

Е. В. БАКЕЕВА

**ИНКАРНАЦИЯ МЫСЛИ:
ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ
В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА
И М. К. МАМАРДАШВИЛИ**

Министерство образования и науки Российской Федерации

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина

Е. В. БАКЕЕВА

**ИНКАРНАЦИЯ МЫСЛИ:
ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ
В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА
И М. К. МАМАРДАШВИЛИ**

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2015

УДК 141.3
ББК ЮЗ(0)6
Б 192

Рецензенты:

С. А. Азаренко, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии (Уральский федеральный университет)
Е. В. Биричева, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии (Институт философии и права УрО РАН)

Бакеева, Е. В.

Б 192 Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили / Е. В. Бакеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 154 с.

ISBN 978-5-7996-1608-3

В монографии рассматривается вопрос о возможности мысли в онтологическом измерении. Исследование обращается к различным версиям осмысления данного вопроса, представленным в работах западных «постструктуралистов» (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез), а также в трудах М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили. Сопоставление разных позиций, их взаимное «проговаривание» осуществляется в свете концепта «инкарнация мысли» как смыслового центра «философии поступка» М. М. Бахтина и «онтологии сознания» М. К. Мамардашвили.

Книга предназначена для философов, культурологов, литературоведов, а также для всех, интересующихся современной экзистенциально-феноменологической проблематикой.

УДК 141.3
ББК ЮЗ(0)6

ISBN 978-5-7996-1608-3

© Бакеева Е. В., 2015

ВВЕДЕНИЕ

Постструктурализм, представленный прежде всего такими мыслителями последних десятилетий XX – начала XXI в., как М. Фуко, Ж. Лакан, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, нередко рассматривают как философскую манифестацию постмодернизма. Последний же – как многомерный культурный феномен – сегодня, в середине второго десятилетия нового века, постепенно перемещается на периферию внимания философов, культурологов, искусствоведов, социологов и других представителей социально-гуманитарного знания. С одной стороны, для многих поборников порядка (как бы он ни трактовался – как метафизический, социальный или природный) постмодернизм по-прежнему остается исключительно негативным феноменом, несущим разрушение и хаос, однако, к счастью, постепенно выходящим из моды, а значит, и не заслуживающим серьезного внимания. С другой стороны, заметно утихает и энтузиазм тех приверженцев тотальной свободы, которые связывали с утверждением идей и ценностей постмодернизма надежду на появление некоего нового «порядка», который не исключал, но, напротив, предполагал бы бесконечную вариативность выбора способов существования. В очередной раз неограниченные ожидания поверяются и корректируются самой жизнью, и всевозможные нормы и правила, многократно разоблаченные и деконструированные, продолжают как ни в чем не бывало определять мышление и поведение большинства людей.

Однако даже если рассматривать постмодернизм как переходный феномен, примету рубежа тысячелетий, постепенно исчезающую с горизонта современной культуры (тезис, с которым тоже согласятся далеко не все), то вопрос о *смысле* этого феномена все же остается актуальным. Эта актуальность еще более очевидна в том случае, если речь идет о постструктурализме как одном из наиболее ярких и последовательных выражений постмодернизма в современной философии. Констатация того обстоятельства, что стремление к релятивизации всего и вся, мода на философские разоблачения постепенно уходит наряду с прочими общекультурными проявлениями постмодернистских тенденций, не избавляет свидетелей этого процесса от необходимости ответить на вопрос: «что это было (да,

собственно, и продолжает быть)?». Вопреки тем, кто не рекомендует принимать опыты постструктуралистов всерьез (по той простой причине, что они и не были якобы рассчитаны на это, будучи «просто» игрой, или провокацией, или тем и другим одновременно), именно такое «принятие всерьез» и может, как представляется, обезвредить связанные с этим феноменом (мнимые или подлинные) разрушительные тенденции.

Речь идет, таким образом, о попытке понимания этого феномена, если рассматривать «понимание» как онтологическую категорию. В этом случае попытка понимания непременно предполагает вовлечение ведущих представителей постструктуралистской мысли в тот диалог о бытии («тяжбу о бытии», выражаясь словами А. В. Ахутина), который философия ведет на протяжении всей своей истории. Вовлечение, казалось бы, незаконное, учитывая то обстоятельство, что одна из основных интенций постструктурализма как раз и связана с разоблачением самого понятия *бытия* как ловушки «логоцентризма». Между тем предпринятый представителями данного направления поход против «логоцентризма» в конечном счете обесмысливает любые запреты, в том числе и запрет на то, чтобы трактовать этот поход как парадоксальный способ «оживления» Логоса и, соответственно, как очередную вариацию осмысления бытия. Следует добавить, что по этой же логике не может быть принят всерьез и протест против самого термина *постструктурализм*, исходящий от тех самых мыслителей, которых принято причислять к этому направлению. На некую иронию судьбы, связанную с иностранной рецепцией идей перечисленных выше (и ряда других) французских мыслителей, указывает, в частности, немецкий исследователь Й. Ангермюллер: «Того, что такие теоретики, как Мишель Фуко, Жак Деррида, Жиль Делез, Жак Лакан, Луи Альтюссер, Юлия Кристева или Ролан Барт, пользовались широким вниманием в поле структуралистских, фрейдистских и марксистских споров 60-х и 70-х гг. XX столетия, ведущихся во Франции, никто не оспаривает. Но почему, спрашивают во Франции, эти теоретики, которые, помимо того, что их теоретические проекты достигли зенита общественного интереса около 1970 г., имеют друг с другом мало общего, снабжаются

интернациональными наблюдателями странной приставкой “пост” и объединяются в движение под предводительством столь различных фигур, как Фуко и Деррида?»¹. Ирония судьбы, однако, заключается еще и в том, что именно эти мыслители внесли весьма существенный вклад в дело разоблачения самой фигуры автора или субъекта, которая обладает неоспоримым правом доступа к подлинному смыслу своего творчества. Эта критика «иллюзии субъектности» во многом легитимировала те попытки осмысления концепций этих авторов, которые не только «неправомерно» объединяют их в некое единое направление, но и могут интерпретировать их творчество в онтологическом ключе.

Книга, предлагаемая вниманию читателя, как раз и представляет собой попытку (разумеется, далеко не единственную) подобной интерпретации постструктурализма, точнее, наиболее ярких и глубоких его образцов, представленных в творчестве М. Фуко, Ж. Деррида и Ж. Делеза. Выбор данных фигур определялся не только личными предпочтениями автора, но и тем обстоятельством, что, на наш взгляд, именно в концепциях этих трех мыслителей с наибольшей отчетливостью, силой и убедительностью была сформулирована одна из основных идей постструктурализма – парадоксальное *утверждение невозможности мысли* (или, если угодно, отрицание ее возможности). Собственно, эта парадоксальная идея и есть то «ядро» постструктуралистского дискурса, по отношению к которому предпринимается наша попытка понимания. И коль скоро последняя предполагает разговор всерьез, мы сочли уместным начать его с формулирования «кантовского» вопроса: «как возможно осмысленное отрицание мысли (как того, что, обладая самодостаточностью и определенностью, так или иначе относится к *бытию*)?». При этом приметы современности, побуждающие к такому отрицанию, очевидны и вряд ли могут быть оспорены: так же, как и во второй половине прошлого века, ознаменованной призывом к борьбе с «логоцентризмом», и мысль, и связанное с ней слово все заметнее подвергаются девальвации, теряют значимость и вес, выступая ширмой враждебных Логосу сил.

¹ Angermüller J. Nach dem Strukturalismus: Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich. Bielefeld : transcript/PRO, 2007. S. 9.

Все обвинения и разоблачения, выдвинутые мыслителями-постструктуралистами в адрес «культуры подавления», основанной на власти «репрессивного разума», сохраняют свою актуальность. Однако парадоксальный жест, предполагающий эти обвинения, требует, в свою очередь (именно в случае «принятия всерьез»), парадоксального ответа: речь идет, по сути дела, об операции, противоположной деконструкции, «остранивающей» ту или иную метафизическую конструкцию с целью обнаружения в последней всевозможных лакун.

Онтологически ориентированная попытка понимания предполагает, напротив, своего рода *реконструкцию*, демонстрирующую осмысленность, а следовательно, и оправданность определенной концепции, даже тогда, когда речь идет, как в случае с постструктурализмом, о концепции «антиконцептуального» толка. Вместе с тем любой опыт подобного рода неизбежно сталкивается с существенной трудностью: смысловая реконструкция требует для своей реализации некоей «точки несомненности», в которой встречаются (или из которой исходят) и создатель реконструируемого феномена, и его истолкователь. Но как быть в том случае, когда сам феномен, подлежащий реконструкции (здесь – тезис о невозможности мысли как «ядро» постструктурализма) заключает в себе отрицание возможности существования такой точки? Очевидно, что разрешение этого парадокса оказывается тогда частью или аспектом реализации самой задачи осмысления. Иными словами, здесь открывается то обстоятельство, что решение этой задачи может быть только действием, предпринимаемым *на свой страх и риск*, соответственно – целостным и неделимым. Именно в силу своей целостности эта задача совпадает по своему «охвату» с задачей осмысления себя и мира во всей полноте, иначе говоря – с требованием осмысления-осуществления *бытия*. Это означает, что сама постановка вопроса о смысле постструктурализма как философского и общекультурного феномена возможна только в том случае, если задающийся этим вопросом (в данном случае – автор предлагаемой читателю книги) *уже* находится в ситуации «тяжбы о бытии», предполагающей необходимость осмысления всего, что сопутствует этой тяжбе в контексте современности.

Таким образом, речь идет о феноменологическом выявлении и осмыслении самой ситуации, в которой автор себя застает: в ходе рефлексивного движения к истокам вопроса о смысле постструктурализма обнаруживается, что первичным здесь является (собственно, так же, как и везде и всегда) именно вопрос о бытии, имеющий, однако, вполне конкретное наполнение. Именно в рамках данной ситуации, в контексте конкретизированного вопроса о бытии, задающийся этим вопросом и обнаруживает своих (отнюдь не возможных, а действительных) собеседников, тех, кто уже втянут в «онтологическую тяжбу», пусть даже путем отрицания ее осмысленности. В силу этого тот конкретный способ осуществления попытки осмысления центрального тезиса постструктурализма, который реализуется в данной книге, также не может быть обоснован сугубо теоретическим образом. Осмысление этого тезиса в контексте творчества двух замечательных отечественных мыслителей, М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили, есть, таким образом, реализация все той же фундаментальной задачи: как можно более полного прояснения той конкретной вариации вопроса о бытии, в рамках которой встреча этих авторов с мыслителями-постструктуралистами *уже состоялась*. Местом этой встречи как раз и выступает парадокс самообоснования мысли – во всей его неустранимости и неразрешимости. При том, что имена двух вышеупомянутых отечественных исследователей не так уж часто сегодня связывают друг с другом, представляется возможным выделить по меньшей мере один (исключительно важный) момент, в равной степени отличающий творчество М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили: редкое бесстрашие и последовательность мышления, свободного от каких бы то ни было метафизических догм и иллюзий «логоцентризма», соединенное с решительным утверждением мысли во всей ее полноте и самодостаточности – мысли не как возможной, но как *действительной*. Именно это обстоятельство позволяет трактовать онтологические концепции языка и мышления, предложенные М. М. Бахтиным и М. К. Мамардашвили, как своего рода «опережающий ответ» на те фундаментальные вопросы и трудности, которые выявляются и осмысляются в философии постструктурализма.

Таким образом, сформулированный выше вопрос («как возможно осмысленное отрицание мысли?») выступает в качестве «фона», на котором мы попытались развернуть виртуальный диалог М. М. Бахтина, М. К. Мамардашвили, М. Фуко, Ж. Деррида и Ж. Делеза. При этом, учитывая все сказанное выше, вопрос о возможности предполагает здесь отнюдь не теоретическое обоснование (понятно, что в таком случае мы можем говорить только о «рационально обоснованном» саморазрушении мысли), но апелляцию к тому, что – до и вне теории как описания и отражения «того, что есть». Именно то, *как* осуществляется это апеллирование, и различает, на наш взгляд, те вариации «неметафизической онтологии», которые представлены, с одной стороны, в концепциях М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили, а с другой – в творчестве ведущих представителей французского постструктурализма. Центральным моментом этого различия выступает *отношение к времени*. Отрицание или утверждение мысли не как возможной, но *действительной*, определяется в конечном счете различной «локализацией» субъекта, выносящего суждение: в одном случае он судит, будучи погруженным в поток времени, в другом же – будучи собранным на границе (или, точнее, в качестве границы) *времени и вечности*. Однако сам факт этой встречи (который, разумеется, не может быть верифицирован внешним образом, но выступает как аспект переживания все того же события-осмысления бытия) свидетельствует о том, что данное противопоставление не абсолютно. Альфой и омегой здесь оказывается именно сам *диалог о бытии* (точнее, его конкретная, характеризующая современность, вариация), в контексте которого противоположные позиции («мысль невозможна и не существует» и – «мысль невозможна, но существует») предполагают и проговаривают друг друга. Учитывая же событийный характер этого диалога, невозможность его перевода в плоскость общезначимого, позиция того, кто говорит *о диалоге как «тяжбе о бытии»*, также может быть только позицией участника. Последний, не будучи в состоянии претендовать на экстерриториальность, на занятие некоей метапозиции, должен признавать свою неизбежную ограниченность.

