которое только и возможно ради встречи с *тем самым*, «что нас давно задело». Для такой философии действительно важна постоянная *смена аспекта*, хотя и не в смысле «плюрализма», «в важном смысле его сменить невозможно»²⁶.

Что это такое? Биbihин сразу отводит в сторону предположение, что Витгенштейна надо рассматривать в русле какого-либо направления в истории философии, скажем логического позитивизма, как, впрочем, вообще в русле истории философии. Это, кстати, прекрасно понимает У.Эко, вложивший в «Имени Розы» цитату из Витгенштейна в уста Вильгельма и одомашнил ее, вместил в средневековую речь, поскольку «философия не вопрос выбора между спорящими сторонами; поэтому обучение у истории ничего не дает; оно не нужно; поэтому мы приступаем к предмету без всяких исторических разысканий»²⁷. Поэтому смена аспекта — не взгляд на Витгенштейна с какого-то нового поворота, не с точки зрения Венского кружка, например. Он вообще его выводит из современности, знаком чего, на его взгляд, является выход его Трактата на английский с латинским названием «Tractatus logico-philosophicus». Смена аспекта, вынесенная в название книги, это характеристика мышления в целом, мышления, в любой момент готового измениться, поскольку такое мышление, захватив множество конкретных неопишуемых простых ситуаций, для осмысления которых требуется усилие воображения, должно уметь изменяться мгновенно.

²⁶ Биbihин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 211.

²⁷ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб., 2006. С. 71.

Сама такая мгновенность требует неусталого взглядывания и неустанного поворота зрения — и зрения как глаза и зрения как точки зрения. Такая смена аспекта предполагает понимание того — и в современной философии оно давно назрело — метафоричности, которая является определением мышления — не в смысле его отказа от строгости, не в смысле художественной выделанности или окрашенности. Метафоричность понимается в смысле способности мышления к мгновенному переносу внимания, в прямом смысле переноса, в онтологической способности мира быть многосторонним, т.е. странным самому себе, поскольку в его основе лежит слово, как и философия определенное как граница и соответственно как место смены аспектов, перемены взгляда²⁸. Самой своей книгой Владимир Вениаминович являет такую возможность-способность, являющуюся его *личным* опытом, а потому не поддающимся повтору. Потому что это мой и только мой — солипсистский — мир. Витгенштейн, полагавший тождество (Бибихин считает, что надо подчеркивать это «то же самое», предпочитая говорить «тождество») я и мира, уставал предлагать свой Трактат (почитать, опубликовать), а Бибихин, предлагая, вслушивается в некий, ему слышимый гераклитов шум.

Именно этот шум — игра, понятая как само естество, *παῖς παῖζων*, дитя играющее. Эта игра отлична от игры в бисер, логические игры Витгенштейна — игра самого естества. Мы говорим как дети, и как дети-несмышлелыши, поскольку объяснения от нас ускользают, и мы нащупываем их в глубине корней. В этой глубине не разглядеть классы, роды, типы (даже если ими пользоваться), ибо в глубине всеединства их нет, как нет и формально-логического языка. Но логика-то есть! Она является в простоте предложений, в идее использования-применения, в показе, понятом как жест. Ткнул пальцем и очертил все возможное и невозможное, выпавшее (тычок пальцем) и не выпавшее (все, что вокруг тычка). Этот тычок, это высказанное предложение уже попадание *в логическое пространство*. Оно только так и обнаруживается. Правила, законы, определенное/неопределенное — все внутри него как попытки его предъявить, ибо

²⁸ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб., 2006. С. 430.

«мир есть говоримое им через меня слово», это «безличное представление (явление) мира»²⁹. Мои фразы, фразы-модели представляют не меня, они сами себя представляют мною. Фразой Бибахин переводит Satz. Он перебирал имена, долго думал, как передать Satz — в результате у него перемежаются «предложение» и «фраза». В самой фразе, в ее структуре речь содержится «прежде моей интенции». Именно в ней то безличное, «то есть не мной созданное и не мне принадлежащее представление мира»³⁰. Именно такая логика вместе уникальна и всеобща. Правда, слово «всеобща» — лишнее, ибо я это и есть мир.

Странно, что ни Витгенштейн, ни Бибахин не вспомнили Декарта (он упомянут однажды и по другому поводу), «я» которого также представляло мир. Все первые тезисы Витгенштейна, казалось бы, должны были соотноситься с отцом рациональной философии Нового времени. Можно даже было предположить, что Витгенштейн совершил жест доведения до предела нововременной научной логики. И более: при воспоминании о Боге Казусе и богине Оказии — вот! могла возникнуть мысль о Декарте, ведь и у него казус образует проход к свободе. Так нет, у Бибахина на языке Цицерон, «О природе богов», не людей. И там и тут речь о метафизическом «я»... Более того, если бы возникла нужда сравнивать Витгенштейна с Декартом, то в плане выведения глубинной внутренней правящей миром логики на поверхность мира через употребление слов и понятий.

Но не странно и что мысли о сравнении не возникло. Ибо метафизический принцип Декарта заключался в том, чтобы вывести мысль в невысказанное, довести сомнение до несомненного, радикализм сомнения обратить в радикализм несомненности. Декарт не просто говорит: чтобы исключить ложь, нужно сомневаться. Он говорит: я мыслящий, а это значит сомневающийся. И французские и латинские глаголы, выражающие мышление и сомнение предполагают двоицу: *cogitare* (*cum*+*agitare*, со-бирать, со-действовать, раз-мышлять, об-думывать, что связано с трудностью любого действия, агитации) и *dubitare* с его очевидным дублированием отношения к

²⁹ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 63.

³⁰ Там же. С. 65.

чему бы то ни было. Декарт считает, что если о чем-то можно сказать и да, и нет, что о чем-то можно утверждать или отвергать, то оно уже в силу этого ложно. Неложно то, что требует одного и только одного признания. В известном смысле «*cogitare*» и «*dubitare*» — синонимы, и задача Декарта, шагающего в этом направлении, — *выйти на порог сомнения-размышления к чистому созерцанию сущего, что уже не мысль, следовательно, не сомнение, тем более не его речевое выражение, поскольку о нем нельзя ничего сказать*. Декарт не случайно мечтает о его математическом выражении. Его «я» преодолевает порог мысли и оказывается в немислимом бытии, потому и немислимом, что его создал Бог. А иначе уж «я» как-нибудь вы-мыслило, вообразило бы себя в нечто или поставило перед собой нечто, как оно и делало со всеми чувственными вещами. Потому у Декарта была мечта о математических знаках, замещающих речь.

У Витгенштейна же — наоборот — желание перейти от формально-логического языка к обыденной речи. Одно *это принципиально иной ход, несмотря на внешнее сходство словоупотребления и даже на сходство граммато-семантических структур*. У Декарта — Бог причиняет всю онтологику, здесь логика — вместе, разово с языком-речью. Это особого рода абстракция, не вытщенная из ссохшихся индивидов и не отделенная от них непроходимой чертой, а вместе, рядом, наготове явить себя как только перо, язык или их заместители лишь начнут выводить нечто от или из себя. Здесь нет места сомнению. Любая фраза осмысленна и вводится в уже готовое логическое пространство. Любая фраза говорит «да», мгновенно, своим появлением очерчивая и все «нет», и все противоречия, согласия/несогласия, одобрение/оспаривание. Она всегда уже есть выбор, даже если он неосознан. И этот выбор, говорит Бибахин, может навсегда вывести тебя из пространства строгой мысли, оставить среди пустословия (с. 155). Это в отличие от Декарта, где свобода обеспечена Богом, который, поскольку Он — не обманщик, не может в тебя вложить и неправильных мыслей, какая-то, мягко говоря, странная свобода, если даже еще не приступив к сомнению, промывчишь нечто несусветное, уже обязываешь себя к ответу. Это действительно не «личный выбор», как у Декарта, у которого любая картина — плод личного выбора, ее

представление всегда *als ob*, хотя любая картина сама по себе от личного выбора не зависит в силу врожденности идей. Но я тем самым не только их активный явитель, но и носитель.

У Витгенштейна же мир — не представление, а часть органики. Выведенный в представление, он теряет часть этой органики, как слово и время. Витгенштейнова картина рисунчата, движение карандаша, конечно, свободно, тем более что движется он в свободном пространстве, уже рассчитанном на вопрос/ответ, на да/нет. Но вопрос в том, свободен ли «я», свободно движущий карандашом, если все, даже не осознанное уже неким образом определяет меня, если в самой фразе, произносимой мною как рупором мира, в самой ее структуре содержится речь, которая, вспомним, «*прежде* моей интенции». Здесь налицо глубинная предопределенность всего.