Таким образом, предпринятая в данной книге попытка разыграть или воспроизвести виртуальный диалог о бытии сама, в свою очередь, есть не что иное, как очередная реплика в этом диалоге. Соответственно, обращение к текстам других его участников не предполагает здесь всестороннего анализа их концепций, но также призвано в первую очередь феноменологически прояснить уже случившуюся встречу с ними. Именно поэтому наше обращение к текстам М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делеза, М. М. Бахтина, М. К. Мамардашвили предполагало прежде всего выявление и проговаривание тех моментов, которые имеют значение в контексте сформулированного выше вопроса: «как возможно осмысленное отрицание мысли?». В подобном случае неизбежны определенные огрубления и натяжки, «вольная» интерпретация текстов, рискованные (с точки зрения общепринятых историко-философских взглядов и мнений) суждения. Однако осознание и принятие этого обстоятельства отнюдь не призвано давать отпущение всех возможных теоретических «грехов», но, скорее, также должно служить делу прояснения той онтологической ситуации, в рамках которой вышеупомянутый вопрос оказывается и возможным, и неизбежным.

Характер этого прояснения – в силу всего вышесказанного – также не может быть сугубо теоретическим; само прояснение контекста вопроса о возможности осмысленного отрицания мысли оказывается путем к обретению мысли в ее *действительности*.

Таким образом, выражение, вынесенное в название книги – «инкарнация мысли» – можно трактовать по меньшей мере трояким образом: во-первых, речь идет о самой интуиции *воплощенной мысли*, которая, как представляется, в равной степени определяет философствование М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили; во-вторых, тот диалог о бытии, который здесь разыгрывается или воспроизводится, также оказывается способом воплощения мысли: последняя становится *инкарнированной* (М. Бахтин), только встречаясь с принципиально (событийно) иной мыслью; наконец, во-третьих, само предприятие, «следом» которого является текст данной книги, также можно трактовать как попытку воплощения мысли путем прояснения ее исходного парадокса. О том, насколько эту попытку можно считать удавшейся, судить читателю.

ГЛАВА 1

ОТКРЫТИЕ ПРЕДЕЛА РЕФЛЕКСИИ: ОПОЗДАНИЕ К НАЧАЛУ

1.1. Недостижимый исток

Начать мыслить невозможно уже в силу того, что мысли не от чего от-личить себя, от-толкнуться: одной из важнейших задач философии постструктурализма выступает именно разоблачение самой идеи образца, оригинала, в отношении к которому мысль только и обретает смысл и значение. Под вопросом оказывается исходный пункт мышления как такового, с непревзойденной лаконичностью сформулированный Парменидом:

Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления².

Постструктуралистская мысль строится как раз на принципиальном отказе от поисков того «сущего, о котором она высказана», или от поисков своих истоков, о чем со всей определенностью говорит М. Фуко, формулируя задачу своей «археологии знания»: «Речь идет о том, чтобы проанализировать историю в такой прерывности, которую не может в дальнейшем разрушить никакая телеология, установить ее в таком рассеивании, которое не может ограничить никакой предварительно заданный горизонт, оставить ей возможность разворачиваться в такой анонимности, которой никакое трансцендентальное установление не может навязать форму субъекта, открыть такую темпоральность, которая не допустит никакого возвращения к истокам. Речь идет о том, чтобы искоренить любой трансцендентальный нарциссизм; необходимо вырвать историю из дурной бесконечности обретения и потери истоков, где она томилась долгое время; показать, что история мысли не может играть роль разоблачителя того трансцендентального момента,

² Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов / изд. подгот. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. С. 291.

которым, несмотря на все попытки обнаружить его, не обладает ни механическая рациональность, – после Канта, ни математическая идеальность, – после Гуссерля, ни обозначения воспринимаемого мира, – после Мерло-Понти»³.

Этот решительный отказ от поиска истока отнюдь не свидетельствует, вопреки множеству инвектив в адрес «борцов с метафизикой», ни о капитуляции рации, ни о злонамеренной попытке разрушения оснований мышления. Речь идет о парадоксальном результате последовательно осуществленной стратегии самого рации, стратегии, связанной именно с поиском своего истока. Последний по определению есть нечто немислимое, и, взятый в своей самотождественности, может быть определен только как *ничто*. Этот, казалось бы, столь очевидный вывод становится возможным именно тогда, когда претензия мысли на то, чтобы включить в себя все существующее, в том числе и собственное начало, достигает максимума.

Нацеливая луч рефлексии непосредственно на себя, на собственное стремление, мысль со всей строгостью констатирует самоуничтожающийся характер этого стремления: обнаружить то, что мыслью не является. Это, в свою очередь, требует следующего непреложного вывода: мыслью не является только само «не...», иными словами, – то, что разрушает всякое тождество. Именно поэтому платонизм, как образец наиболее последовательного утверждения самотождественности бытия, и олицетворяет собой ту метафизику, которая должна быть разоблачена и преодолена самой (теперь уже трезвой, отдающей себе отчет в собственной парадоксальной «природе») мыслью. На эту наивность платонизма указывает, в частности, Ж. Делез в «Различии и повторении»: «...платонизм в целом подчинен идее необходимости различения “самой вещи” и симулякров. Вместо того чтобы мыслить различие в нем самом, он сразу относит его к обоснованию, подчиняет одинаковому и вводит опосредование в мифической форме. Опровергнуть платонизм означает следующее: отвергнуть примат оригинала над копией, образца – над образом. Восславить царство симулякров и отражений»⁴.

³ Фуко М. Археология знания. Киев : Ника-центр, 1996. С. 199.

⁴ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 90.

Таким образом, «отвергнуть примат оригинала над копией» необходимо во имя самой мысли, мыслящей саму себя без отсылок к каким-либо «до-...» или «внемысленным» сущностям, мыслящей себя в своем собственном действии. Симулякр и есть это действие, возвращающее мысль к себе во всей ее (не)самотождественности: «Все стало симулякром. Но под симулякром мы должны иметь в виду не простую имитацию, а, скорее, действие, в силу которого сама идея образца или особой позиции опровергается, отвергается. Симулякр – инстанция, включающая в себя различие как (по меньшей мере) различие двух расходящихся рядов, которыми он играет, устранив любое подобие, чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала или копии»⁵.

Это действие, таким образом, обнаруживает и утверждает иллюзорный характер самой идеи образца. Последняя выступает в роли неустранимого (естественными средствами) мифа, который обеспечивает саму работу мышления – как основы рационального отношения к миру. Вся история человеческой культуры в конечном счете оказывается обязанной этому мифу своим существованием, на что и указывает Ж. Деррида: «Как только встает вопрос об истоках фонетического письма, его истории и судьбе, мы замечаем, что этот процесс совпадает с развитием науки, религии, политики, экономики, техники, права, искусства <...> Это сплетение, соучастие всех (перво)-начал можно назвать прото-письмом. В нем растворяется миф о простоте (перво)-начала. Этот миф связан с самим понятием (перво)начала – с повествованием о (перво)начале, с мифом о (перво)начале, а не только с первобытными мифами»⁶. Отношение «фонетического письма» (и, соответственно, речи) и прото-письма в «грамматологии» Ж. Деррида – это, собственно, отношение мысли, уже отделившей себя от (несуществующего) истока и – того немыслимого и несуществующего, «что» и называет себя истоком в рамках неизбежного мифа о первоначале.

Это «ничто» или, точнее, «ничто», выступает оборотной стороной одного из основных тезисов постклассической философии

⁵ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 93.

⁶ Деррида Ж. О грамматологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 231.

фии: «мысль – то, что всегда уже началось». Как бы далеко мы ни ушли в поисках истока мысли, мы обнаружим там либо уже начавшуюся мысль, либо немислимый хаос, не поддающийся никакому рациональному освоению.

Первое не оставляет никакой надежды на преодоление вторичности мысли: исходный момент стирается самим движением мысли, предъявляющим только свой собственный промежуточный «результат», никоим образом не отсылающий к тому, «о чем» эта мысль: «Никогда не существовало никакого “восприятия”, а “презентация” – это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному значению или к своей смерти. <...> Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не *охватывается*, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями или презентациями⁷. Этот пассаж Ж. Деррида адресован, конечно, не только Гуссерлю. Речь идет о разоблачении любых попыток выйти за рамки содержательного мышления (мышления «о чем-то», где «что-то» как раз и дается посредством презентации) силами самого этого мышления.

Единственным выходом из этого круга может быть только признание невозможности этого выхода и последовательный разбор («деконструкция») тех построений мысли, которые ни на чем не держатся. Иными словами – выход к тому немислимому хаосу, в котором мысль и рождается. Точнее говоря, выход к той границе («хаоса» и «космоса»), на которой и балансирует мысль, трезво осознающая свою безосновность. Если отвлечься от словесных различий, эта идея необходимости разбора конструкций Логоса выступает сквозным мотивом постструктурализма. У М. Фуко – это тезис о необходимости «охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью. *Cogito* в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль может обретаться одновременно вдали

⁷ Деррида Ж. Голос и феномен. СПб. : Алетея, 1999. С. 136.

и близ себя, как может она *быть* под видом невысказанного. Современное *cogito* приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»⁸. Парадоксальным образом строгое следование главной интенции мысли – охватить собой *все* – оказывается связанным с необходимостью насильственного прерывания этого движения охвата, с необходимостью саморазрушения мысли, именно для того, чтобы встретиться с собственным началом. Это начало, таким образом, есть что-то *враждебное* по отношению к мысли, на что и указывает со всей определенностью Ж. Делез: «В мысли первичны взлом, насилие, враг, ничто не предполагает философию, все идет от мизософии. Для обоснования относительной необходимости мыслимого не будем полагаться на мышление, возможность встречи с тем, что принуждает мыслить, поднимая и выпрямляя абсолютную необходимость акта мышления, страсти к мышлению. Условия подлинной критики и подлинного творчества одинаковы: разрушение образа мышления – как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении.

В мире есть нечто, заставляющее мыслить. Это нечто – объект основополагающей *встречи*, а не узнавания. <...> в своем первичном качестве, независимо от тональности, *оно может быть лишь почувствовано* (выделено мной. – Е. Б.). Именно в этом смысле оно противоположно узнаванию»⁹. Иными словами, то, благодаря чему начинается мысль, не может быть узнано самой мыслью, коль скоро все, что она может узнать, есть всегда и неизбежно нечто вторичное, некое представление о том, что «есть». Таким образом, встреча со своим началом (которая продолжает оставаться «на повестке дня», коль скоро интенция охвата «всего» сохраняется) может произойти только на границе мысли и не-мысли, или бессмыслицы, на границе разума и неразумия (точнее, безумия). Именно на этой границе локализует Ж. Деррида позицию М. Фуко, пытающегося создать «Историю безумия»: «Это точка, в которой

⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 345.

⁹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 175.

коренится проект: мыслить тотальность, избегая ее. Избегая, то есть превосходя, что по отношению к сущему возможно лишь при выходе к бесконечному или к ничто: даже если все то, что я мыслю, затронута безумием или ложью, даже если весь мир в целом не существует, даже если бессмыслица захватила весь этот мир целиком, включая и содержание моей мысли, я мыслю, я существую, пока я мыслю. Даже если *на деле* у меня и нет доступа к этой тотальности, если я не могу ни понять, ни охватить ее, я формулирую проект, смысл которого определим лишь с точки зрения некоего предпонимания бесконечной и неограниченной тотальности. Вот почему в этом превосхождении возможного, права и смысла реального, фактического и сущего этот проект безумен, он признает безумие как свою свободу и свою возможность»¹⁰.

Это признание безумия как своей (не случайной, но необходимой) возможности требует, в свою очередь, и другого признания: не может начаться не только то, «о чем» мысль, но и тот, «кто» мыслит: определенность субъекта мысли, его отличие от всего остального также тонут в неразличимости истоков. В этом отношении философия постструктурализма наследует Ф. Ницше с его вопросом: «Кто здесь задает вопросы?» и, соответственно, с разоблачением этого «кто». Там, где я решаюсь на бросок к невысказанному «условию» мысли, осуществляю тот «взлом», о котором пишет Ж. Делез, или «разрыв в тексте», который утверждает (вопреки своему собственному утверждению тотальности текста) Ж. Деррида, я неизбежно открываюсь той стихии, которая растворяет в себе само это «я». Тот, *кто* мыслит, так же вторичен, как и то, «о чем» мыслят. Этот «кто» – не более чем промежуточный результат случайных и невысказанных обстоятельств, тот, кто должен разоблачить самого себя именно для того, чтобы остаться верным себе – как «современному cogito» (М. Фуко). Именно поэтому утверждение бессубъектного характера мышления, наряду с разоблачением идеи образца или оригинала – ведущий мотив постструктуралистской философии.

¹⁰ Деррида Ж. Когито и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. С. 89.

Именно строгое и бескомпромиссное следование основной интенции *cogito* неизбежно приводит к открытию его зависимости от того, что не только им не является, но и не поддается никакой концептуализации, всегда ускользает от света рефлексии. Человек как мыслящий субъект вынужден признать свое «темное» происхождение: «Первоначальное в человеке не способно ни свестись к некой предельной точке тождества, реальной или потенциальной, ни даже указать на нее, неспособно выявить в Тождественном тот момент, когда отщепление Иного еще не произошло. Оно с самого начала сочленяет человека с чем-то отличным от него самого, оно вводит в человеческий опыт возникшие раньше него содержания и формы, над которыми он не властен, оно связывает человека с разнообразными, взаимопересекающимися, порой несводимыми друг к другу временными последовательностями, рассеивает его во времени и вместе с тем водружает в самое средоточие вещей. Как ни парадоксально, первоначальное в человеке не возвещает ни о времени его рождения, ни о древнейшем ядре его опыта – оно связывает человека с тем, что существует в ином времени, нежели он сам, оно пробуждает в нем все то, что ему не современно, оно беспрестанно и каждый раз с новой силой указывает на то, что вещи много старше его, а потому, раз человеческий опыт всецело создан и ограничен вещами, определить его первоначало невозможно»¹¹.

Таким образом, важнейшей задачей *cogito* становится разоблачение самой формы «я мыслю» как необходимой, но все же иллюзии, создаваемой работой машины мышления. Эта иллюзия выступает результатом того же самого движения мысли, которое порождает убеждение в существовании самотождественного Образа: последний может быть распознан, скопирован, отражен только тем, кто также обладает самотождественностью. Иными словами, моя устойчивость в качестве субъекта мысли порождается в ходе того движения, истоки которого мне не ясны, не зависят от меня и всегда меня опережают.

¹¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 352.

Эта «темнота» истоков, в свою очередь, проявляется двояко: во-первых, как невозможность проследить причины и условия конституирования меня как мыслящего и, соответственно, говорящего, и, во-вторых, как невозможность *собственной речи* – в силу того, что мне всегда уже даны формы, в которых мысль высказывается. В эссе, посвященном творчеству А. Арто, Ж. Деррида осмысляет идею Арто о «похищении слова» именно в контексте тезиса о неустранимой вторичности субъекта: «С момента, с которого я начинаю говорить, слова, которые я нашел, будучи именно словами, мне уже не принадлежат, изначально *повторяясь...*»¹². Это «изначальное повторение», собственно, и ставит под вопрос мое право на то, чтобы быть субъектом мысли и речи: «Итак, отныне тот, кого называют говорящим субъектом, не будет больше тем, кто говорит или, по крайней мере, тем единственным, кто говорит. Он оказывается чем-то неизбежно вторичным, поскольку начало всегда уже скрадено в том организованном поле слова, в котором он тщетно ищет свое всегда отсутствующее место. Это организованное поле – не просто то, что могли бы описать некоторые теории психического или лингвистического факта. В первую очередь оно оказывается, если отвлечься от дополнительных значений этого выражения, культурным полем, в котором я должен черпать мои слова и мой синтаксис, историческим полем, оказавшись в котором, я должен читать по писаному. Структура кражи уже устанавливает, устанавливая себя, отношение слова к языку»¹³.

«Кража», таким образом, неизбежна здесь и потому, что *нечто* («культурное» или «историческое» поле) всегда меня опережает (а значит, говорю не «я»), и потому, что украденное невозможно вернуть «владельцу» – за неимением такового. Иными словами, это исходное (для меня) *нечто* сливается с темнотой *ничто*. Я застаю себя всегда уже мыслящим и говорящим, но легитимность этого мышления и говорения оказывается под вопросом именно в силу того, что мысль и речь пытаются обратиться к своему истоку без

¹² Деррида Ж. Вкрадчивое слово // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. С. 287.

¹³ Там же. С. 287–288.

оглядки на связанные с этим обращением опасности. Открытие темноты этого истока – принципиальной, неустраимой, – оказывается одновременно открытием необходимости «самоубийства» того, кто приписывал мысль себе. Разумеется, речь идет о теоретическом самоубийстве, иными словами, об утверждении невозможности помыслить субъект как «мыслящую субстанцию». Последняя десубстанциализируется, обнаруживает свою алогичную «природу» в тот самый момент, когда оказывается своим собственным «объектом».

Чем последовательнее осуществляется требование саморефлексии мысли, тем более очевидной оказывается саморазрушительный характер этого настоящего желания контроля над собственным началом, или, по выражению Ж. Делеза, «бессонницы мысли»: «...неизвестно, только ли сон Разума порождает чудовищ. Делает это и бодрствование, бессонница мысли, поскольку мысль – это тот момент, когда определение обретает единство благодаря односторонней и точной связи с неопределенным. Мысль “проводит” различие, но различие – это чудовище. Не следует удивляться тому, что различие представляется проклятым, что оно – ошибка или грех, образ Зла, требующий искупления. Нет другого греха, кроме извлечения содержания и рассеивания формы»¹⁴. Последнее замечание исключительно важно: оно указывает на отношения дополнительности между формой и содержанием мысли как таковой, что, собственно, и уничтожает всякую надежду на возможность содержательного ответа на ницшевский вопрос: «Кто задает вопросы?».

Извлечение содержания неизбежно сопровождается рассеиванием формы. В контексте вопроса о начале (основании) самой формы субъектности это означает требование отрицания содержания: подобно тому, как началом того, «о чем» мысль, т. е. ее объекта, выступает само «не...», это же (хотя и всегда иное, коль скоро речь идет о различии) «не...» является и инстанцией мысли, тем, «кто» мыслит.

Итак, постструктуралистская философия последовательно и убедительно дискредитирует начало как оригинал по отношению

¹⁴ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 46.

к копии (Трансцендентальное означаемое), начало как «момент отделения» мысли от того, что мыслится, и начало как субстанцию (мыслящий субъект). Эта дискредитация нередко рассматривается в качестве «приметы современности», обладающей некоей принципиальной (хотя и оцениваемой по-разному) новизной.

1.2. Начало как акт смирения

Обратимся, однако, к ранним работам М. М. Бахтина, в которых положения, программные для его концепции, проговариваются наиболее отчетливым образом. В тексте, названном издателями «К философии поступка», один из основных тезисов – утверждение непреодолимого разрыва между «теоретическим миром» (иными словами, всей областью объективированной мысли) и тем, что Бахтин называет «единственной единственностью события бытия». Рискнем утверждать, что этот тезис выступает своего рода «изнанкой» того разоблачения Трансцендентального означаемого, которое предпринимает постструктуралистская мысль. «Изнанкой» в том смысле, что утверждение разрыва осуществляется Бахтиным, так сказать, с противоположной стороны пропасти, а именно со стороны того, что на языке теории можно определить только как «не...». Именно оттуда, из этой немислимой, неопределимой «точки» Бахтин дает оценку современной ему теоретической философской мысли: «Наблюдается своеобразное улегчение самого термина “бытие”, “действительность”. Классический кантовский пример против онтологического доказательства <...>, что сто талеров действительных не равны ста талерам только мыслимым, перестал быть убедительным; действительно, исторически единожды наличное в определенной мной единственным образом действительности несравненно тяжелее, но взвешенное на теоретических весах, хотя бы и с прибавлением теоретического констатирования его эмпирической наличности, в отвлечении от его исторически ценностной действительности, едва ли окажется тяжелее только мыслимого. Единственное исторически действительное бытие больше и тяжелее единого бытия теоретической

науки, но эту разницу в весе, очевидную для живого переживающего сознания, нельзя определить в теоретических категориях (выделено мной. – Е. Б.)»¹⁵. Иными словами, находясь в рамках «бытия теоретической науки», я неизбежно остаюсь в мире копий, ничем не отличающихся от «оригинала», о котором, соответственно, нет никакой возможности мыслить и говорить. Более того, мир копий оказывается чем-то враждебным всякой «действительности», и, таким образом, само стремление к теоретическому обоснованию начала мысли неизбежно помещает меня в стихию, безумную именно своей автоматической рациональностью: «Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и единственной конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны. Оторвав содержательно-смысловую сторону познания от исторического акта его осуществления, мы только путем скачка можем из него выйти в долженствование, искать действительный познавательный акт-поступок в оторванном от него смысловом содержании – то же самое, что поднять самого себя за волосы. Оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность, по которой он и развивается как бы самопроизвольно. Поскольку мы вошли в него, т. е. совершили акт отвлечения, мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем – как индивидуально ответственно активных»¹⁶.

Эта «безвыходность» теоретического познания и связана, собственно, с тем, что проговаривается в текстах представителей постструктурализма: мысль *всегда уже началась*, последовательное стремление помыслить начало (вход) открывает мне только мою запертость в мире мысли. «Скачок» же, посредством которого я могу «выйти в долженствование», т. е. прорваться к действительности, нащупать почву под ногами, – и есть та форма, которая предшествует всякому «смысловому содержанию», (всякий раз)

¹⁵ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 16.

¹⁶ Там же. С. 15.

впервые делая его смысловым. Только тогда, когда скачок *уже совершен*, можно констатировать «безвыходность» теоретического сознания. Та пропасть, которую скачок преодолевает, – и есть, собственно, непрозрачная стихия того, что «заставляет мыслить» (Ж. Делез). Именно поэтому «нет другого греха, кроме извлечения содержания и рассеивания формы». Пытаясь извлечь содержание с целью обосновать (теоретически) собственную мысль, я тем самым выбиваю у себя почву из-под ног, впрочем, очень странную почву, рождающуюся только в самом скачке отказа от всякой обеспеченной, надежной почвы.

Этот отказ как раз и связан с утверждением безнадежности любой попытки *начать в теории, отыскать теоретическую точку опоры*: «Мир смыслового содержания бесконечен и себе довлеет, его в себе значимость делает меня ненужным, мой поступок для него случаен. Это область бесконечных вопросов, где возможен и вопрос о том, кто мой ближний. Здесь нельзя начать, всякое начало будет случайно, оно потонет в море смысла. Он не имеет центра, он не дает принципа для выбора: все, что есть, могло бы и не быть, могло бы быть иным, если оно просто мыслимо, как содержательно-смысловая определенность. С точки зрения смысла возможны лишь *бесконечность оценки и абсолютная неуспокоенность* (выделено мной. – Е. Б.)»¹⁷.

Иными словами, находясь внутри теоретического мира, я захожусь под властью невыполнимого желания *знать все*, владеть всем и, собственно, само это желание открывается мне как единственная неопровержимая реальность. Открывая в себе эту «абсолютную неуспокоенность», я, по сути, открываю в качестве основы своего желания знать ницшевскую волю к власти: «Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаемый на основании его “познавательного характера”, и был бы именно “волей к власти”, и ничем иным»¹⁸.

¹⁷ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 43.

¹⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Избранные произведения. Кн. 2. М. : Сирин, 1990. С. 185.

«Абсолютная неуспокоенность», выступающая в качестве «внутреннего коррелята» по отношению к ницшевской «воле к власти», означает тем самым и отказ от какой бы то ни было субъектности: невозможно утверждать не только то, что «я мыслю», но и то, что мысль вообще можно приписать кому-либо или чему-либо. Обнаруживая в качестве истока мысли «волю к власти», я, по сути, вынужден отказаться от самого понятия истока. «Воля к власти» открывается здесь как «нечто» не актуально, а потенциально бесконечное, «нечто», лишенное начала и конца. Иными словами, утверждая «волю к власти» как то единственное, что обнаруживается «внутри» теоретического мышления (того, что Ницше называет «миром, обозначаемым на основании его “познавательного характера”»), я действительно должен утверждать принципиально бессубъектный характер мысли. Примечательно, что и это утверждение об «отсутствующем субъекте» осуществляется М. М. Бахтиным так же, как и утверждение о непреодолимой вторичности теоретического (содержательно определенного) мышления, уже не «изнутри» теоретического разума, а с сугубо практической позиции.

Иными словами, сравнивая тезисы о бессубъектности мысли, формулируемые Ф. Ницше и его современными последователями, с положениями М. М. Бахтина, можно утверждать, что основное, принципиальное отличие здесь определяется разницей в расстановке акцентов; в первом случае утверждается: «меня нет», во втором же – «меня нет»: «Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении. Значимое теоретически суждение во всех своих моментах непроницаемо для моей индивидуально-ответственной активности»¹⁹. Очевидно, что в этом утверждении мы имеем дело не с попыткой «отменить себя», но, напротив, с открытием «я» своей независимости от (своей же) теоретической невозможности: «Теоретический мир получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, “как если бы меня не было”, и это понятие бытия, для которого безразличен централь-

¹⁹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 13.

ный для меня факт моей единственной действительной приобщенности к бытию (и я есмь), и принципиально не может ничего прибавить и убавить в нем, в своем смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет, не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, *не в нем я живу*, если бы оно было единственным, меня бы не было»²⁰.

Но этот отвлеченный теоретический мир, или мир бессубъектного мышления, включает в себя и общий язык, так сказать, «надводную часть» языкового «айсберга», или язык как совокупность общих значений. Вспомним, что утверждение бессубъектности мысли оказывается у Ж. Деррида связанным с темой «украденного слова». Коль скоро мыслит и говорит «никто», нет какого-либо аутентичного смысла и значения слова, и то, и другое всегда уже деформировано тем самым «движением без цели смысла», «в» котором и оформляется мысль. Неудивительно поэтому, что утверждение несуществования «я» как субъекта в мире общей или «ничьей» мысли у М. М. Бахтина также сопровождается обращением к проблеме «общего слова». Эта тема оказывается сквозной для всего творчества мыслителя. В цитированной работе «К философии поступка» она раскрывается как тема «живого слова» в противовес «теоретической транскрипции»: «... живое слово, полное слово не знает сплошь данного предмета, уже тем, что я заговорил о нем, я стал к нему в некоторое не индифферентное, а заинтересованно-действенное отношение, поэтому-то слово не только обозначает предмет как некоторую наличность, но своей интонацией (действительно произнесенное слово не может не интонировать, интонация вытекает из самого факта его произнесения) выражает и мое ценностное отношение к предмету, желательное и нежелательное в нем и этим приводит его в движение по направлению заданности его, делает моментом живой событийности»²¹. И напротив: будучи извлеченным из этой «живой событийности», слово

²⁰ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 17.

²¹ Там же. С. 35.