Свобода оказывается *необходимой* свободой говорения, делания, жестикуляции, в которые неведомо как, но закован говорящий. Я думаю, что гораздо важнее для Витгенштейна не столько жест доведения до предела метафизики (хотя, разумеется, он есть), но идея «*вдругости*» — желание бросить все, что ничего не дало, и начать сначала. Бибихин отчетливо проясняет эту мысль. Какая разница между механиком и философом, спрашивает он. «Для механика развалившаяся машина катастрофа, для философа звездный час». Хайдеггер каждое утро брался за работу как начинающий. В философии отвечаешь не за то, что написал, а за то, что искал. «Только не заботься о том, что ты однажды написал! Только начинать всегда думать заново, как если бы вообще ничего не было сделано»³¹. Свобода только в выборе, в решении, развязывающем узел. «Не правее ли Бахтин в философии поступка? Не в нашей власти знать, чем обернется поступок и получится ли он вообще... Поступающий не всегда знает, что им движет. Он опьянен иллюзией вхождения в неповторимую новизну, воображает себя творцом события и не сразу согласится признать свою немощь»³². На деле все решает «мысль и слово» как данные нам непрощено, ибо «*мы не знаем причины мысли в нас*»³³.

³¹ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 66.

³² Там же. С. 363.

³³ Там же. С. 157.

Ясно, почему Биbihин недолюбливал Августина, признававшего и предопределение и свободу как присущую человеку по акту свободного творения свободным Богом («в этом мы с вами расходимся», – говорил он мне), впрочем, ясно и то, почему – ни слова о Декарте, онтология которого – Бог и свобода. Он же «готов уложить и Его тоже». Лишь «в минуты благодатности и умиротворения» он «мечтает (!) оставить Его как есть», но в конечном итоге все равно «решит то, что мы думаем и говорим повседневно»³⁴.

Биbihин включает в текст книги о «Витгенштейне» написанное им в «Философии на троих» не только потому, что это заново продумано, а потому что это заново продуманное – то же самое, тавтология. Вот где вопрос: думаю одно и то же – это начало? Это свидетельство правильности? Ведь такая мысль – перевести нечто слово в слово, попасть в мысль имярек, изумиться при встрече с тем же самым – отнюдь не нова. С детства помнятся лермонтовские повторы самого себя – в «Мцыри» и «Боярине Орше». Гийар де Мулэн намеревался перевести Коместорову «Схоластическую историю» «слово в слово». И если Лермонтов повторял, то Гийар все переиначил и тем не менее не отрекся от своих слов. Умберто Эко запнулся на словах «слово в слово» и добавил «почти» («почти слово в слово»), хотя это мало что изменило, ибо повсюду речь шла об обратимости, а она вела к переговорам с автором, в которого ты впал, требуя от него некоей жертвенности. Вот ведь нигде Витгенштейн не обращается к истории философии, и Биbihин вроде бы намерен следовать этому, но впадает в Гераклита, который, если следовать ему, то же самое, более того, он утверждает, что это никакое не заимствование, а интуиция философии как особого поступка. Поэтому здесь переосмысливается сама идея истории философии: это уже не традиция, не кумуляция идей, даже не сама философия, поскольку философия отстранена от всего, не следы, оставленные прошлым, а казусы падений, точки впадений или попаданий одного и того же в одно и то же. В одно и то же, хотя и в разных аспектах впадают/попадают Соссюр и Хайдеггер, Ницше и Витгенштейн, Гете, Платон, Аристотель,

³⁴ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 363.

и ты *видишь* их взаимную внутреннюю связь через особость каждого. Эта особость тем и разительна, что это предельная моноличность, никакого пиршественного стола диалога культур здесь нет. Здесь строгое одинокое раздумье, приведшее на одни пути.

Иногда кажется: весь стиль размышлений Бибикина иной, чем у Витгенштейна. У того фразы как сгустки квантовой энергии. Он действительно говорит только то, что может сказать. То, сколько написал Бибикин о Витгенштейне сопоставимо с диалогом Платона «Парменид» и Комментарием к «Пармениду» Прокла. Сам Бибикин полагает, что это происходит оттого, что развязываются узлы философии, «которые мы туда необдуманно вплели», объявляя это *предрассудком*. Тут же возникает вопрос: кто эти «мы»? Необдуманно вплели в философию проблему субъекта и предиката, равно как необдуманно оторвали знак от вещи. Первая необдуманность появилась еще у эллинов, вторая на заре христианства. Но, по словам Бибикина были и другие и, видимо, нужно еще больше энергии, чтобы одолеть эти — *предрассудки*? *домыслы*? *вымыслы*? К ним относятся, к примеру, представления о личности, которой на библейский манер Владимир Вениаминович противопоставляет слово «лицо». Однако на протяжении почти двух тысяч лет существовал термин-слово-понятие «персона». Его ввел Тертуллиан. Боэций посвятил ему трактат. О нем писал Абельяр. Оно представлено в «персональном компьютере». Можно задать вопрос, почему столь долго оставались верными вымышленному *предрассудку* совсем не робкого десятка люди, знавшие цену риску и шедшие на него? Боэций писал: не знаю, прав ли я, но... Может быть, сила этих *предрассудков-домыслов-вымыслов* не в их величине (более двух тысячелетий), а в их *спасительной* силе? Не сна, иначе что может мне достоверно показать, что не сон — показанное Витгенштейном-Бибикиным? Может быть, все-таки есть мосты между нашими представлениями и вещами и не меньшие, чем между душевным состоянием, в результате которого возникает картинка чернильницы, и самой чернильницей? Говорит же Владимир Вениаминович о приготовлении к сплетению рассказа и показа через распутывание узлов³⁵.

³⁵ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 127.

Невольно ежишься от подобной смелости, ибо наш современник необдуманно называет почти все время существования философии, в которой, как говорил Витгенштейн, отвечая Расселу, *все и так ясно*. Предположить изначально (вне науки) существующую логику, предъявить которую можно только при применении всего насущного аппарата деятельности (слова, звука, жеста, интонации, самой *работы*, в конце концов — *кочерги*) это сильное утверждение, подтверждаемое не столько верующими основаниями, сколько практикой жизни, где «я» и мир тождественны. Людмиле Артемьевне Марковой сразу бросилось в глаза сходство Витгенштейна с Декартом, не бросившееся в глаза Бибахину, хотя он и цитирует витгенштейнову фразу «мы не можем помыслить ничего нелогического, потому что иначе мы должны были бы мыслить нелогически»³⁶, очень схожую с размышлениями Декарта.

Практика жизни засвидетельствовала в пользу верующих предложений. Но если это так, то почему хотя бы не предположить, что философы, мыслители, мудрецы, убежденные в необходимости субъект-предикатного, вещь-знакового, формально-логического-смыслового деления, отстранившие понятие от понимания, так же, как Владимир Вениаминович, были озадачены не идеей тавтологии, а идеей тавтологии-дифференции настолько, что им *надо* было провести упомянутые деления. В течение тысячелетий они были убеждены в правоте своего *предрассудка*, само имя которого выглядит странно, если учесть, что все — логика, и «и так все ясно». Если исходить из убеждения, что факт фразового языка есть мое понимание, то я обязана понимать, что такое «черная дыра». От меня можно отмахнуться тем, что, употребляя это выражение неуместно, я навсегда могу выселиться из пространства серьезной мысли, закрывая для себя перспективу долгой терпеливой мысли и дальше домыслов не дойду, но по какому праву моя мысль называется домыслом, если нет бессмысленных фраз, а у мысли нет места и она вся нацелена на успех проекции и находит место где угодно! Все-таки вероятно, что люди, отделявшие знак от вещи и понятие от понимания рассчитывали не только на возможность

³⁶ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 158.

общения и того понимания, к которому апеллирует Витгенштейн как к самопонятности, но и на то, что и им «все и так видно». Стал бы писать диалог «Об учителе» Августин, переведенный Бибихиным, или «Христианское учение», к которому Августин дважды возвращался, не убедившись в этом видении.

Гераклит — место возвращения, а Августин у Бибихина — место оспаривания. В самом центре книги речь о нем и соответственно о том, что такое вещь, связанная с Satz, знаком, значением и смыслом.

Satz вдруг вводит нас в отношение вещь-знак-значение-смысл. Но прежде, чем мы коснемся этого тонкого отношения, нужно напомнить, что у Витгенштейна-Бибихина нет бессмысленных фраз. Здесь даже вопрос «почему?» не к месту, поскольку любое утверждение, произнесение уже попадает³⁷ и тем самым очерчивает логическое пространство, которое всегда уже есть, ибо мир выпал до нас и без нас. Поэтому не только нет бессмысленных предложений, но и вся логика состоит из одной пропозиции (как у Марины Цветаевой вся поэзия — одна строка).