(любое!) автоматически оказывается обесмысленным, мертвым или – чужим. «Язык вообще» всегда есть нечто чужое для меня. Спустя более чем четыре десятилетия после «К философии поступка», в начале 70-х гг., М. М. Бахтин пишет в своих заметках: «Под чужим словом (высказыванием, речевым произведением) я понимаю всякое слово всякого другого человека, сказанное или написанное на своем (то есть на моем родном) или на любом другом языке, то есть всякое *не мое* слово. В этом смысле все слова (высказывания), речевые и литературные произведения, кроме моих собственных слов, являются чужим словом. *Я живу в мире чужих слов* (выделено мной. – Е. Б.)»²².

Что же делает чужое слово моим? Этот вопрос, собственно, представляет собой вариацию вопроса о том, как возможно вырваться из сугубо теоретического мира, из «движения без цели и смысла», из дурной бесконечности «бесконечных оценок и абсолютной неуспокоенности». Иными словами, это вопрос о самой возможности скачка в «единственную единственность события бытия». Разумеется, будучи сформулированным в рамках теоретического мира, этот вопрос лишен всякого смысла, точнее, необходимость этого вопроса «отменяется» заранее имеющимся ответом: *скачок невозможен*. Осуществленный скачок, иначе говоря – обретение позиции «по ту сторону» пропасти между теоретическим миром и «событием бытия» также, казалось бы, делает этот вопрос чем-то излишним. Однако, даже внутри «живой событийности», я могу (и должен!) задаться вопросом: в чем же заключается принципиальное отличие этой «единственной» жизни от неживого теоретического мира?

Парадоксальность ситуации заключается здесь в том, что это отличие должно быть выражено теми же чужими словами, которые «заперты» в теоретическом мире, по той простой причине, что иных слов не существует. В силу этого ответ на вопрос также может быть только парадоксальным: слово становится *моим* только в акте признания-принятия этого слова (оставшегося неизменным

²² Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 годов // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 367.

с точки зрения «содержательно-смысловой») *в качестве моего*. В этом акте рождаются и мое слово, и я сам, как мыслящий и говорящий субъект. Сам же этот акт остается «невидимым» для теоретического взгляда, иными словами, он может быть описан только негативным образом, в отталкивании от того содержания, которое он наделяет смыслом («оживляет»).

Для того чтобы обрести смысл (т. е. быть включенным в живое «событие бытия», а значит, обрести практическую силу, обязать меня к чему-либо), любое теоретическое положение, не меняя своего содержания, должно быть «освящено» жестом принятия: «Долженствование возникает лишь в соотношении истины (в себе значимой) с нашим действительным актом познания, и этот момент отнесенности есть исторически единственный момент, всегда индивидуальный поступок, *совершенно не задевающий объективной теоретической значимости суждения* (выделено мной. – Е. Б.), – поступок, оцениваемый и вменяемый в едином контексте единственной действительной жизни субъекта. Для долженствования недостаточно одной истинности, но и ответный акт субъекта, изнутри его исходящий, акт признания в истинности долженствования, и этот акт совершенно не проникает в теоретический состав и значимость суждения»²³. Сам же этот жест принятия осуществляется *без всяких оснований*, во всяком случае оснований теоретических. Означает ли это, что мы остаемся здесь в рамках концепции бессубъектного мышления, предполагающей случайность всего того, что «я» в тот или иной момент говорю, а в конечном счете – иллюзорный характер самого «я»?

И здесь мы можем, наконец, определить то «место», «из» которого говорит Бахтин: это «место» – на границе (мыслимого и немислимого, сказанного и несказанного, содержания и формы), однако, в отличие от утверждения бессубъектности мысли, осуществляемого постструктурализмом с этой же границы, в фокусе внимания говорящего здесь оказывается *не содержание, а именно*

²³ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 13–14.

форма мысли и, соответственно, мыслящего субъекта. Казалось бы, эта сосредоточенность на форме мысли свидетельствует о том, что мыслящий не выходит здесь за пределы метафизики, коль скоро любая попытка «преодоления» последней предполагает принятие тезиса о «первичности» различия, которое, если вспомнить вышеупомянутые слова Ж. Делеза, не может быть чем-то иным, кроме как «чудовищем», чем-то невысказанным. Иначе говоря, заключая метафизику в скобки, необходимо признать именно различие в качестве формы мысли и, соответственно, невысказанность самой этой формы.

Между тем более внимательное вслушивание в то, что говорит Бахтин, обнаруживает принципиальное отличие этой речи от любой «метафизической» попытки заключить форму мысли как таковой в очередные теоретические рамки. В текстах М. М. Бахтина (и прежде всего – в обсуждаемом фрагменте «К философии поступка») различие не описывается, не концептуализируется, – оно *проводится*. Если воспользоваться лексикой самой постструктуралистской философии, «трещина» или «разрыв» проходят через сам текст, оказывающийся тем самым не *описанием* события мысли, но – *записью* события мысли, совпадающей с самим событием. Совпадающей ровно постольку, поскольку сам смысл того, *что* говорится, ухватывается только «изнутри» осуществляющегося здесь и сейчас события. Разрыв в мысли осуществляется и утверждается здесь (как минимум) в двух смыслах: во-первых, это разрыв между содержанием и актом (формой) проговариваемого; во-вторых, это разрыв между мной, говорящим здесь и сейчас (и, собственно, рождающимся в акте этого говорения), и всеми остальными, к которым обращена моя речь.

Эта пропасть между мной и другими не может быть преодолена с одной стороны: обнаруживая бессмысленность теоретического мира, отрываясь от него и вновь приобщаясь к нему актом включения его в «единственную единственность события бытия», я преодолеваю этот разрыв между мной и другими, но и другие не могут приблизиться ко мне иначе, как осуществляя этот разрыв в «исторической единственности» своего поступка и преодолевая

его (разрыв) актом принятия индифферентного «общего» содержания в эту «единственность». Поэтому то, что, на первый взгляд, имеет вид общего закона, описывающего момент *начала мысли*: «Нужно приобщить теорию не теоретическим построениям и не помысленной[?] жизни, а действительно свершающемуся нравственному событию-бытию – практическому разуму, и это ответственно делается каждым познающим, поскольку он принимает на себя ответственность за каждый целокупный акт своего познания, т. е. поскольку познавательный акт как мой поступок включается со всем своим содержанием в единство моей ответственности, в котором и которым я действительно живу-свершаю»²⁴, выступает, скорее, в качестве обращения или призыва – к себе и другому. В отличие от теоретического закона, призыв необобщаем, он обретает смысл только в том случае, если направлен от одной «единственности» к другой.

Именно «безвыходность» ситуации, в которой я себя впервые застаю и в которой я рождаюсь в качестве субъекта мысли и бытия, одновременно и отделяет меня от мира, и соединяет меня с ним: «В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия – нудительно-обязательна. Этот факт *моего не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного должествования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается. Простое познание его есть низведение его на низшую эмоционально-волевою степень возможности. Познавая его, я его обобщаю: всякий находится на единственном и неповторимом месте, всякое бытие единственно»²⁵.

²⁴ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 19–20.

²⁵ Там же. С. 41.

Итак, я утверждаю (в содержательном смысле) не все, что угодно, но – только то, что обнаруживаю в качестве задачи своего «единственного бытия», иными словами, *то, что я не могу доказать (обосновать теоретически) и от чего не могу отказаться*. Утверждение осуществляется только на границе «теоретического мира», который весь, целиком, подвергается отрицанию. Отсюда понятно, почему речь должна идти о «не-алиби в бытии»: утверждение моей «единственности» (как форма моего бытия) и утверждение содержания (задачи) этой «единственности» есть не что иное, как акт принятия на себя абсолютной ответственности (ее попросту не с кем и не с чем разделить за пределами «теоретического мира») и, соответственно, абсолютной вины. Последнее оказывается неизбежным именно в силу теоретической «необеспеченности» (а значит, неминуемой неполноты) того, что мной утверждается. Акт принятия на себя вины и ответственности и есть, собственно, *акт воплощения мысли*, ее подлинное начало, позволяющее принимать ее всерьез. Теоретическая «невидимость» самого этого акта связана с тем, что он опережает любое содержание, которое этим действием утверждается: парадокс заключается в том, что я *сначала* нечто принимаю в акте утверждения своей «единственности», и только затем могу осмыслить и проговорить то, *что* утверждается. Содержание становится «видимым» только внутри формы: «Поступок не со стороны своего содержания, а в самом своем свершении как-то знает, как-то имеет единое и единственное бытие жизни, ориентируется в нем, причем весь – и в своей содержательной стороне, и в своей действительной единственной фактичности; внутри поступок видит уже не только единый, но и единственный конкретный контекст, последний контекст, куда относит и *свой смысл*, и *свой факт*, где он пытается ответственно осуществить единственную правду и факта и смысла в их единстве конкретном. Для этого, конечно, необходимо взять поступок не как факт, извне созерцаемый или теоретически мыслимый, а внутри, в его ответственности»²⁶.

²⁶ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 32.

Различие предстает здесь прежде всего как несовместимость этих двух «изнутри»: изнутри «теоретического мира» нет выхода в пространство ответственного поступка, изнутри «единственной единственности» поступка нет выхода к общему, теоретически выраженному содержанию. Но именно это различие парадоксальным образом и обеспечивает мне (как субъекту мысли) возможность *быть* – возможность, открывающуюся только в действительности поступка. Переход от «пассивных волоконцев» мысли (М. Фуко) к подлинно *моей* мысли не запрограммирован, он может и не состояться, но именно это обстоятельство и открывает тот зазор (различие), в котором я воплощаюсь: «Конечно, этот факт может дать трещину, может быть обеднен; можно игнорировать активность и жить одной пассивностью, можно пытаться доказать свое алиби в бытии, можно быть самозванцем. Можно отказаться от своей *долженствующей единственности*. Ответственный поступок и есть поступок на основе признания *долженствующей единственности*. <...> Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию – значит войти в бытие именно там, где *оно не равно себе самому* (выделено мной. – Е. Б.) – войти в событие бытия»²⁷.

Таким образом, воплотиться («утвердить факт своей незаменимой причастности бытию») возможно только в акте отказа от всяких гарантий в виде «равного себе бытия», или того «Трансцендентального означаемого», которое развенчивается философией постструктурализма. Именно воплощение мысли выступает тем единственным условием, при котором обретает смысл сама эта проблематизация начала, осуществляемая в философии последних десятилетий XX – начала XXI в. В противном случае я оказываюсь во владениях того самого «интертекста», который лишен начала и конца и по отношению к которому я могу быть лишь случайной функцией: «Только признание *моей единственной причастности с моего единственного места* дает действительный центр исхождения поступка и делает не случайным начало, здесь

²⁷ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 43.

существенно нужна инициатива поступка, моя активность становится существенной, долженствующей активностью. Но возможна неинкарнированная мысль, неинкарнированное действие, неинкарнированная случайная жизнь как пустая возможность; жизнь на молчаливой (?) основе своего алиби в бытии – отпадает в безразличное, ни в чем не укорененное бытие»²⁸. Именно эта «неслучайность начала», дающая моей мысли *плоть*, прочерчивает различие между мной и другими, запирает меня в моей «единственности».

Не существует общих (теоретически сформулированных) критериев, в соответствии с которыми можно определить воплощенность или невоплощенность мысли, наличие или отсутствие «центра исхождения поступка». В отношении с другими действует тот же парадоксальный «закон»: только совершенно отрываясь от общей (теоретической) «почвы», я могу соединиться с другими, но это соединение осуществляется именно в акте моего принятия мира как «единственного». Оказываясь перед необходимостью поддерживать своим действием (актом признания) свою теоретическую правоту, я непременно должен признать возможную теоретическую правоту другого, даже в том случае, если эта правота будет в содержательном смысле противопоставлена моей. То, *что* говорится (мной и другими), необходимо, таким образом, «подвесить» над бездной сомнения. Именно последнее (как теоретическое сомнение, т. е. понимание невозможности обосновать мысль «изнутри» ее содержания) создает то неравенство бытия себе самому, в котором осуществляется инкарнация мысли. Этот жест сомнения связан с полным отказом от «что» мысли в пользу ее «как»: инкарнированная мысль утверждается, по М. М. Бахтину, «эмоционально-волевым» образом, иными словами, ее отличает сам факт последовательного утверждения при отчетливом понимании невозможности ее доказательства логическими средствами. При этом, как многократно подчеркивает М. М. Бахтин, никоим образом не подрывается единство истины или, по выражению мыслителя, «единой и единственной правды мира»: «Поскольку мое отношение [?] существенно для мира, дей-

²⁸ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 44.

ствительно в нем его эмоционально-волевой ценностью – признано <...>, то для меня эта признанная ценность, эмоционально-волевая картина мира, одна, для другого – другая. Или приходится признать своеобразной ценностью сомнение? Да, мы признаем такой ценностью сомнение, именно оно лежит в основе нашей действительно поступающей жизни, при этом нисколько не противоречит единой и единственной правде, именно она, эта единая и единственная правда мира, его требует»²⁹. Очевидно, что в таком сомнении открывается не дурная бесконечность, в которой теряется исток мысли, но именно ее (мысли) граница, каковой и выступает акт воплощения. Итак, это сомнение осуществляется как действие, одновременно отрицающее содержание мысли и утверждающее ее форму. Таким образом, утверждение воплощенности мысли не только «высвечивает» смысл задачи «преодоления метафизики», но и становится основой переоткрытия самой метафизики.