Мысль и вещь, по Бибихину, нерасщепимы. Стоит, видимо, добавить, что не только «во 2-м аристотелевском смысле (Метафизика V₉), а и в августиновом. Это уникальное *то самое*, что ведет к тождеству как единству, проходя сквозь «вспышку озарения»³⁸. Но дальше — расхождение с Августином, ибо необоснованности, недетерминированности мысли отвечает неопределимость символа, или знака, чтобы быть опорой действительности. Расхождение с Августином (здесь он, Августин, — общее имя тех, кто разводит не мысль и вещь, не слово и вещь, а вещь, где изначально нерасщепимо сомкнуты слово и то, о чем оно, и знак, предъявляющий слово во вне) обязательно должно произойти, ибо изначально Августин стоит на позиции «да» и только «да», «нет» у него имеет смысл ложности, неточности, фальсифицированности. Он (а впоследствии Абельяр, давший имя логике — «Sic et Non», «Да и Нет») опробуют истину на данетности, объясняют правила правильного чтения. У Бибихина «да» и «нет» — такое единст-

³⁷ См.: Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. С. 145.

³⁸ Там же. С. 157.

во, которое мгновенно высвечивает все возможности, способности, вариативности вещи. Между «да» и «нет» невозможно «или». Как и Витгенштейн и в отличие от Августина, Библихин стоит на позиции солипсизма, а он «не оставляет места для сомнений в том, что мир будет решен, создан и уничтожен, спасен и погибнет так, как я его увижу. Нет средств узнать, существует ли что-то иначе чем как полагаю я. Нет надобности исключать существование Бога, который знает лучше меня, но я могу уложить и Его тоже. Вначале, возможно, я чувствовал Его интуитивно; в конечном счете я сделаю интуицию и чувство тем, что их полагаю. В минуты благочиния и умиротворения я мечтаю оставить Его как есть, но решит то, что мы думаем и говорим повседневно»³⁹. Слово Библихина-Витгенштейна изначально значимо, неопределенный знак провоцирует определенность, нечувственное — чувственное. Здесь не происходит структурирования мысли отдельно от фразы, поскольку «мысль вся из своей неопределенности нацелена на успех проекции». В чем же, однако, отличие от Августина? Оно гораздо серьезнее, чем может показаться. Дело даже не в том, что для Августина нет никакого сомнения в Божественности Вещи и в Божественном происхождении вещей, а для Библихина это проблематично. Как и для Библихина, сотворенная вещь для него — вещезнак. Но именно *сотворенная* Богом, не мною, вещь, и миру еще только предстоит стать целым *в конце концов*, *у-цел-еть*. Он не только полагал, но и называл средства, способствующие пониманию того, что Бог есть. Для Библихина же он уже целен, и трагедийность человеческой работы — в деятельном принятии этого мира. Его религиозность — иная, и это иное изменило восприятие мира, отношение к миру, сам мир.

Расхождение (вспышка, глубоко упрятанная усилием воли) между чувствами, интуицией, мечтой и твердым строгим рациональным согласием со своими мыслями и словами очевидно. Можно только поразиться, что эти твердые слова были сказаны не перед маячившей где-то «вообще», а перед надвинувшейся — вот-вот — смертью.

³⁹ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыт о переводе. С. 363.

Вероятно, действительно, «у человечества нет другого окошка... чем прозрения одиночек»⁴⁰, усомниться в этом позволяет только порою неисчислимая величина дистанции между ними. Но, может быть, оно и стоит того, чтобы однажды, проскочив мимо одного одиночества или наскоро занеся его в философские реестры, вдруг остолбенеть от его преобразования мыслью другого. И не окажется ли, что одиночек будет много, — все те, кто уже занесен в реестры и другие? и все, поскольку они предрассудительны друг относительно друга, образуют такую замысловатую мировую реальность, что вновь и вновь будут распутывать старые узлы, обнаруживая одинокую вечную старость и вечную молодость неумиряющей философии.

⁴⁰ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыт о переводе. С. 211.

ТОСКА ПО ДУШЕ: ВЫЗОВЫ Ж.-Д.НАНСИ

Тоска по душе связана с тем, что окружающие нас вещи за-полонили нас. О душе редко удается думать, тем более что в прошедший атеистический век было принято о ней не говорить, а то и не думать. Но и вещь оказалась вещью, не дающейся в руки — ни философу, ни поэту. Лучшее, что можно сказать о ней, принадлежит Иосифу Бродскому, который в «Натюрморте» описал ее так:

Преподнося сюрприз
суммой своих углов,
вещь выпадает из
миропорядка слов.

Вещь не стоит. И не
движется. Это — бред.
Вещь есть пространство, вне
коего вещи нет.

Вещь можно, грохнуть, сжечь,
распотрошить, сломать.
Бросить. При этом вещь
не крикнет..

Не крикнет ничего, даже того, о чем написал Бродский. Почему?

Потому что у нее нет определения, хотя есть множество интерпретирующих описаний, ее помещают то на самый верх в беспредельное или неопределимое, то в некие просветы, где она

вся — хотя и со смыслами, знаками и значениями, однако себя мало представляющая, разве что некоей поверхностью. Она выпадает из миропорядка слов. Когда Аврелий Августин писал: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... заговорит Он Сам, один — не через них, а прямо от Себя... не в загадках и подобиях»¹, он имел в виду действительно выпадение вещи из мирского вербального порядка. Впрочем, слово «выпадение» здесь не к месту — ибо вещь, та единственная Вещь, о которой говорит Аврелий Августин, Бог, никуда не выпадает, выпадает все из Нее/Него.

Представление же человека вещью, о которой привычно думаешь, что ее можно разбить, сжечь, сломать, т.е. думать о ней как о чем-то крайне ничтожном, привело к тому, что мы спроецировали на себя все чувства и мысли, связанные с вещью, и, соответственно, приняли наше существование за нечто несостоящее, что можно спокойно и дешево уничтожить. Потребовалась «всего лишь» смена аспекта, чтобы из боготварного существа человек превратился в легко ломающийся автомат. И это показало живучесть древней философской древности, будто этот мир — иллюзия, будто и не было тысячелетий христианства. Это обнаружило коллективное бессознательное. И эта нерелигиозная — в сторону мира, с задачей принять мир как он есть — смена аспекта привела к тому, что человек из существа, определяющегося одновременно и разом через природу и искусство, превратился, если принять идею выпадения мира, в тотальное опоздание в него, в одно из изделий, которым можно пренебречь.

Складывается впечатление, что наше гравитационное поле образовалось именно потому, что испытывает необычайное давление со стороны того, чего нет, и что вместе с тем столь же необыкновенно сердечно, потому что «сердце вещей...не бьется». Этими словами начинается статья Жана-Люка Нанси

¹ *Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 228–229.*

«Сердце вещей», вызвавшая неожиданные ассоциации с «единственным аргументом» доказательства бытия Бога, выдвинутым Ансельмом Кентерберийским, которому это доказательство «преднеслось». Впрочем, и ассоциации не совсем неожиданные, поскольку Жан-Люк Нанси использует те же слова, что и Ансельм. Когда Ансельм, раздумывая над *смыслом веры*, приведшим к необходимости «подтверждения того, что Бог действительно существует»², т.е. к желанию привести «всего один довод», который бы не «*нуждался для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя*», потому что Бог ни в чем не нуждается, он, почти убежденный в тщете своей затее, решил было прекратить «поиски вещи, которую нельзя найти»³. Правда, почти тут же то, что Ансельм «уже не чаял обрести», *вдруг ему преднеслось*. Что это значит?

Как и Нанси, он почувствовал давление со стороны того, что отчаялся найти и что нашел благодаря созерцанию, которое всегда чувственно, *зримо*. И в данном случае чувственно зримо через сердце. Ведь и Нанси, ничего не говорящий о вере, понимает нечто, через небьющееся сердце, во что можно только веровать. Рассуждение начнется дальше. И прежде, чем вернуться к той тоске, которую вдруг обнаружил — через небьющееся сердце — он, неверующий, рассмотрим Ансельмов аргумент.

Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе

Г.В.Ф.Гегель, рассматривавший онтологическое доказательство после его критики И.Кантом и прямо назвавший Ансельма как объект этой критики⁴, сказал, что он, Гегель, «под метафизическим понятием Бога понимает то, что мы должны говорить только о чистом *понятии, которое является реальным через*

² Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 123.

³ Там же.

⁴ Кант имени Ансельма не называет, лишь по некоторым выражениям, вроде «нет Бога», можно догадаться, что речь идет о нем, но скорее всего о последователях его, прежде всего о Лейбнице.

*само себя*⁵. Фактически Гегель повторил здесь, кроме слов «метафизическое понятие Бога», каковых у Ансельма не было и быть не могло, ибо под Богом понималась чистая природа, то, что выразил Ансельм. Более того, Гегель, вопреки Канту, рассудил, что у Ансельма речь идет об изначальной предпосылочности Бога. Слово «предпосылочность» логизирует веру, но ведь и Ансельм полагал веру ищущей понимания (*fides quaerens intellectum*). Сходство, конечно, хромает, но оно есть, поскольку совершенно точно Гегель считает, что Бог у Ансельма — «неопределенное совершенство», по отношению к которому «понятие выступает как нечто одностороннее, неудовлетворяющее» и которое «есть единство понятия и реальности». Насчет того, понятие ли имеет в виду Ансельм или нет, надо разобраться, а вот то, то, что он полагает, что «мы должны отказаться от мысли, что субъективное понятие существует как нечто прочное и самостоятельное»⁶, это точно.

Теперь — Ансельм.

Прежде чем высказать свой довод, Ансельм долго возбуждает ум ради созерцания Бога. Его зачин похож и не похож на зачин Августиновой «Исповеди». Похож потому, что здесь, как и в «Исповеди», в начале — молитва. Однако это молитва замешана на жалобе. Если Августин, обратившись к «внутреннему своему», всюду находил Бога, который и превыше и пренеже его, то Ансельм в поисках Бога заходил в тупик.

«Лез к Богу — а уткнулся в себя самого»⁷.

Лаконичность формулы соответствует и сдержанности характера, и критичности ума, и констатации безысходности, замкнутости, в которую не попадал Августин, постоянно выходящий из себя самого. Выход из самого себя, позволивший Августину видеть себя и мир с позиции свободно творящего Бога, предопределяющего его и мир к свободе. Потому вполне оправдана августинова двуединая формула: верую, чтобы понимать; понимаю, чтобы веровать. Она оправдана еще и потому, что Августин, отстаивавший для человека и свободу воли и предопределение, допускал самостоятель-

⁵ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 215.

⁶ Там же. С. 222.

⁷ Ансельм Кентерберийский. *Прослогион*. С. 127.

ное движение человека к Богу, к вере через понимание. Ко времени Ансельма, видимо, вера одержала верх над пониманием, отчего и возникло обращение к нему монахов Бекского монастыря создать «образец размышления о смысле веры»⁸.

В свое время, когда я написала книгу «Верующий разум», ее название (помимо того, что оно существовало в русской философской литературе) проистекало из совокупности средневековых текстов. Но оказалось, что оно в точности соответствует тому, что в русском переводе «Прослогиона» Ансельма прозвучало как «смысл веры». В оригинале же написано — *ratio fidei*, что, собственно, и означает «разум веры», или «верующий разум», мысль веры о самой себе. Когда кажется, что во времена Ансельма вера одержала верх над пониманием, то забывают смысл именно этого выражения, свидетельствующего о взаимодействии веры и разума. При этом и свобода остается свободой, вера понималась как то, что уже врожденно, даже если до поры до времени (до момента, пока монахи или кто-то иной не обращались за разъяснениями) не осознавалась сама эта врожденность. Когда Ансельм говорит, что Вещь-Res, или, что то же, Бог как истинная реальность есть даже тогда, когда безумец говорит, что Бога нет, он имеет в виду такую неосознанность, или непонимание. Ссылка на образец предполагает некий канон размышления, ту самую единственность довода, который он начал искать, предварительно очищая душу некоторыми духовными процедурами: «отлучись ненадолго от занятий твоих... отгородись от беспокойных мыслей... отшвырни тягостные заботы... отложи на потом все надсадные потуги твои... опростай в себе место для Бога и хоть вот столечко отдохни в Нем. “Войди в опочивальню” ума твоего, выпроводи вон все, кроме Бога и того, что помогает тебе искать Его, и, “затворив дверь”, ищи Его»⁹.

Процедуры очищения, разумеется, забытые в современности и вспомнутые великими мастерами¹⁰, ведут к постижению того, что Бог действительно существует, но цель у Ансельма

⁸ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 123.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ Например, в фильме «Страсти по Андрею» А.Тарковского, во фрагменте, где у Андрея не получается фреска и он, швырнув в нее комком грязи, уходит в молчании странствовать.

иная, чем у Августина: он в соответствии с каноном единственности («образец размышления») исходит только и исключительно из веры, дабы ее уразуметь, не нуждаясь в разумении, дабы уверовать. Можно, конечно, назвать это «предпосылкой», если под нею понимать не логическую форму высказывания, а чистое видение, чистое, по Августину, мышление с одобрением (*cum assensione cogitare* – «О предопределении святых»). Живая вера, конечно, позволяет говорить о предпосылочности с большой дозой допущения.

Вопрос, который Ансельм обращает к Богу, двояк: что Ты *есть*, как мы веруем, и Ты *есть* то, во что мы веруем (*quia es sicut credimus; et hoc es quod credimus*). Вопрос, следовательно, стоит не только о существовании, но и о сущности. При этом речь идет не столько о понятии сущности, сколько о ее понимании, ибо странно верить в понятие, а вот понимая можно верить. Ибо понимание не требует жесткого определения. Вопрос, однако, поставлен строго логически, но не формально логически (где вера неуместна), а средневеково тео-логически, где логика вторгнута в состояние веры, где в строгой формуле всегда предполагается некое неизвестное, отчего сущность до конца никогда не может быть постигнута. Этот неизвестный элемент – переменный, но он всегда есть, ибо речь идет о бесконечном. Вера, кредо, – то, что дано взаймы, то, что вверено, вручено, но и то, что существует только вместе со мной, что субъектно, стало быть, не полно при всей захваченности ею – ведь требует же она понимания! Только на основании захваченности ею и можно привести всего один довод, тот довод, который в XVIII в. назвали онтологическим доказательством и который сам Ансельм так не называл: «*Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*».

О чем здесь речь? Речь прежде всего о вере в существование Бога. Причем о таком существовании, которое *одновременно* нельзя больше и помыслить, и больше которого нельзя помыслить. В русском переводе эта фраза однозначно звучит как «то, больше чего нельзя себе представить. Заставил сделать такой перевод *ablativus comparationis*, употребляющийся при сравнительной степени (*quo maius*). Но латинский язык этого времени позволяет перевести *quo* в его прямом значении («о чем»),

согласовав *maius* не со средним родом местоимения *aliquid*, а со средним родом местоимения *nihil*. Так что фраза здесь допускает оба перевода, и я думаю, что Ансельму она именно «преднеслась» в такой двусмысленности, позволяющей представить эту фразу как *предел*, или как *границу*: границу немыслимости (для нас — Ансельм проводит такое деление речи «для нас», *secundum nos*, и «для Бога», т.е. «для Тебя», *secundum Те*) и единства существования и мышления в Боге, данное в преднесенности. Ибо Бог на то и Бог, чтобы дать нам знать о Себе, как говорит Ансельм, «раньше я веровал, поскольку Ты дал» эту веру¹¹. Двусмысленность, называемая Ансельмом иносказанием, предполагается для одного и того же слова. Говоря о всемогуществе Бога, Ансельм тут же интерпретирует слово «всемогущество», полагая, что Бог *не может* лгать, повреждаться или делать бывшее не бывшим. Слово «всемогущество», считает он, употребляется в «некоем иносказании (*aliquo genere loquendi*), как многое говорится несобственно (*sicut multa improprie dicuntur*), как, например, мы ставим “быть” вместо “не быть” и “делать” вместо того, что есть “не делать”, или вместо “ничего не делать”. Ведь мы часто говорим тому, кто отрицает существование какой-нибудь вещи: “Так и есть, как ты говоришь”, хотя гораздо правильнее, казалось бы, сказать: “Так и нет, как ты говоришь”. Опять-таки мы говорим: “Он сидит”, как “Он делает”, или “Он отдыхает”, как “Он делает”, хотя “сидеть” не значит “делать что-то”, а “отдыхать” — значит вообще “ничего не делать”»¹².

Вслушаемся теперь в критику Канта. Кант говорит: «Суждение *Бог всемогущ* есть суждение необходимости. Полагая божество, т.е. бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно с понятием божества. Но если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия»¹³.

¹¹ *Anselmus Cantuariensis*. *Proslogion // Patrologiae cursus completus... series Latina...* acc. J.-P.Migne (MPL). V. 158. Col. 229 B.

¹² *Ансельм Кентерберийский*. *Прослогион*. С. 132.

¹³ *Кант И.* *Критика чистого разума // Кант И.* *Соч.*: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 519.

Из этого очевидно, что Кант не слышит Ансельма. Он все сводит к противоположности мышления и существования, в то время как и Ансельм говорит, что они противоположны. Безумец, отрицавший Бога, «понимает то, что слышит; а что понимает, есть в его интеллекте (*quod intelligit in intellectu eius est*); даже если не понимает, что оно есть. *Ведь одно дело, что вещь есть в интеллекте, другое — понимать, что вещь есть.* Так, когда художник обдумывает (*praecogitare*) то, что он создаст, он имеет это в уме, но еще не понимает, что есть то, чего он еще не сделал. Когда же он уже нарисовал, то он и имеет в уме и понимает, что есть то, что он создал. Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть то, о чем больше он ничего не может думать, так как он понимает это, когда слышит, а то, что понимается, есть в интеллекте»¹⁴. Но «если оно есть только в интеллекте, то можно помыслить, что и в вещи есть, что (*quod*) больше».