Именно такое переоткрытие осуществляет М. К. Мамардашвили по отношению, в частности, к новоевропейской «метафизике субъекта». Так, в «Картезианских размышлениях» декартовский акт *cogito* предстает именно как действие принятия на себя абсолютной ответственности, по сути дела, – действие признания своей «единственной единственности», в терминологии М. М. Бахтина. Этот акт осуществляется в свете следующих установок: «...мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а только случится вместе с тобой), и, во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи: восприятия, состояния, объекта, вещи и т. д. И третье (не забудем, что прошлое – враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. Не будет чисел, не будет законов, идеальных сущностей, ничего этого не будет»³⁰.

²⁹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 45.

³⁰ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 26.

Сомнение оказывается в этом контексте не только и не столько методом, позволяющим обнаружить достоверное основание знания, сколько способом расчистки этого «моего места», способом выхода из теоретического мира к самой реальности: «...декартовское сомнение есть шаг или ход именно к истинной реальности. Перепад же в эту реальность происходит через то, что я назвал фиксированными точками интенсивности. Потому что нормальным образом, продолжая нашу обычную жизнь, мы явно на это не способны»³¹. Речь идет, по сути дела, о том же скачке, который, по М. М. Бахтину, является единственным путем в «единственную единственность события бытия»: «точка интенсивности» здесь есть не что иное, как момент фиксации границы мысли. Эта фиксация осуществляется там и тогда, где и когда мыслящий в возвратном движении к своему истоку «натывается» на «перводвигатель» мысли, иными словами, на ту самую «волю к власти», или «вечную неуспокоенность», с которыми мы встречались у Ф. Ницше и М. М. Бахтина.

И вновь все отличие «дурной бесконечности» хаотического движения, порождающего мысль случайным образом, от такой воли, которая служит действительным основанием мысли, заключается в «невидимом» для теоретического, содержательно определенного мышления акте признания-принятия этого стремления как *моего*, как проявления моей собственной конечности. Этот акт так же, как и бахтинское приобщение теоретического мира «единственной жизни поступка», одновременно осуществляет полный разрыв с дурной бесконечностью «пассивных волоконцев», сплетающих мысль (а это значит – разрыв с миром до меня и без меня), и – связывает меня с миром, точнее, включает меня в мир реальным образом. Иными словами, «расчистка» мысли от всякого содержания посредством сомнения впервые помещает меня в мир, делает меня настоящим во всех смыслах этого слова: «Акт мысли весь целиком держится в мгновении. В неделимом настоящем. Как говорили древние, Бог весь в настоящем. И, во-вторых, в нем всегда для меня есть место. Теперь к этому месту прищипьте сомнение. Сомнение – на-

³¹ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 37.

хождение места моей воли в мире, в предположении, что без этой воли нет и мира. Ибо последнее, в чем нельзя сомневаться, так это в воле; сомнение упирается в твердую точку воли»³². Эта точка, подобно «единственной единственности» у М. М. Бахтина, уплотняется на фоне хаоса и безразличия именно в действии перевода взгляда с «что» на «как» мысли. Содержание последней действительно не дает никакого критерия для остановки, однако сам факт последовательного, неуклонного утверждения этой неукорененности мысли создает, говоря словами М. М. Бахтина, «тяжесть и нудительность» того, что утверждается, придает ему реальность.

Эта трактовка как декартовского сомнения, так и самой «метафизики субъекта», прежде всего в наиболее выдающихся ее образцах, проблематизирует принципиальную противоположность «метафизики» и «антиметафизики», являющуюся общим местом современной философии. Во всяком случае, ни Р. Декарт, ни И. Кант, согласно убеждению М. К. Мамардашвили, не могут быть квалифицированы в качестве представителей метафизики: «Метафизики в конце причин ставят первопричину, относительно которой почему-то запрещают задавать вопрос: а где причина этой первопричины? Для них – это привилегированный объект. Но, как вы понимаете, для Декарта, а затем и для Канта не существовало таких метафизических первообъектов. Ибо нет причин, считали они, прерывать это движение, хотя оно и уводит в дурную бесконечность. Вот почему я предпочел, говорил Декарт, основывать свое рассуждение на существовании меня самого, считая одновременно, что не может быть никакого сомнения в существовании внешних вещей – это школьное упражнение в философии»³³.

Оставим в стороне вопрос о правомерности такой трактовки декартовской и кантовской мысли. Во всяком случае, следует обратить внимание на то, что подобный способ «перечитывания» классической философии вполне соответствует программе «деструкции»

³² Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 41.

³³ Там же. С. 41.

метафизики, сформулированной М. Хайдеггером, или стратегии деконструкции Ж. Деррида. Отличие здесь так же, как и в случае с самим вопросом о возможности или невозможности мышления, заключается в разной «фокусировке» взгляда: в процессе деконструкции обнаруживается теоретическая необеспеченность (безосновность) *содержания* «метафизических» концепций, в процессе переосмысления этих концепций, осуществляемого М. К. Мамардашвили, выявляется-производится *форма* этого содержания. Так, формой существования мыслящего субъекта в декартовской концепции выступает, согласно М. К. Мамардашвили, само действие взятия на себя ответственности за все, что мыслится. Мы сталкиваемся здесь с ходом, аналогичным бахтинскому «причащению» теоретического содержания живому «событию бытия». Между тем то, что не вызывает сомнений, – это позиция самого М. К. Мамардашвили: будучи лишенной каких бы то ни было «метафизических» установок, она в то же время утверждает *действительность* тех «вещей», которые разоблачаются в рамках постструктуралистской мысли под видом «метафизических сущностей».

Первая из этих установок, как мы помним, – убеждение в существовании образца как «бытия самого по себе», образца, который мысль отражает и с которым себя сверяет. Этот «метафизический предрассудок» постоянно и решительно развенчивается в творчестве М. К. Мамардашвили, одной из сквозных тем которого является тема «потерянного рая, которого никогда не было». Эта прустовская метафора указывает у М. К. Мамардашвили прежде всего на многократно упомянутую выше интуицию, свойственную постклассической философии как таковой: я застаю себя *всегда уже* мыслящим. Соответственно, я всегда уже оставил позади тот образец, на который должен ориентироваться в своей мысли. Однако сосредоточенность на форме утверждения этой интуиции открывает мне не отсутствие образца, а невозможность отказа от стремления к нему, – при ясном понимании его «несуществования» (во всяком случае, до и вне моего стремления к этому образцу).

Как нетрудно заметить, речь идет о том же «топосе», «из» которого говорит М. М. Бахтин, отстаивая «единственную един-

ственность события бытия»: я ощущаю как нечто наиболее реальное, очевидное для меня, именно то, что никогда не сможет стать предметом общего знания и доказательства. Само это ощущение, как уже отмечалось, существует (возникает) только на границе общего мира и моей «единственности». Это, собственно, и есть место уплотнения, сгущения «точки интенсивности»: «Представьте себе, что у вас отрешенное ясное сознание, ностальгия по какому-то потерянному раю, которого никогда не было; отрешенность от всякого вашего окружения, от места рождения, от людей, вещей, от всяких обстоятельств вашей жизни. <...> Это страх перед акмэ, страх не сбыться, не осуществиться. Сущность его в ощущении тоски, когда мы чувствуем, что наши эмпирически испытываемые состояния недостаточны, сами не могут служить основанием, что для осуществления себя нет готового налаженного механизма, который срабатывал бы без нашего участия, без того, чтобы я сам прошел какой-то путь. Именно в этот момент, в этой точке, с одной стороны, мы подвешены в пустоте над зияющей пропастью неизвестной нам родины, которая нам ближе, чем реальный, но инородный мир, а с другой, – ощущаем полное отсутствие естественного механизма реализации. *И философские проблемы, проблемы мысли возникают именно здесь, в этом зазоре* (выделено мной. – Е. Б.)»³⁴. Иными словами, сама проблема начала как образца, истока, оригинала возникает только «внутри» моего стремления к этому истоку, который здесь одновременно отрицается – как некое «что», существующее до меня, – и утверждается – как предмет моего стремления.

Вполне отчетливо проговаривается М. К. Мамардашвили и тема ухода в дурную бесконечность поисков начального момента мысли, исходящих из содержания самой мысли: «Смысл – это такое образование, для которого всего мира и всего опыта относительно мира недостаточно, чтобы возник вопрос о смысле. Смысл из содержания самого опыта не производится, не вытекает. Нет в содержании опыта ничего такого, что было бы способно породить вопрос о смысле, также как в механике глаза нет ничего указывающего

³⁴ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 41.

на то, что это глаз»³⁵. Эта «бессмысленность» содержания, лишенного формы, утверждается здесь «из» той точки, в которой одновременно удерживается уже обретенный смысл (как само чистое действие утверждения) и – его содержание, подлежащее объективации. Именно поэтому тезис, на первый взгляд, аналогичный положениям ведущих представителей постструктуралистской философии – «мысль нельзя начать», сопровождается не разоблачением претензий мысли, но утверждением ее немислимой действительности: «Наша принадлежность к человечеству как к области мышления означает <...> что в строгом смысле слова мы не можем начать мыслить. Ведь когда мы мыслим, мы имеем дело с чем-то, что в принципе не имеет начала, не можем сказать: вот я начинаю мыслить. Мышление нельзя начать, можно только уже мыслить, быть в мышлении. Это таинственно, как соль, которую нельзя посолить»³⁶.

Мысль действительно не может увидеть момент собственного рождения, но возможно признание самого факта мысли, которое парадоксальным образом и делает мысль *существующей*. В этом же действии принятия-признания факта мысли рождается и ее субъект, – тот, кто может утверждать некое содержание, несмотря на его неполноту (конечность). Иными словами, так же, как и в концепции «участного мышления» М. М. Бахтина, речь здесь идет о выявлении (уже присутствующих) условий осмысленности самой стратегии «преодоления метафизики». Эта стратегия, как уже не раз отмечалось выше, выстраивается в опоре на провокационный ницшевский вопрос, подрывающий убеждение в существовании субъекта мысли, противостоящего тому, «что» мыслится.

Концепция М. К. Мамардашвили дает ответ не только на этот вопрос, но и на другой, который скрывается за первым: «А кто спрашивает о субъекте?», иными словами, – ответ на вопрос о самой возможности того саморазоблачения и, по сути дела, «теоретического самоубийства», которое осуществляется в рамках пост-

³⁵ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 54.

³⁶ Там же. С. 64.

структурализма. Этот ответ можно сформулировать следующим образом: решиться на подобное «теоретическое самоубийство» может только тот, кто *уже родился* в качестве субъекта свободного поступка, не ограниченного никакой теорией, никаким содержательно определенным знанием. Поступок (как чистое усилие или чистое действие) впервые создает и мир, и меня в мире, но этот акт творения парадоксальным образом может трактоваться и как высвобождение места для меня в (уже существующем) мире: «Итак, истина не установилась, а все время устанавливается. И если я нашел себе место, а это *есть место усилия* (выделено мной. – Е. Б.) – вот здесь, оно для меня оставлено, потому что, как я уже говорил, мир не только всегда нов, но в нем всегда для меня есть место, – и если я нашел, заполнил это оставленное для меня место, то тогда я могу свободно творить то, что не может быть иначе»³⁷.

Место, создающееся усилием, оказывается, таким образом, местом парадоксального совпадения необходимости и свободы: встраиваясь в мир там, где, по выражению М. М. Бахтина, «бытие не равно себе самому», я тем самым принимаю этот мир во всей его независимости от меня. Но все-таки: кто же этот «я», который одновременно осознает свое «теоретическое ничтожество» и свое право на принятие-признание мира, существующего независимым от меня образом? Это и есть действие соединения (связывания) содержания, которое ухватывается здесь в его «бессмысленности», и формы мысли, каковой и выступает акт «взятия на себя» этого содержания, в котором рождается само это «себя». Это означает, что «я» как субъект мысли – бессодержательно: это, собственно, сам момент переключения того, что потом будет названо мыслью, из режима «бессубъектности» в режим «субъектности»: «Предоставленный самому себе человек – распад и хаос. А для Декарта существует точка интенсивности, когда можно преодолеть хаос. И эта точка интенсивности или переключающая точка есть “я”, т. е. тавтология “я”. Мы не можем отделить предмет суждения от субъекта суждения, и это “я” обнаруживает в себе тавтологию

³⁷ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 47.

всех тавтологий или точку точек интенсивности. А что является тавтологией всех тавтологий? Бог!»³⁸.

Самое удивительное в приведенном высказывании – то, что это запись самого переключения или «скачка» из теоретического мира в пространство поступка. Именно в теоретическом мире, «внутри» познающего разума человек есть «распад и хаос». Сам этот разум для своего осуществления должен принести жертву: отказаться от любых гарантий в виде существования некоей мыслящей субстанции, которая существует *до акта мысли*. О необходимости такого отказа, инициированного Ницше, говорит, в частности, Ж. Делез: «Ницше был, кажется, первым, кто увидел, что смерть Бога становится эффективной лишь при разрушении Мыслящего субъекта. Тогда обнаруживается, что бытие приписывает себе различия, не заключающиеся ни в субстанции, ни в субъекте: они подобны подспудным утверждениям. Если вечное возвращение – высшее, то есть самое интенсивное мышление, то потому, что его высшая связность в самой высокой точке исключает связность мыслящего субъекта, мира, мыслимого в качестве Бога-гаранта»³⁹.

Различие того, что говорится Ж. Делезом и М. К. Мамардашвили, выступает тем нагляднее, чем более очевидной является их словесная переключка: «самая высокая точка интенсивного мышления» в одном случае исключает «Бога-гаранта», в другом же – предполагает (точнее, полагает) Бога как «тавтологию тавтологий». Как представляется, различие это обусловлено именно тем, что Делез говорит «изнутри» содержания мысли, Мамардашвили же, переходя от квалификации человека как «распада и хаоса» к Богу как «тавтологии тавтологий», осуществляет «скачок» *от содержания к форме мысли*. Бог как «тавтология тавтологий» не может мыслиться в качестве некоего «что» или даже «кто», это – «как» мысли, та «динамическая форма», которая только и содержит мысль, точнее, о-формляет мысль в акте своего осуществления. Понятно, что это «как» никогда не сможет стать объектом мысли, и, соответственно, быть описано теоретическим языком.