Э.Энскомб проинтерпретировала эту фразу иначе: «если оно есть только в уме, то можно помыслить, что и в вещи есть то, что больше». «Больше» в ее интерпретации относится не к совокупному существованию «того, больше чего нельзя помыслить» в уме и в действительности, а к тому, что в действительности, внутри нее самоё есть «большее» — совершенно немислимое. На мой взгляд, ее догадка верна, хотя не совсем грамматически обеспечена. Издатель Ансельма Р.Хопкинс, не увидевший возможностей иного перевода, согласился, что мысль Энскомб, неточная грамматически, философски интересна. Но, на мой взгляд, возможен другой перевод, подтверждающий догадку Энскомб.

Очевидно, что все попытки интерпретации ансельмова «единственного аргумента» сводятся к устоявшимся предрассудкам рассматривать его в аспекте единства бытия и мышления. Не случайно его аргумент все время сравнивают с высказыванием Парменида, что не в последнюю очередь зависит от нежелания отступать от устоявшейся версии.

Ансельм не заключает от мышления к существованию. У него другой ход мысли — от бытия. Он говорит: «Бог есть» — и все, что можно сказать. Утверждение же, что «Бог есть нечто, о чем

¹⁴ *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион. С. 130.

я ничего больше помыслить не могу», предикативно лишь по форме, ибо предикат есть некая присущность вещи, здесь же речь идет о разъяснении, пояснении «нечто»: что это бытие не мыслится, оно просто бытие. Мысль о нем утыкается в границу с ним, констатирует, что оно есть, раз она уткнулась в него, — и, хотя может простираться дальше и дальше, все равно будет оставаться зазор между бытием самим по себе и постигнутым бытием. В первом случае — в полном согласии с мыслью Ансельма — речь идет о том, что бытие, *как* мы веруем, есть; во втором случае утверждается понимание того самого Его существования, *в которое* мы веруем (*quia es sicut credimus; et hoc es quod credimus*). Предикат «то, я о чем больше я ничего не могу помыслить», это и есть бытие, немислимое, т.е. противоположное мысли. Бытие и мышление — разные вещи («одно дело вещь в уме, другое — понимать, что вещь есть»). Здесь понимание даже не стремится к бытию, как о том говорил Гегель. Здесь речь об испытании внимания. Вот эта вещь, в моем уме она подвергается пониманию. Но она и просто существует как нечто, чего я больше не могу примыслить. Я не знаю ни как ее назвать, ни какова ее сущность. Я вижу ее чистое существование. Как только я вышел из себя, т.е. перестал быть мыслящим для себя, но сам стал чьей-то мыслью, ибо я дан, я нечто получил в кредит, я теряю все старые понятия об этой вещи. И это больше того, что я как я мыслящий для себя мыслил о ней. Получается, что в вещи, когда она сама по себе, — этого тождества нет («то, о чем нельзя больше мыслить»), о чем я о ничего не знаю, а когда она для нас, то тождество мышления и бытия есть («то, больше чего нельзя ничего помыслить»). Ансельм подчеркивает эту двойственность, когда он размышляет о всемогуществе Бога или об иносказательных смыслах других выражений.

Когда Кант говорит, что в выражении «нет Бога» нет противоречия, он не видит, что у Ансельма речь идет не о логическом законе противоречия (он вообще не обращается к такого рода суждениям), а о двойственном *понимании* этого выражения, речь не о суждении, а об употреблении слов в собственном и несобственном смысле, о тропизмах, которые имеют онтологический характер. Кант, когда писал о невозможности онтологического доказательства, не упоминая, кстати, имени

Ансельма как автора этого доказательства (он, по всей видимости, рассматривал аргумент в его обыденно-школьном варианте) полагал, что дело здесь в полагании «абсолютно необходимой сущности как чистого понятия разума, идеи, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней»¹⁵.

При предположенности такого бесконечного понятие действительно не существует как нечто прочное, но оно всегда движется к бытию. Этот процесс движения понятия к бытию и называется пониманием, в котором понятие — только *момент высказывания*. У Ансельма нет речи только о мышлении. У него речь о речи мышления, о конечных пунктах (в высказывании) мышления.

«Или, значит, нет никакой такой природы, когда “сказал безумец в сердце своем: нет Бога”»¹⁶. Доказательство преднеслось в виде формулы: «Существует без сомнения нечто, о чем больше нельзя мыслить» («*existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet*»)¹⁷. Эта фраза повторяется Ансельмом часто, в ней варьируется только слово «может» — вместо «*valet*» может употребляться «*potest*». В русском переводе эта фраза однозначно звучит как «то, больше чего нельзя ничего себе представить»¹⁸. Не говоря о том, что у Ансельма речь все же идет именно о мышлении, а не о представлении, приведенный русский перевод может свидетельствовать о том, что Бог есть тот максимум, который можно помыслить, т.е. религия представляется в пределах только разума, как ее себе представлял Кант. Именно последнее помышление о Боге, понятие — и вполне справедливо — именно в таком смысле — заставило возразить ему его современника, Гаунилона из Мармутье, в котором тот сообщает, что помыслить «больше» можно о чем-то ложном или несуществующем, например, о некоем острове. Ансельм, отвечая Гаунилону, как раз подчеркивает, с одной стороны, недвусмысленность своего выражения о Боге, как о том, о чем боль-

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 517.

¹⁶ *Anselmus Cantuariensis*. Proslogion // MPL. V. 158. Col. 227C.

¹⁷ Ibidem. Col. 228A.

¹⁸ Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 128 и далее.

ше нельзя помыслить, т.е. как о неммыслимом, а с другой — что это неммыслимое можно *вывести* на основании того, о чем можно помыслить¹⁹. Он объясняет это как на основании языкового употребления («Ведь как ничто не запрещает сказать “несказанное”, хотя нельзя сказать то, что называется несказанным; и как можно помыслить “неммыслимое”, тогда как нельзя помыслить то, что называется неммыслимым»), так и на основании авторитета, ссылаясь на Первое послание к Римлянам, где говорится, что «невидимое» Бога «через рассматривание творений видимо». Он явно во главу угла ставит изначально бытующие в христианской мысли «нашу» (т.е. человеческую) словесность и мысль и «не нашу» (Божественную), в каковой двусмысленности и пребывает упомянутая формула.

Ансельм никак не мог преподнести братьям по монастырю, которые просили его внятно рассказать им о Троице, что это такое, верный и всего лишь один аргумент, показывающий Ее существование. Долгое молитвенное состояние со стенанием и плачем увенчалось успехом, формула была добыта как несомненный акт веры. Но эта преднесенная формула тотчас начинает подвергаться рациональному осмысливанию. Вера ищет понимания. Вызывает, правда, некоторое недоумение, что Вещь, названную Богом, истинным «Кто», именуют через “id”, “aliquid” — местоимением среднего рода, но недоумение, иногда возникающее у нашего современника, инерционно быстро проходит. Не проходит другое: мысль, что «сказать в сердце» и «помыслить» — одно и то же, тождество. То есть: это *было* тождеством в уме Ансельма до тех пор, пока не сказал безумец в сердце своем. Когда же сказал, эти понятия раздвоились. Ибо «если в понятии “стол” я свожу единичное к общему, то в поисках понятия “человек” я имею дело с содержательно необобщаемой и несводимой, так сказать, поштучностью единичного. Тут решает уже не логика, а случай: сможет ли кто-то один реализовать свою единичность так, чтобы на ней или, если угодно, после нее можно было увидеть человека вообще». Когда Ансельм говорит о Боге “id” он не говорит о Нем как о Божественном, реагирующем только на вопрос «кто?». Чем единич-

¹⁹ Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 163.