³⁸ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 52.

³⁹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 81.

Говоря о форме мысли, я могу, таким образом, описывать только то онтологическое состояние, которое возникает в момент осуществления этой формы как «события бытия»: «Мы не можем со-знание, то есть вот эту частицу “со-”, превратить в объект. Это и есть то самое дополнительное измерение незнаемого, невидимого, ибо мы не видим сознания. Мы видим содержание сознания, но никогда не видим сознания. И в этом смысле движение в незнаемом есть движение в измерении сознания, которое не наше эмпирическое сознание, а есть нечто, совмещенное с существованием, с бытием. Или, другими словами, то, что есть у нас только в момент, когда. Оно есть только в деятельности, “живьем”»⁴⁰.

Это движение или действие в «измерении незнаемого и невидимого» осуществляется, таким образом, «в обе стороны»: я удерживаю содержание сознания (в качестве осмысленного) именно тем, что признаю и принимаю невозможность полного теоретического обоснования этого содержания. Тем самым это признание оказывается не просто констатацией некоей данности, но *актом воплощения мысли*. Только достигнув предела своих теоретических возможностей, я оказываюсь перед необходимостью осуществления «скачка», в котором и рождается форма мысли или – форма как «произведение»: «...в основе того, что существует вообще такая вещь, как человеческое творчество, или созидание (а когда я говорю “произведение”, я тем самым говорю о некоторых актах творения), лежит фундаментальная незавершенность действительности или даже незавершимость действительности, если брать ее отдельно от участия в ней же произведений (или участия в ней же искусства). Люди, обращающиеся к воображению, одновременно есть агенты жизни. Это смешанные существа. Но противоположность между эмпирической жизнью и жизнью истинной, реальной есть всегда. Она означает, что человек как исполняющее или реализующее себя существо *в принципе невоплотим* (выделено мной. – Е. Б.) в реальном эмпирическом пространстве и времени»⁴¹.

⁴⁰ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 116.

⁴¹ Там же. С. 307.

«Эмпирическое пространство и время» здесь, по сути дела, выступают в качестве аналога теоретического мира М. М. Бахтина, – именно в силу того, что речь идет о мире общезначимого, не оставляющем места (и времени) для моего воплощения. Между тем именно воплощение (как исполнение или реализация себя) и выступает тем объектом стремления, который заставляет мысль (в ее содержательном аспекте) искать себе теоретических гарантий. *Отказ от этих гарантий при одновременном удерживании самого стремления* – воплотиться, «пробыть» или «исполниться», по выражению М. К. Мамардашвили, парадоксальным образом совпадает с самим актом моего воплощения. В качестве «смешанного существа» я не могу отказаться ни от одного из этих «полюсов» моего существования: принятие и признание моей конечности возможно (точнее, действительно) только в контексте моего стремления к Бесконечному, или – акта трансцендирования, лишенного метафизических гарантий.

Именно теоретическая беспомощность открывает мне практическую силу мысли, но только в том случае, если этот теоретический «кенозис» осуществляется реально, т. е. сопровождается действительным выходом на границу мыслимого и немислимого. Иными словами, мысль конституируется только как конечная, т. е. воплощенная в конкретной ситуации «здесь и сейчас». Главное (и единственное) условие этого воплощения – действие «взятия на себя» тех обязательств и последствий, которые диктуются содержанием мысли, но не могут быть обоснованы теоретическим образом. Попытка избежать этой ответственности, спрятаться за теоретическую всеобщность (пусть даже это будет всеобщность невозможности мысли) есть, согласно М. К. Мамардашвили, проявление нигилизма, аналогичного бахтинскому «теоретизму» или «самозванству», всегда обеспечивающему себе алиби в бытии: «Нигилизм – это твердое убеждение, что не я могу. Говоря на абстрактном языке, это отрицание возможности как таковой, что в конечном человеческом действии может быть выполнено что-то. Что всегда может быть завтра. <...> А христианский принцип европейской культуры как раз противоположный – он гласит

в философском его выражении, поскольку философия и религия разные вещи: что бы ни случилось, как бы все ни складывалось, *я могу*. Это принцип Декарта – мир устроен так, что всегда, несмотря ни на что, есть хоть одно существо, которое может. В том числе может поступать вопреки и в противовес всем природным силам, всем обстоятельствам, всем вынуждениям и т. д. Хотя поступать оно всегда будет конечным образом, несовершенно. Тело Христа – это совершенный образец конечного действия, потому что Христос – человек, а Антихрист есть отрицание возможности автономного ответственного человеческого действия»⁴². Этот перевод с религиозного языка на язык философии высвечивает исключительно важный момент: «тело» трактуется как «конечное действие», и это, собственно, главное, что характеризует «практическое философствование» М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили.

Конечное действие или – действие принятия своей конечности, что в данном контексте одно и то же: это принятие осуществляется до и вне того *содержания*, в котором конечность обнаруживается и выражается. Само это содержание может быть любым, оно действительно случайно, однако лишь акт признания невозможности отказа от этого содержания превращает его случайность в действительность, его гипотетическую мыслимость в инкарнированную мысль. Это означает, что *начало мысли* – во всех трех затронутых выше аспектах – оказывается здесь вертикальным сечением сугубо «теоретической», т. е. содержательной, горизонтали, всегда лишь потенциальной и, в силу этого, *безразличной* во всех смыслах этого слова. Только на этой вертикали реабилитируется начало в первом аспекте – как предшествующее мысли «первосущее», тот оригинал, на который ориентируется и с которым сверяется мысль. Парадоксальным образом оригинал утверждается здесь как то, к чему мысль никогда не прорвется, но что, тем не менее, выступает неустранимым условием ее конституирования. Тем самым прерывается и дурная бесконечность поиска истоков, а хаос и темнота, скрывающие момент перехода от бессмыслицы к мысли (смыслу),

⁴² Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 79–80.

сворачиваются в «точке интенсивности» (М. К. Мамардашвили) или в «событии бытия» (М. М. Бахтин). Эта точка необратимым образом разделяет то, что «заставляет мыслить» (Ж. Делез) и – саму мысль, которая теперь становится *моей*. Иными словами, на этой же вертикали рождаюсь и я – как субъект мысли. Именно поэтому о субъекте как «носителе» инкарнированной мысли уместнее говорить от первого лица: «универсальный субъект» действительно растворяется вместе с такими химерами, как абстрактное «Трансцендентальное означаемое» или «мысль вообще». Однако в акте «участного мышления» (М. М. Бахтин) субъект не просто возвращает себе все утраченные права, но и обеспечивает себе неуязвимость в отношении любых попыток теоретического разоблачения: именно потому, что субъект теперь не учреждается теоретическим разумом, он не может быть этим разумом «отменен».

Самое важное, однако, заключается в том, что именно в этом акте воплощения мысли оправдываются не только подлинно сущее, мысль и мыслящий субъект, но и сам теоретический разум во всей его беспощадной саморазрушительности. Как уже говорилось выше, именно признание воплощенности мысли позволяет избежать той ситуации «парадокса лжеца», в которой неизбежно оказывается тот, кто занимает в отношении мысли разоблачительную позицию. Воплощение мысли как «конечное действие» позволяет обнаружить обратную сторону констатации, являющейся «общим местом» постструктурализма: «мысль *всегда уже* началась». Это, в свою очередь, означает не только реабилитацию *начала*, но и новый взгляд на возможность *осуществления или полноты мысли*.

ГЛАВА 2 НЕПОЛНОТА МЫСЛИ: СКОЛЬЗЯЩАЯ ГРАНИЦА

2.1. Невозможность присутствия

Собственно, сама приставка *post-* применительно к постструктурализму связана прежде всего с открытием и утверждением невозможности для мысли не только начаться, но и существовать, т. е. – *пребывать в настоящем*. Именно поэтому, в частности, невозможно говорить и об открытии, обнаружении и описании тех структур, которые, будучи лишенными в рамках структурализма статуса «подлинной реальности», все же играют роль ее замены. Постструктурализм проблематизирует саму возможность встречи мысли с тем, *что мыслится*, с тем, к чему она обращена как к своему «объекту». Эта встреча невозможна по тем же самым причинам, которые указывают на невозможность начала мысли: несуществование того, что мысль «отражает», нефиксируемость самого движения мысли как непрекращающейся «игры различий», наконец – отсутствие того, «кто» или «что» мыслит, невозможность выделения мыслящей инстанции на фоне этой игры.

Первый из вышеупомянутых моментов «переоткрывает» простую, очевидную интуицию, составляющую фон любого мышления, но становящуюся заметной лишь в результате доведенного до своего возможного предела рефлексивного движения мысли: *интуицию трансцендентности бытия*. Добыча, которую обретает мысль в своем предприятии, никогда не есть «само бытие», всегда остающееся немислимым. Именно эта интуиция требует вновь задаться вопросом об отношении бытия и мышления, как это делает М.Фуко в «Словах и вещах»: «Каково же оно – это бытие, которое словно искрится и мерцает в открытости *cogito*, но не дано во всем своем величии им самим и в нем самом? Каково соотношение и сложная сопринадлежность бытия и мышления? Каково оно – человеческое бытие, и как же может так случиться, что бытие это, которое так просто было бы определить, сказав “оно обладает

мыслью” (быть может, только в нем она содержится), находится в таком глубоком и неустранимом отношении к немыслимому? Так устанавливается некая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства, и от кантовского анализа, и в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немыслимому и сорасчленяется с ним»⁴³.

Очевидно, что ответ здесь скрывается в самом вопросе: «искрящееся» и «мерцающее» бытие никогда не ухватывается мыслью, следовательно, то измерение, «где мысль обращается к немыслимому», всегда остается недоступным для мышления, точнее – может быть доступно для него лишь косвенным образом, в виде «аналитики конечного человеческого бытия». Все дело, однако, в том, что эта «аналитика» не может быть квалифицирована как «мысль» в классическом или «метафизическом» смысле этого слова, именно по той причине, что анализ здесь никогда не предполагает момента совпадения мысли с тем, *что* мыслится, с «самим бытием». Этот анализ призван как раз продемонстрировать неосуществимость метафизики, т. е. того предприятия мысли, которое всегда нацелено на такое совпадение. Все попытки построить некую очередную метафизику «...не приводят к успеху, поскольку они опровергаются и даже подрываются изнутри, ведь речь теперь идет лишь о метафизиках, соизмеримых с конечным человеческим бытием: метафизике жизни, ведущей к человеку, даже если она на нем и не останавливается; метафизике труда, освобождающего человека тем, что дает ему возможность самому освободиться от него; метафизике языка, позволяющего человеку вновь присвоить себя в сознании собственной культуры. Таким образом, современное мышление противится собственным метафизическим устремлениям, показывая, что размышления о жизни, труде, языке, выступая в роли аналитики конечного человеческого бытия, обозначают конец метафизики: так, философия жизни ниспровергает метафизику как покров заблуждения, философия труда – как отчужденную мысль, как идеологию, философия языка – как эпизод культуры»⁴⁴.

⁴³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 346.

⁴⁴ Там же. С. 338–339.

Это внутреннее сопротивление мышления собственным «метафизическим порывам», выступая закономерным следствием выхода мысли к своему пределу, неизбежно приводит к отрицанию краеугольного камня любой метафизики – самого «есть», или бытия как присутствия. Точнее говоря, последовательное осуществление саморефлексии мысли требует признания невозможности утверждения как такового, всегда предполагающего связку «есть». Это «есть» теперь обнаруживает всю свою необоснованность, коль скоро указывает на «то», что никогда не попадет в силки мысли. Именно поэтому любое «есть» всегда уже является подменой или самоповтором.

В этой ситуации указание на то, что мыслится, можно осуществить только косвенным образом, в опоре на такие концепты, которые не претендуют на прямое означивание того, что *есть*, но, напротив, свидетельствуют о невозможности такого означивания. Именно такую роль играют концепты «следа» и «прото-письма» в деконструктивизме Ж. Деррида. Любое «есть», любая очевидность, данность, на которую опирается и к которой взывает мысль, оказываются здесь эффектом того, чего никогда не было, коль скоро сама оппозиция (внешнего и внутреннего, бытия и мышления, наличия и отсутствия) возникает только как часть или сторона этого эффекта: «Прото-письмо как первичная возможность речи, а затем и собственно “графии”, как место “узурпации”, обличаемой от Платона и до Соссюра, сам этот след есть открытие изначальной внеположности как таковой, загадочное отношение одного живого существа к другому существу, нутри к наруже, или, иначе, разбивка. Наружа, “пространственная” и “объективная” внеположность, настолько привычная и знакомая, что кажется самым образцом привычности как таковой, никогда не могла бы нам явиться без граммы, без различения как овременения, без неналичия другого, вписанного в самый смысл наличия, без отношения к смерти как к конкретной структуре живого настоящего (*lebendige Gegenwart*)»⁴⁵.

Смерть здесь выступает символом разрыва, непреодолимой пропасти между тем, что мысли удалось обрести, включить в свои пределы, и тем, что «обеспечивает» или «обосновывает» это обретение.

⁴⁵ Деррида Ж. О грамматологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 199.