нее, тем Божественнее, а “id” — странное единичное «оно/оно вообще». Это единичное концептуально. Но — мысль, чтобы мыслить, должна быть помыслена. Мысль не может мыслить себя (Августин: это уже действие). Ибо мысль и мыслящий одно и то же. Но слово может и говорить и действовать как слово. Потому речь у Ансельма фактически идет о том, как слово больше мысли. Сама фраза «сказал безумец в сердце своем» означает, что сам этот безумец помещен в слово-сердце как в клетку, как в дом, где только и возможно *говорение*. Это сердце — «я» безумца, так, по крайней мере, по Ансельму, который полагал, что «сказать в сердце» и «помыслить» — близко, весь безумец в этот момент уместился в нем, мысля. Эта одна из онто-тео-логических метафор, которые были естественны для средневековья, умевшего выражать плотскую мысль, мысль-в-теле, воплощение. Он спустился в средостение свое, ища Бога и не находя его там. Но ведь и Ансельм не сразу нашел. Говорит: искал Бога, а уткнулся в себя. Можно сказать в сердце звуки «Б», «О», «Г» и можно помыслить саму Вещь, которая есть Бог. В первом случае безумец прав, во втором нет. Поскольку же фраза одна, то и логическое пространство одно. Оно, пространство, делится на да и нет, когда мысль мыслит это предложение, сказанное об уже, по крайней мере, двух вещах. И тогда «мысль упирается в положение, расположение, изложение этого сердца и отскакивает от него: ей доступно только, что в сердце “этой” вещи имеется некая вещь и еще некая вещь — сама вещь». Это уже Ж.-Л.Нанси²⁰, который нигде не ссылается на Ансельма. Но, похоже, продумывает его аргументы. Вот, например: «Почему наша мысль настолько подчинена господству какой-то “сверхречи”? *Наши слова всегда должны высказывать больше, чем они могут... О вещах мы, наоборот, думаем, что они “просто” вещи. Но именно об этой “простоте” и должна идти речь*»²¹.

Ансельм, может быть, одним из первых (раньше — только Августин и Боэций) заговорил, что вещь — не просто вещь, да и речь делится на речь для нас и истинную Божественную речь, ту «сверхречь», которую мы силимся ухватить мыслью. Когда

²⁰ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей /Пер.П.Хицкого // Топос. 2004. № 1 (8). С. 4.

²¹ Там же. С. 5.

мы говорим «некто — грамматик», то мыслью удерживаем, не произнося, что грамматиком может быть только человек. Ансельм называет такие высказывания, содержащие скрытые значения, окказиональными, т.е. выпавшими не просто из прямизны мысли, но из полноты смысла. Полнота смысла предполагает Божественность, которая не дается в руки, но выпавшее человек неким образом ловит. Удивительная фраза — «лез к Богу, а уткнулся в себя»! Августин, не рассматривавший само подобное отпадение, лез внутрь себя и утыкался в Бога, а Ансельм, внявший было совету Августина и полезший в это нутро, вынужден был пробираться сквозь бесконечное падение вещей и потому уткнулся в себя, до Бога не достать, ибо постоянно находил в вещи еще нечто и еще нечто, *id, illud* — тут не до «Кто».

Для Нанси, лишившего себя подобной уверенности в сакрализованности мира, сердце вещей — черная дыра, где нет света и где абсолютная тяжесть одних только понятий сдерживает порывы высказывания и движения ума. В этом сердце нет речи. Чем ближе мысль подбирается к сердцу, или, что то же, к сути вещей, чем более она мыслит, тем более она давит на него и испытывает встречное давление. Глаголы *penser* и *peser* у Нанси синонимы. Мысль, которая мыслит, по Нанси, всегда ближе к сути вещей, или той черной дыре, которая является ее пределом.

Ансельм: Бог — то, больше чего нельзя помыслить. И здесь мысль мыслящая стремится к Божественному пределу, возвращаясь к Самой вещи, где кончается философия и начинается теология. Но для Ансельма такая Вещь одна, для Нанси их множество, однако мысль движется к истине-существованию вещи поверх любого ее изменения. У Нанси — не Бог, у него — «имеется». Он, пытаясь понять вещь в ее сердце, покидает поле религии — и в этом наибольшая строгость современной философии: мыслить из себя и только из себя. Такую попытку сделал Бибахин в «Витгенштейне: смене аспекта» с несколько иными выводами. Основная тенденция времени — говорить о вещи без ее субститутов, даже если таковым мог бы быть Бог. Но при этом и у религиозных и нерелигиозных философов есть убеждение (базирующееся на опытном знании), что внутри мысли есть вещь, которая не позволяет себя присваивать ни как «понятие», ни

как «идею», ни как саму «философию» или «размышление». В противном случае как-нибудь уж добрались бы до сути — работа ли это, поиски пути, сердечная смута. Это дает надежду на то, что провозглашаемый конец философии далеко за горами, а попытки понять, что такое вещь, хотя вроде бы и конечный, но постоянно ускользающий пункт, ибо мысль, доведенная до предела, тоже вещь, поскольку предел — это такое «имение-места вещей», где вещь делает себя, преобразается в мысль, а мысль делает себя, преобразается в вещь. Нанси называет такой предел точкой отчетливой неотчетливости, ибо вещь в ней — только мысле-вещь, а бытие-вещь где-то там, что за пределом не видно. Бытие — там, и это единственное, что можно сказать о нем. Все остальное — из области апофатики.

И снова Ансельм Кентерберийский с его совершенно непостижимым утверждением о Вещи как о том нечто, больше чего не может быть помыслено. «И если оно («то». — С.Н.) уже есть, по крайней мере, только в качестве интеллекта, можно помыслить, что оно есть в качестве вещи, что больше» (*si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re quod maius est*). Обычно исследователи перед «quod» ставят запятую (... in re, quod...), и фраза понимается так: если есть в интеллекте, есть и в вещи. И это больше, чем быть только в интеллекте. Но есть интерпретирующая версия этой фразы, принадлежащая Э.Энскомб, которая, без запятой перед quod (в то время в рукописях их не было), звучит так: «Ибо если оно есть только в уме, то можно помыслить, что и в вещи есть то, что больше». Издатель Ансельма Р.Хопкинс считает, что грамматически эта интерпретация невероятна, но философски интересна. Интересна прежде всего угадыванием иной онтологии. Очевидно, что все попытки интерпретации ансельмова «единственного аргумента» сводятся к устоявшимся предрассудкам рассматривать его в аспекте единства бытия и мышления, не случайно его все время сравнивают с высказыванием Парменида, что не в последнюю очередь зависит от нежелания отходить от традиционного перевода. При этом не замечается то, что есть у Ансельма в каноническом переводе. Он пишет: нечто есть «в вещи» или «как вещь» («in re» допускает и то, и другое толкование, и еще он

пишет, что «одно дело — быть вещи в уме, а другое — думать, что вещь существует»²². Он явно говорит здесь не об инверсии, будто когда мы мыслим «бытие», то факт мысли тоже бытие. Как раз наоборот: он говорит, что именование в уме еще «не подразумевает существования»²³. Вещь будет существовать только тогда, когда она станет наличной. «Когда художник заранее обдумывает то, что он будет делать, он, правда, имеет в уме то, чего еще не сделал, но *отнюдь не подразумевает его существования*. А когда он уже нарисовал, он и имеет в уме и мыслит как существующее то, что уже сделал»²⁴. Правда, вряд ли при этом мысль осталась той же, потому что она справедливо претерпевает давление, силу приходящей в бытие вещи, сообщающей мысли, что нужно теперь, вот в этот момент пришествия, мыслить. И это, конечно, больше, чем просто мысль. Слова «есть и как вещь» (обычно «in re» переводится «в действительности») «в действительности» означает, что, помимо того, что есть мысль, помимо того, что есть вещь, эта вещь *действует, она в действительности, потому что в действии, и в то же время она неопределимо непостижима, т.е. всегда больше того, что можно помыслить. В этом залог ее полной свободы. Бог как Вещь, оставаясь неизменным, действует из Самого Себя, оттого он наличен (личен), в этом смысле в Нем нет обладания, поскольку Он и есть Вещь, в этом качестве Он беспрецедентен. Любая другая вещь вышла из этой наличности, несет ее в себе и на себе, что больше, чем ее явление, но она сопричастна сущности этой Вещи. И в этом смысле прецедентна.*

Может быть, даже более драматично высказывался о таком бытии христианин Декарт, отказываясь считать Бога беспредельным и говоря о Нем как о неопределенном, т.е. о Том, что есть или имеется (см. Нанси), но не налично. Бог Декарта — не личный, значит, и не наличный. Налично «я», а значит «я» — здесь, и это «я» мыслит. Нанси оместоименяет мир (здесь, там, прежде, позже, туда, оттуда, именование-места, место-имение), в свое время это делал Августин в диалоге «Об учителе». И это не

²² См.: Ансельм Кентерберийский. Соч. С. 128.

²³ Там же.

²⁴ Там же. Курсив мой.

трюкачество, а необходимость выразить тождество, показать его внутри и вовне как выворотке внутреннего. Ибо вещь, как вещьность оставаясь «там», исходит «оттуда» как некая конкретность.