Единственным способом оправдания всего того, что может рассматриваться как достояние мысли, и прежде всего – оправдания всей предшествующей философии, оказывается тогда «заново-прочтение» философских текстов, но уже под знаком «письма»: «Имеющее свои интересы письмо, позволяющее таким образом прочитывать философемы – и как следствие все тексты, принадлежащие к нашей культуре, – в качестве своеобразных симптомов <...> чего-то такого, что не *смогло присутствовать* в истории философии, что и *нигде не присутствует*, поскольку дело во всем этом предприятии идет о постановке под вопрос этого заглавного определения смысла бытия как присутствия, определения, в котором Хайдеггер умел распознать судьбу философии»⁴⁶.

«То, что нигде не присутствует», чаще всего выступает в рамках постструктурализма под именем «различия». У Ж. Делеза, в отличие от Ж. Деррида, фокусирующего внимание прежде всего на различии как скрытом пробеле, «дыре» внутри текста как такового, различие обретает позитивный смысл. Последний, однако, опять-таки не может быть выявлен и сформулирован иначе, как посредством отрицания наличия. Мысль, полностью отдающая себе отчет как в характере собственных устремлений, так и в способе своего существования, неизбежно должна признать невозможность встречи со своим «объектом» или, в терминологии Ж. Делеза, «узнавания». Здесь невозможность констатации наличия, отрицание всякого предсуществующего «есть», связаны именно с неустранимой новизной того, что пытается «выражать» или «отражать» мысль. Последняя, таким образом, если с чем-то и встречается, то – всегда с чем-то иным, неизвестным. Отсюда понятно, что именно разрушение обыденного, наивного представления о некой самоочевидной данности, предшествующей мысли, выступает необходимым условием реализации мышления, осознавшего свою парадоксальную «природу». Речь идет о такой философии, «...которая не будет иметь никаких допущений: вместо того, чтобы опираться на нравственный Образ мышления, она будет исходить из радикальной критики имплицитного Образа

⁴⁶ Деррида Ж. Позиции. М. : Академический проект, 2007. С. 15.

и “постулатов”. Она найдет свое различие и настоящее начало не в союзе с “дофилософским” Образом, а в решительной борьбе с Образом, разоблаченным как *не-философия*. Тем самым она нашла бы аутентичное повторение в мысли без Образа, хотя бы ценой самых больших разрушений, самой сильной деморализации и упрямства философии, у которой в союзниках остался бы только парадокс; она должна была бы отказаться от формы представления как элемента обыденного сознания»⁴⁷.

Образ должен быть разрушен не только потому, что он вводит в заблуждение, указывая на нечто «предсуществующее», но и в силу того, что всегда является (в качестве образа) чем-то застывшим, и, следовательно, искажающим эту парадоксальную «природу» мысли. Последняя не может обрести полноту, исчерпать себя в каком-либо «есть»: она динамична и размывает любую определенность – как «вне» себя, так и «внутри». Впрочем, сама эта противоположность внутреннего и внешнего выступает здесь как продукт некоего «исходного» невысказанного движения или действия, которое «само» уже мыслью не ухватывается: «Мысль тотчас приводит в действие все то, чего она касается; пытаясь раскрыть невысказанное или хотя бы устремляясь к нему, она или приближает его к себе, или же отталкивает его прочь; во всяком случае, она тем самым изменяет человеческое бытие, поскольку она развертывается именно в том промежутке между мыслью и невысказанным»⁴⁸.

Таким образом, мысль как действие заранее «дискредитирует» свое содержание, коль скоро «областью» ее собственной компетенции оказывается здесь только сам «промежуток между мыслью и невысказанным». Эта «область» уже не может быть объявлена ни существующей, ни несуществующей. Соответствовать своей парадоксальной «природе» мысль может только одним способом: последовательно проблематизируя собственное содержание, выявляя безосновный характер последнего. То, что высказывается в мысли, всегда уже опоздало, упустило высказываемое, поэтому

⁴⁷ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 166–167.

⁴⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 348.

любое «что» должно быть обезврежено с тем, чтобы высвободить промежуток как подлинное «место» мысли. Это высвобождение, таким образом, предполагает отказ от какой бы то ни было определенности, от поисков подлинности как того, что дано просто и непосредственно. Напротив, основной задачей здесь становится демонстрация того, что за любой кажущейся простотой и очевидностью прячется сложность – как та или иная вариация различия: «Речь идет о том, чтобы показать такое рассеяние, которое ни при каких обстоятельствах не может привести к единой системе отличий, или показать такую распыленность, которая не соотносилась бы с абсолютной осью референции. Речь идет о применении такой “децентрации”, которая не оставила бы в привилегированном положении ни одного центра. Задача такого дискурса состоит не в том, чтобы снять пелену забвения, или чтобы на самом дне сказанных и умолкнувших вещей найти момент их рождения (как если бы речь шла об их эмпирическом создании или трансцендентальном акте, явившемся их истоком). Этот дискурс и не пытается быть молитвенным уединением первоначала, или воспоминанием об истине. Напротив, он *порождает* различия, конституирует их как объекты, анализирует и определяет их»⁴⁹.

Парадоксальным образом единственное, что подлежит констатации в контексте положения о вторичности всякого содержания мысли – это то, что *ничего нет*. Но и эта констатация, в силу своей категоричности, не может в полной мере соответствовать этому парадоксу. В свете последнего мысль сопротивляется любому «застыванию» в теории, любой окончательности, на которую так или иначе претендует всякий текст. Поэтому единственное, что еще остается на долю мысли, желающей соответствовать своей парадоксальной «природе» – это постоянно возобновляемая попытка освобождения от какой бы то ни было окончательности, от претензии на то, чтобы *что-то сказать*. Именно так формулирует Ж. Деррида основную задачу своей *деконструкции*: «Я пытаюсь писать в пространстве (и пространство), где ставится вопрос

⁴⁹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сad, 1994. С. 201–202.

говорения и желания-сказать. Я пытаюсь выписать вопрос: что (такое) хотеть-сказать? Получается с необходимостью, что в подобном пространстве, и по путеводной нити такого вопроса письмо буквально не-желает-ничего-сказать. Не то что оно абсурдно той абсурдностью, которая всегда входит в систему с метафизическим желанием-сказать. Просто оно пытается, пытается себя, старается держаться в точке истощения желания-сказать. Рискнуть ничего-не-желать-сказать – значит вступить в игру разнесения (*differance*), которая делает так, что ни одно слово, никакой концепт, никакой важный тезис не претендуют на подытожение и организацию, исходя из теологического присутствия центра, движения различий и их размещения в центре»⁵⁰.

Концепт «*differance*», переводимый В. В. Библихиным как «разнесение» (в пер. Н. Автономовой – «различАние»), непрямым образом указывает здесь на тот безначальный и бесконечный поток, в котором невозможно выделить говоримое – в противовес чему-то другому. Как только я (впрочем, уже и не «я») решаюсь сказать нечто, я автоматически оказываюсь в этом потоке, заранее поглощающем как все возможные утверждения и отрицания, так и все то, что расположено между этими полюсами. Единственной возможностью «соответствовать» этой ситуации оказывается тогда последовательное и неуклонное сопротивление какому бы то ни было утверждению (как со знаком «плюс», так и со знаком «минус»). Речь идет о том, чтобы не описывать «то», что никогда не может стать объектом мысли, «то», что всегда уже ее опередило (игру *differance*), но – включиться в эту игру, погрузиться в нее, преодолевая постоянно возникающее (возобновляющееся) желание «поставить точку». Поддаться этому желанию означало бы вновь опереться на некое содержание мысли, которое уже дискредитировано как таковое. В конечном счете сохранить мысль от метафизической смерти оказывается возможным только посредством отрицания «живого присутствия» – парадоксального предприятия мысли, инициированного, наряду с Ф. Ницше, основоположником

⁵⁰ Деррида Ж. Позиции. М. : Академический проект, 2007. С. 22–23.

психоанализа: «То, что присутствие не изначально, но перестроено, что оно не является абсолютной, живой с начала и до конца и конституирующей формой опыта, что нет чистоты живого присутствия – вот тема, ужасная для истории метафизики, которую Фрейд призывает нас мыслить посредством понятийной системы, не отсылающей уже к “самой вещи”. Эта мысль является, вне всякого сомнения, единственной мыслью, которая не исчерпывается в метафизике или науке»⁵¹.

Наличие или присутствие как то, что несет или поддерживает содержание мысли, необходимо, таким образом, не просто отвергнуть во имя самой мысли, но посредством определенных операций со знаками включить в игру «без цели и смысла» (Ж. Деррида), иными словами – вернуть туда, где всегда и скрывается недоступное «начало». Эту функцию выполняет, к примеру, операция «вычеркивания понятий»: «Когда мы говорим о вычеркивании понятий, мы имеем в виду нанесение меток, опознавательных значков в местах будущих размышлений. Например, трансцендентальная начальность (*archie*) во всей ее значимости должна сначала дать нам почувствовать свою необходимость и лишь потом поддаться вычеркиванию. Понятие прото-следа призвано учесть и эту необходимость, и этот вычерк, а потому оно противоречиво и в логике тождества неприемлемо. След – это не только исчезновение (перво)начала, он означает также – в рамках нашего рассуждения и на всем протяжении нашего пути, – что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала»⁵².

Здесь вновь начинает «просвечивать» тема «украденного слова»: слово выступает как то, что всегда уже вносит необратимые искажения в «то, что» предполагалось обозначить. Между тем, *что* говорится, и тем, *о чем* говорится, – непреодолимый разрыв, возникающий в самом акте говорения, означивания того, что осмысляется.

⁵¹ Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. С. 340–341.

⁵² Деррида Ж. О грамматологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 187.

Это означивание всегда предполагает сведение к тождеству, между тем как осмысляемое отмечено неснимаемым различием.

«Прорыв» к тому, «что» мыслится, может быть осуществлен не только посредством упорного сопротивления всякой определенности, исчерпанности в сказанном, но и путем парадоксального описания «самого» различия. У Ж. Делеза обращение к этому парадоксальному дискурсу сопровождается отчетливым пониманием его невозможности: «Неудивительно, что различие буквально “неэксплицитно”. Различие эксплицируется, но именно стремясь исчезнуть в той системе, в которой эксплицируется. Это означает лишь сущностную имплицитность различия: имплицитность – это бытие различия. Эксплицироваться для нее значит исчезнуть, оспорить составляющее ее неравенство»⁵³. С учетом этого тезиса *дискурс различия* оказывается не его экспликацией, но способом его производства, (вос)создания, и вновь это (вос)создание осуществляется в процессе «истощения» содержания сказанного. Если деконструкция предполагает «внедрение» в «метафизический» текст с последующим обнаружением пробелов в нем (что само по себе включает этот текст в игру *differance*), то «онтология различия» Ж. Делеза выстраивается как бы в ином измерении по отношению к «метафизическому» описанию «того, что есть». Речь идет о попытке «схватить» мысль именно в ее нетождественности, в ее неспособности сказать «есть». Подобная попытка неизбежно должна демонстрировать и собственную неосуществимость: она осуществляется не посредством сопротивления желанию-сказать, но посредством возобновления этого желания, сопровождающегося отчетливым пониманием его невыполнимости. Мысль, пытающаяся мыслить различие, может осуществиться только с ясным сознанием неизбежности краха: «Но на каком же именно фоне рождается и развивается множественное основание, в какую необоснованность погружается, какая игра, какая лотерея нового типа порождает его особенности и дистрибуции, несводимые ко всему рассмотренному нами? *Короче, достаточное основание, обоснование удивительно коленчато.* С одной стороны, оно склоняется

⁵³ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 278.

к тому, что обосновывает, к формам представления. Но с другой стороны, оно уклончиво, погружается в необоснованность по ту сторону обоснования, противящегося любым формам и не поддающегося представлению. Если различие – невеста, Ариадна, она переходит от Тезея к Дионису, от обосновывающего принципа к всеобщему “краху”»⁵⁴.

Итак, мысль различия осуществляется только через свою неосуществимость. Мысль не отсылает к *чему-то* определенному, а это означает, в свою очередь, что она *никому* не принадлежит. Иными словами, так же, как и в отношении проблемы исходного момента мысли, в отношении вопроса о реализации мысли во всей полноте (предполагающей адекватность содержания ее своему предмету) оказывается неизбежной актуализация упомянутого ницшевского вопроса. Неумолимое «истощение» содержания по мере приближения к своему парадоксальному «предмету» – различию, – не позволяя очертить границы мыслимого, не оставляет возможности говорить о субъекте как носителе или обладателе мысли. В содержательном смысле субъект превращается в «носителя ничто», остается с пустыми руками, и, соответственно, оказывается вынужденным констатировать собственную «смерть». Это открытие претерпевает множество метаморфоз, обретает множество «прикладных» аспектов, таких, например, как пресловутая «проблема идентичности», один из актуальнейших вопросов бытия современного человека. Однако первостепенным является все же сугубо онтологический смысл этого открытия: невозможность ответить на вопрос: «кто я (есть)?» обусловлена констатацией проблематичности самого «есть». Тот, кто мог бы утверждать это «есть» (так же, как и противоположное ему «нет»), тем самым тоже проблематизируется: здесь исчезает сама возможность отграничить субъекта мысли от всего остального, коль скоро граница тоже проводится путем утверждения или отрицания. Иными словами, в акте последовательной саморефлексии мыслящий обнаруживает в качестве собственной «сущности» или «природы» саму границу, причем – постоянно сдвигающуюся: «Человек есть такой способ бытия, в котором находит

⁵⁴ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 331.

свое обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете *cogito*, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно все же постигается; обратно – между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания – того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает»⁵⁵.