Имение места у Нанси

Логически ход Нанси тот же самый. «Есть некая вещь... это не что иное, как имманентная неизменность того, где имеются вещи», что «дает место мысли — такой же вещи». В том, откуда вещи исходят, «нет обладания: оно исход от наличия к наличию. Оно — вещь». Можно подумать, сейчас начнется объяснение того, что такое рождение и что — сотворение: рождение — переход от бытия к бытию, творение — от небытия к бытию... Это и происходит, однако при исключении религиозной тематики изменился мир, и в этом мире речь о происхождении и рождении — не о творении, ибо нет творца — его место *пусто*, потому что не свято. Ибо, хотя сфера «имеется» достигает всякой вещи («старое» рассуждение) и не достигает никакой, предшествуя им, то в этом смысле (и вот — новое) «мир вещей *беспрецедентен*. Он — *Мир*»²⁵, поскольку а) предшествование действует в мире, будучи как сетью накинутым на него, и б) «имеется» *безлично и пусто*, оно требует воздействия самих вещей, ибо «“все вещи” именуют бытие как существующее положение вещей, которое для самого себя, как изложенное непосредственно самому себе, есть принцип использования себя и износа себя»²⁶. Как ветер изнашивает булыжник, так и мысль — мысль.

Знать вещь можно только в ее выписанности оттуда, как из квартиры. Но это «там» — не сверх пространство. Оно в той же мере находится «здесь», *лишь* понятие метафизически. Если это не так, то непонятна метафора сердца, которое, хотя и суть вещей, но такая суть, к которой можно прикоснуться не только мыслью, поэтически, но и руками. И в этом смысле мысль и вещь — не одно и то же. Вещь всегда «прежде». В «прежде»

²⁵ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 8.

²⁶ Там же. С. 7.

нет обладания, потому что оно само — вещь. Мысль же позже вещи, она — именование-места вещи. Когда Нанси говорит о пределе, он имеет в виду пределы мира как такового, включая не только понимание его, понятие его, идею, но и его физические, биологические, социальные характеристики. *Грамматика вещи всегда уже соответствует ее положению*. Вещь вообще понимается как *положение* вещей, *выложенных* на земле, *изложенных* в грамматическом или логическом предложении, *уложенных* для некоего использования. «Оттуда», откуда вещи, неизменно. Это неизменное размыкается для выхода вещей, образуя промежуток, из которого шаг за шагом (*pas*) происходит (*se passer*) некая вещь.

Игра грамматики показывает игры действительности. «Любая вещь» — это конкретция, плотность, сращение бытия. «Любая вещь» имеет определенный артикль, потому что одна, своеобразна, отделена от других вещей, поскольку слово «любая» указывает на их множество. Мысль о такой вещи должна мыслить о ней как о некоей вещи и мыслить это некое в ее сердце, «в мозговой железке, в этой плотной материальной/нематериальной точке», «вгрызаясь в себе»²⁷, и только это есть мысль о существовании. «Некая вещь» — анонимна, но не апофатична, как в апофатическом богословии. Нанси сравнивая эту анонимность с «отрицательной теологией», говорит, что она обнаруживает «бессилие божественных имен: они не показывают ничего, кроме бессилия всех имен перед вещами»²⁸. Здесь речь идет о про-номинации, а номинация будет зависеть от того, какая именно вещь выпадет, какая будет показана. Имя как раз и покажет на то, что показано. Сама вещь при этом всю себя не показывает, лексически она показывает только край того, что она есть. Но словами она выписывает свой смысл, выводя его за пределы себя. Имя издали показывает вещь.

Если вдуматься, то что такое реклама? Реклама как имя действительно издали показывает вещь — вот та самая дающая ослепительный блеск зубам зубная паста. А вот то лекарство, которое излечит вас от гипертонии. Неважно, что вместо лекар-

²⁷ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 16.

²⁸ Там же. С. 11.

ства и пасты иначе можно заполучить мел — рекламное имя, грамотно составленное, обеспечит успех вещи, даже если это не та вещь.

По мнению Нанси, любая речь — вне вещи. Коль скоро это так, то снимается проблема различия знака и смысла, поскольку любая речь свидетельствует ту же самую вещь.

Вопрос о тождестве ставится примерно в той же плоскости, что и у Витгенштейна. Там тождество явлено простым употреблением фразы, которая никогда не бессмысленна, ибо сразу очерчивает (попадает в) безличное логическое пространство. Витгенштейнова идея тождества обнаруживается и в отвлечении Нанси на иное мысли, ибо «“мыслить”» для него «всегда значит... делать нечто иное, чем мыслить». В этом ином и происходит «перформирование» мысли как вещи²⁹.

В этом смысле слова «конец философии» приобретают, на мой взгляд, иной смысл: не окончательности ее предмета, но прикосновенность философии концом своим к концу какого-то мира, из-за которого, т.е. из-за предела, она осуществляет взгляды в туманность вещи как в постоянно ускользающий мир. Это как во фреске Микеланджело: кончик пальца Адама прикасается к концу пальца проносающегося мимо стремительного Бога. Философия всегда имеет дело с концом, с краем вещи, которая улечивается, оставляя в руках ее (философии) край, который, не всегда подозревая, какому целому он принадлежит, служит основанием начала другого целого, мира сначала. В этом смысле витгенштейнов солипсизм к месту и делу. Нанси предложит иной взгляд на конец философии, но сейчас речь о том, что видится из-за края, и именно это «к делу».

К делу потому, что такой мир допускает своего рода «императивную» онтологию, предполагающую одновременно и мгновенное исполнение, и устойчивость и определенность полагаемого. Нанси, имитируя библейский стиль, так представляет конкретность существования. «Пусть *эта* вещь существует, и пусть она будет *некоей* вещью»³⁰. Казалось бы, речь идет о придании онтологического статуса тому, что еще только может быть,

²⁹ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 11–12.

³⁰ Там же. С. 12.

т.е. возможности. Однако эта возможность чего? Чего еще не было? Или того, что уже дается мысли, чтобы это было в мысли, т.е. то, что прежде мысли. И Нанси говорит, что одним этим положением ставится «опыт свободы» — ведь неизвестно, из каких далей («откуда») пришла эта «некая вещь», из какого места-имения. То, что она пришла из некоей реальности, очевидно. То, что эта реальность предшествует всякой возможности, тоже очевидно. Это «невозможно реальный опыт» некоей вещи, открывающий необходимость существования. Этот опыт «не имеет очертаний “возможного опыта”» именно потому, что он *показывает* на то, что есть задолго до любого опыта. Сам этот акцент на показ — след чтения Витгенштейна. Некую вещь можно представить в опыте возможности, ибо момент представления схватывает ее в целом, но сама «некоесть», «этость» (любопытно, что Нанси ссылается на Дунса Скота) остается в недосягаемом «там».

Но опыт, предложенный им, иной, как представлена и иная онтология.

Это совсем иной опыт, чем открытие возможности в родах сущего, которая актуализируется в индивидуальном. Это опыт с самой запредельностью, который позволяли себе ставить великие теологи-философы. Когда Псевдо-Дионисий Ареопагит, известный апофатик, пытавшийся произвести разведку «там», говорит, что *любое* слово прямо показывает Бога (он захлебывается в их перечислении: Причина-Жизнь-Мышление-Свет-Мудрость-Любовь-...) и, соответственно, *любое* слово — одно и то же, он говорит, что Вещь (а Бог — несомненно «некая вещь») «свободна быть камнем, деревом, мячом, Петром, облаком, солью, Жаком, числом...»³¹. Божественное все сказывается в стольких единичных словах, сколько имеется вещей, и *любое* слово размыкает мысль об этом одном и том же, краем ума попадая *туда*, где царит сама ничего не говорящая «некоесть» вещи (латинское nihil предполагает hyle, материю вещи, а французское rien, ничто, производно от res, вещь), где мысль, человеческая мысль, становится одной из вещей. Вот этот-то момент Нанси и называет концом философии, уже не пределом

³¹ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 19.

ее, а полным и бесповоротным концом самой философии, когда она потеряла свою собственность — мысль, превратившись в вещь. То же думает и Псевдо-Дионисий, называя ту область, где происходит такое превращение «мистическим богословием», или, поскольку Бог — Благо, благовестом, чтобы не сказать «благовещием», что по сути одно и то же.

В.В.Бибихин утверждает, что такие сходства мыслей через века никакое не заимствование, а интуиция философии как особого поступка. Тем более, что мы уже говорили о том, какие разные миры предстают при исключении Бога из логических просторов мысли, — достаточно нового аспекта, чтобы переиначился смысл, но сейчас речь о тех одновременных попытках мышления проникнуть и присвоить «спекулятивным схватыванием» тот край «некоести», «на кромке которого... держится»³² само выписывание вещи в мысли. И в этом смысле сравнение корректно. «Всякая философия... — пишет Нанси, — *заканчивает* (и заканчивается) тем, что мысль, которую вырабатывают о вещи, приписывают самой вещи»³³. Со ссылкой на Парацельса он говорит, что всякое знание и мудрость уже вписано в вещь, и знание человека — проникновение в это тайное тайных. Потому в философии, какой бы она ни была, всегда слишком много от Парацельса — алхимии, магии, гнозиса, мистики, «и это при том, что философия ссылается прежде всего на разум»³⁴.

Онтология, раскрываемая Нанси, это онтология, где «бытие сообщает логос, а не наоборот», где действуют «больше» Ансельма и «сверх» Псевдо-Дионисия. Это то бытие, о чем пытался некогда сказать Ансельм Кентерберийский и был не понят. Где вещь, только будучи выброшенной в мир, упавшей с такой высоты «оттуда», что кажется мертвой, хотя на пределе тамошнего и здешнего была не вещью, а туманностью, и выписавшей своим падением существование, «выставляет разум». Назвать такой разум свободным можно лишь в том смысле, в каком говорят о покойном как о том, кто освободился от вся-

³² Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 19.

³³ Там же. С. 13.

³⁴ Там же.

ких бремени. И лишь с этого момента можно говорить об исследовании вещи с точки зрения разных наук, т.е. говорить о дисциплинарности и междисциплинарности. Падение вещи основывает мир. Эта онтология мира-здесь, «так или иначе, феноменология»³⁵.

Я бы не стала делать этого уточнения — с ним выпадают из онтологии этика смены аспекта, сбережения и хранения предела, только и позволяющего вернуться домой, где находится самое близкое, — ссылающемуся на Хайдеггера Нанси трудно не знать его слов об этике как соблюдении места, где человек — у себя дома. Я бы остановилась на знаке той онтологии, где «падение совпадает со *здесь покоится* мира», где оно фактически попадает и впадает во фразу Витгенштейна «Мир есть то, что выпало». Тогда понятно, в каком смысле «это^{сть} выставляет себя конечной и бесконечно выставлена конечным»³⁶, а потому, и мир — не велика вещь, которую мы, однако, делаем мерой мира. Коль скоро речь идет о полумертвой вещи (ни жива, ни мертва), то мир представлен в виде мавзолея. Говоря иронически, нечего горло срывать, требуя сноса мавзолея, стоящего в центре столицы, ибо любая вещь хочет быть в центре внимания, тем более такая вещь как мир — мера всех вещей, вещь, потерявшая душу, т.е. вызывающая тошноту (см. Сартра).

Смысл размышлений Нанси о *сердце* вещей — в тоске по одушевленности, которая сродни утраченной *живой* религиозности, которая только и позволит от мира повернуться «к миру, к вещам, к некой вещи». Эта тоска сродни мечте В.В.Бибихина «в минуты благочиния и умиротворения... оставить Его как есть», но в конечном итоге все равно «решит то, что мы думаем и говорим повседневно»³⁷.

Всегда в любое время философия разыгрывает одну-единственную тему, и имя этой темы всякий раз заставляет мировую философию сделать троп-поворот, осуществить перескоки-трансценденции: вверх-вниз (Божественное величие-падение, вечность-время), вправо-влево (прошлое-будущее), но

³⁵ Нанси Ж.-Л. Сердце вещей. С. 16.

³⁶ Там же. С. 17.

³⁷ Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 363.

всюду встретить то, что называется — «вещь», обеспечивающая возможности таких поворотов. В свое время в книге «Верующий разум. Книга бытия и Салический закон» я писала о тропологии-крыше, или венце мироздания как символе этического держания мира, где «тем, что должно делать», сберегаются его границы — и в этом долг философии. Теперь я добавила бы, что она, эта тропология-поворотность означает границу и между концом чего-то одного и неведомым началом «некоести», уколлом в то, что мгновенно покажет размах вещей и вещи, если и не саму вещь, утопшей в *дословности*, а следовательно, находящейся в забвении, потому что нет еще слова о ней, а есть догадки, загадки, домыслы, помыслы, предрассудки, возможные, однако, как ни странно это звучит, для строгой мысли — без нее ни одну загадку не разгадать. Тема вещи возникла на очередном повороте, вовсе не случайно охарактеризованном через странное, вполне бытовое словечко «вещизм». Многие из нас погрязли в нем, одни полагая, что надо как-то выбираться, другие открыв в нем некоторые неведомые для себя философические повороты. Ибо оказалось, что те самые вещи, столы и стулья, сковородки, утюги убегали от Федоры вовсе не случайно: их приговаривали к этому философы начальных веков философии — Платон, к примеру, считавший этот мир иллюзией. Так чего же их мыть и блюсти в чистоте? В средние века так к миру вещей не относились, ибо они были созданы по Слову Творца, на них распространялась его трансцендентная сила. Но и тогда их нужно было держать в скромности и бедности, бичуя плоть, чтобы она не забывалась. И только мир науки вернул им привлекательность, показав, что они и есть истинное бытие. Здесь корень новой онтологии, и здесь проходит водораздел между философией и наукой. Наука потому и удерживает мир мысли, а философия все еще остается в значительной степени наукоучением, что они производят раскопки вещей среди вещей. «Чистая» философия обозначила предел между собой и наукой, и не исключено, что ее будущее будет востребовано именно онаученной вещностью, она ее взалкает, потому что сама вещь захочет вновь проникнуть в собственную суть. Сила наукоучения распространилась и на религию, которая, не забывая, что она — не философия, не ориентирована на исключительно ра-

циональное познание, ныне упорно твердит, что богатство — не плохо, если оно направлено на искоренение нужды, даже и не вспоминая о том, что богатый не обретет себе небесного царства. Не исключено, однако, что пастыри церкви в «сердце своем» помнят, что плоть — истинное чудо, а потому не исключено, что имение места захочет обрести местоимение, а потом и прямое имя или уйдет в молчание. Но в любом случае перед нами осуществляется диалог: предельное доведение философии востребовало и науку, и теологию, заставив встретиться разные времена вопреки всякой хронологии. Можно сказать, что даже пост-постмодернистская философия почувствовала необходимость в диалоге. В этом случае современность предстает как история-философии. Это ее кредо.

Содержание

Предисловие	3
ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО К ИММАНЕНТНОМУ. О ФИЛОСОФИИ В СССР ПОСЛЕ ОКТЯБРЯ	7
Тенденциозный «разгон»	7
Как понимался пролетариат	16
Пролетариат как средний класс	16
Пролетариат как носитель социалистического гуманизма	27
Косноязычие и идейное ликвидаторство как симулякры философии	33
Одно из решений этического вопроса	37
Спасительные оттепели: разногласье среди затишья	40
ГРАММАТИЧЕСКИЙ И ДИАЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ: РОЗЕНШТОК-ХЮССИ – БИБЛЕР	51
«Отвечаю, как бы я ни менялся»: грамматический метод	56
Культура как диалог культур. Диалогика	66
ЛИНА БОРИСОВНА ТУМАНОВА И ВЛАСТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ	82
Материалы к биографии	82
НЕБАКРАБ, ИЛИ НЕБЕСНЫЙ РАБИ	111
ДИСЦИПЛИНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ?	128
I. М.К.Петров versus Платон и Аристотель	128
Вещь – эйдос и категория:	
Платон и Аристотель. Идея вещи, или вещная идея	143
«Менон»: наведение на вещь	146
«Апология Сократа»: противостояние закона и философского призвания	149
Способ нахождения неведомого	152
Философский смысл ведения вещи: «Кратил»	155
Аристотель: начало как неопределенное	160
Ирония омонимии	166

II. Единство истории-философии	
как закон человеческого существования	169
Историцизм и философия	169
История как интерпретация и история	
как хранитель способов правильного существования	177
История-философии: закон начинания	183
а) Миф как история	185
б) Время истории-философии	186
в) Поэтика истории-философии	189
История и имя истории	193
Существование человека как закон истории-философии	
и философии-истории	196
АРОН ЯКОВЛЕВИЧ ГУРЕВИЧ И БЕЗМОЛВИЕ	199
ПРОЗРЕНИЯ ОДИНОЧКИ: БИБИХИН–ВИТГЕНШТЕЙН	225
ТОСКА ПО ДУШЕ: ВЫЗОВЫ Ж.-Д.НАНСИ	245
Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе	247
Имение места у Нанси	260

Научное издание

Неретина Светлана Сергеевна

Философские одиночества

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 30.04.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 17,00. Уч.-изд. л. 13,58. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
iph.ras.ru

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

1. *Абрамов М.А.* Два Адама: Классики политической мысли / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 195 с. – Библиогр. в примеч.: с. 185–194.
2. Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – 247 с.
3. Духовные основания деятельности / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. С.А.Никольский. – М.: ИФРАН, 2008. – 207 с.
4. *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2008. – 255 с.
5. *Михайлов И.А.* Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914–1939 гг. / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 207 с.
6. Познание, понимание, конструирование / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – 167 с.
7. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / РАН. Ин-т философии, РГГУ; Отв. ред. И.Т.Касавин и др. – М.: ИФРАН, 2008. – 279 с.
8. Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 3 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.В.Бычков, Н.Б.Маньковская. – М.: ИФ РАН, 2008. – 247 с.
9. Этическая мысль. Выпуск 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2008. – 263 с.