Это зыбкое место, этот колеблющийся предел мыслимого и немислимого оказывается очевидно несовместимым с классической формой *cogito*, предполагающей самоидентичность «я». Устойчивая форма «я мыслю» становится, таким образом, тем, что скрывает, маскирует парадоксальную «природу» мысли, а следовательно – требует разоблачения. Если декартовское *cogito* – тот плацдарм, с которого начинается разворачивание мысли, и, соответственно, мира как того, *что мыслится*, то «современное *cogito*» (М. Фуко) осуществляется посредством разрушения этого плацдарма как жесткой конструкции, не позволяющей проникнуть в «пространство мысли»: «Если открытие Возврата – это конец философии, то конец человека – это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить»⁵⁶.

Нетрудно заметить, что речь идет о продолжении и радикализации декартовского проекта: для того, чтобы «снова начать мыслить», необходимо избавиться от самой мыслящей субстанции.

⁵⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сад, 1994. С. 343–344.

⁵⁶ Там же. С. 362.

Последняя – в том случае, если она принимается как данность, как ядро «метафизики субъекта», очевидным образом противоречит самому пафосу мышления как «воли к власти». Эта воля, стремящаяся овладеть своим объектом безраздельно, не может оставить никакую данность вне света рефлексии, в том числе (и прежде всего) данность, именуемую «я». Как только луч рефлексии обращается на «я», любое содержание последнего обнаруживает свою условность, зыбкость: это содержание оказывается *всегда уже* встроенным в то движение, которое не охватывается никаким содержанием. Рефлексивное возвращение мысли к самой себе обнаруживает то обстоятельство, что мысль (как содержание, как то, *что* мыслится) *ни на чем и ни на ком не держится*. Так, дискурс письма как того немислимого «фона», на котором и разворачивается артикулированная мысль, или «мыслящая речь», закономерно включает в себя у Ж. Деррида отрицание существования «субъекта письма». Именно такую «вписанность» декартовского *cogito* в некую «опережающую мысль» систему Ж. Деррида находит в психоаналитической концепции З. Фрейда: «Но чистое восприятие не существует: когда мы пишем, мы сами написаны той инстанцией в нас, которая всегда уже надзирает за восприятием, независимо от того, внешнее оно или внутреннее. “Субъекта” письма не существует, если под ним мы подразумеваем некое суверенное одиночество писателя. Субъект письма – это *система* отношений между различными слоями: слоями магического блока, психического, общества, мира. Внутри этой сцены нельзя обнаружить пунктуальную или точечную простоту классического субъекта»⁵⁷.

Всякий раз, когда я утверждаю «я мыслю», нечто, выступающее условием этого утверждения, уже ускользнуло от меня, разрушив тем самым мою самоидентичность. Признание этого обстоятельства требует обращения к анализу самой системы, порождающей иллюзию моего «суверенного одиночества». Вместе с тем очевидно, что подобный анализ никогда не имеет шансов на полное описание

⁵⁷ Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. С. 360–361.

работы этой системы, поскольку такое описание само, в свою очередь, выступает моментом письма как безначального и бесконечно-го предприятия. Все, что можно сделать в этой ситуации, не отказываясь от рефлексивной задачи, стоящей перед мыслью, – это обнаружить тот предел, который рефлексивное движение преодолеть уже не может. Таким пределом и оказывается в рамках деконструктивизма Ж. Деррида «точка сопряжения» означающего и означаемого, – именно в силу того, что это сопряжение всегда ускользает от мысли, делая ее возможной, оно не является сопряжением чего-то наличного, данного, но, напротив, предшествует этому наличному. И знак, и то, что он означает, и мысль, и то, «о чем» мысль, выступают функциями этого неуловимого события.

Таким образом, ядром любой теоретической системы (системы, описывающей некую наличную область) всегда выступает нечто, о чем нельзя сказать «есть». Это «нечто», однако, выдается за существующее вполне закономерным образом: в силу того, что система нуждается в устойчивости. Обретая эту устойчивость в метафизическом утверждении (несуществующего) центра, система тем самым порождает и иллюзию субъекта, как того, кто эту систему создает. Иными словами, именно желание устойчивости порождает и «вещь», и «мысль о вещи», и самого «мыслящего». Но в силу того, что речь идет о пусть неизбежной, но иллюзии, это желание – «пагубно», оно искажает игру *differance*: «В системе есть такая точка, в которой означающее уже не может замещаться своим означаемым, а потому ни одно означающее не может быть просто означаемым. Ведь на эту точку незаменимости ориентирована вся система означения: именно в ней основоположное означаемое выступает как обетованный итог всех отсылок и скрывается как то, что могло бы единым движением разрушить всю систему знаков. На нее указывают и одновременно ее запрещают все знаки. Язык не есть ни запрет, ни нарушение, он бесконечно соединяет одно с другим. Эта точка не существует, она всегда скрыта, или, что то же самое, навсегда вписана в то, чего она должна (была бы) избежать, следуя нашему неустранимому пагубному желанию»⁵⁸.

⁵⁸ Деррида Ж. О грамматологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 449.

Это желание есть прежде всего стремление мыслящего к самосохранению, к обретению содержательной гарантии своего существования. Однако в том самом рефлексивном движении, которое «наталкивается» на «волю к власти» как на собственную истину, обнаруживается и невозможность этой гарантии: наличие последней означало бы существование той «территории», которая неподвластна этой воле. Парадоксальным образом единственной возможностью субъекта утвердить себя оказывается самоотрицание: «я» не есть «кто-то» или «что-то» именно потому, что любая констатация перекрывает, останавливает то движение, которое и выводит «меня» на сцену мира – наличествующего или присутствующего. Сказать «субъекта письма не существует» означает поэтому отстоять истину субъекта как той «точки незаменимости», которой в пространстве текста может соответствовать только пробел или отрицание.

Эта ситуация предельно отчетливо демонстрирует именно ту несовместимость содержания (того, *что* мыслится) и формы (того, *как* мыслится), которая и выступает предметом нашего разговора. В том случае, если речь идет действительно о мысли (в том числе и о парадоксальном открытии субъектом собственной «смерти»), форма ее не может не быть *субъектной*, что в данном случае означает – предельно устойчивой, сопротивляющейся всякому рассеиванию, преодолевающей смысловую энтропию тем неуклоннее, чем меньше средств остается для этого преодоления. В ситуации, когда традиционные способы поддержания устойчивости мысли – содержательно определенные категории и положения, утверждающие «метафизические сущности», исчерпали себя, единственным выходом остается последовательность в отрицании и преодолении «пагубного желания» самосохранения. Желания, совпадающего со стремлением «сказать нечто», поскольку метафизический способ самосохранения как раз и заключается в утверждении себя посредством того, *что* утверждается. Тогда отказ от утверждения и неустанное «отпускание» себя в неопределенность, недосказанность, безначальность и бесконечность письма выступает единственным путем к этой странной, невысказываемой «истине себя».

Этот путь, разумеется, не имеет ничего общего с вялой и безответственной игрой словами; напротив, он требует тем большего упорства, чем меньше остается возможностей для субъекта «спрятаться» за той или иной «метафизической сущностью»: «Запутаться в сотнях страниц письма, одновременно упрямого и ускользающего, печатая, как вы видели, даже свои пометки, вовлекая каждое понятие в нескончаемую цепочку различий, окружая или загружая себя такой массой предостережений, отсылок, примечаний, цитаций, коллажей, дополнений, – это “нежелание-ничего-сказать”, вы со мной согласитесь, мало похоже на безобидное упражнение»⁵⁹.

Речь идет именно об «упражнении», поскольку операция «расщепления» мысли на форму и содержание не может быть осуществлена раз и навсегда, это целенаправленное, осознанное рассеивание содержания, его «нейтрализация», препятствующая его метафизическому «окаменению», должны предприниматься вновь и вновь. Иными словами, субъектность здесь может быть реализована только в форме парадокса: субъект как источник чистой активности непременно должен характеризоваться простотой, однако эта простота не может быть выражена, «ухвачена» мыслью и словом, выходя на уровень экспликации, она «автоматически» превращается в сложность. Поэтому на уровне экспликации возможно только разоблачение этой простоты как «трансцендентальной иллюзии».

Как было отмечено выше, стратегия Ж. Делеза в отношении этой иллюзии реализуется, в отличие от деконструкции Ж. Деррида, в первую очередь посредством невозможного «прорыва» в ту «область», которая скрывается под видимостью наличного бытия и соответствующего ему метафизического дискурса. В отношении субъекта как «метафизической сущности» эта стратегия заключается прежде всего в попытке воссоздания процесса его рождения, что означает, в первую очередь, – своего рождения, поскольку это парадоксальное воссоздание может осуществить только тот, кто *уже родился*. Таким образом, если Ж. Деррида утверждает форму субъектности в противовес содержанию

⁵⁹ Деррида Ж. *Позиции*. М.: Академический проект, 2007. С. 23.

путем «расшатывания» любого устойчивого дискурса, то Ж. Делез утверждает эту форму, описывая сам процесс возникновения «трансцендентальной иллюзии» простого субъекта: «...мыслящему субъекту вовсе не свойственна простота: недостаточно умножать его, придавать ему относительный характер, сохраняя при этом умеренную простую форму. Мыслящие субъекты – личинки субъектов; мир пассивных синтезов создает систему мыслящего субъекта в условиях, требующих определения, но это система распавшегося мыслящего субъекта. Мыслящий субъект возникает, когда где-то появляется беглое созерцание, где-то начинает работать машина сжатий, способная в какой-то момент выманить различие у повторения. Мыслящий субъект лишен модификаций, он сам – модификация; этот термин обозначает именно выключенное различие. В конечном счете являются тем, что *имеют*, через иметь здесь формируется бытие или *существует* пассивный мыслящий субъект. Всякое сокращение – самомнение, претензия, выражающее таким образом ожидание или право на то, что сокращает; оно разрушается, как только его объект ускользает»⁶⁰. Таким образом, субъект пассивен именно потому, что его форму использует «нечто», желающее быть выраженным. Это «нечто», сгущаясь («сокращаясь»), распадается на того, «кто» мыслит, и то, «что» мыслится. Но как только это конкретное случайное выражение теряет актуальность, отпадает и нужда в «субъекте». Последний выступает, таким образом, своего рода средством актуализации виртуальной Идеи. Эта актуализация всегда «оплотняет» некие случайные распределения, фиксирует их. Поскольку эта фиксация требует формы субъекта, т. е. центра исхождения активности в противовес всему остальному, это «остальное» также должно обрести «плотность», быть зафиксированным. Так наряду с мыслящим субъектом возникает фигура Другого: «Итак, в психической системе Я – мыслящий субъект Другой функционирует как центр свертывания, упаковки, импликации. Он – представитель факторов индивидуации»⁶¹.

⁶⁰ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 105.

⁶¹ Там же. С. 316.

Последовательное рефлексивное движение мысли должно, таким образом, возвратиться в ту виртуальную «область», в которой и осуществляются все эти импликации, что, собственно, означает обнаружить фиктивный характер Другого как чего-то или кого-то наличествующего: «...для нахождения факторов индивидуации в интенсивных рядах и доиндивидуальных особенностях, представленных в Идее, нужно пройти этот путь в обратном направлении и, отталкиваясь от осуществляющих структуру-другой субъектов, вернуться к самой этой структуре, то есть постичь Другого как не являющегося Никем, потом пойти еще дальше, пройти изгиб достаточного основания, достичь тех областей, где структура-другой уже не работает, вдали от обусловленных ею объектов и субъектов, чтобы позволить особенностям развернуться, распределиться в чистой Идее, а факторам индивидуации – разместиться в чистой интенсивности. В этом смысле, действительно, мыслитель неизбежно одинок, он – солипсист»⁶². Но кто этот одинокий мыслитель? Очевидно, что это уже не «субъект, осуществляющий структуру-другой»; этот мыслитель также с необходимостью должен назвать себя Никем, во всяком случае – в содержательном смысле, поскольку он выступает «представителем» неэксплицируемого различия.

Мы видим, таким образом, что основным моментом, позволяющим в рамках постструктурализма в целом утверждать несуществование мысли как оформленной, сохраняющейся данности, является выход рефлексивного движения к чистой временности и, соответственно, разоблачение «трансцендентальной иллюзии» бытия как присутствия. В контексте этого разоблачения становится очевидной невозможность выделения сколько-нибудь устойчивых элементов структуры мысли, основными из которых как раз и выступают мыслимое – как Трансцендентальное Означаемое, содержание мысли и сам мыслящий. Все эти моменты неизбежно растворяются во временном потоке.

⁶² Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 338–339.

2.2. Обретение полноты в чистом акте мышления-бытия

Любые попытки утверждения бытия как присутствия (и, соответственно, как Настоящего) представляются в свете этого открытия чистой временности движением вспять, к нерелексивным метафизическим конструкциям. Между тем, так же, как и применительно к вопросу о возможности *начала мысли*, в отношении ее устойчивого бытия и определенности обнаруживается тот же парадокс: само отрицание этой устойчивости требует устойчивости, осуществимо только из незыблемой «точки настоящего», позволяющей отстаивать невозможность мысли. Иными словами, мыслить эту невозможность может только сама мысль как невозможная, т. е. осуществляющая себя вне зависимости от какого-либо содержания (последнее как раз и совпадает с возможностью как таковой). Именно эта «невозможная возможность» и осмысливается в «философии поступка» М. М. Бахтина и в феноменологической концепции сознания М. К. Мамардашвили. Речь идет о той же парадоксальной фиксации на чистой форме мысли, которая рассматривалась выше применительно к проблеме *начала*. Именно эта чистая форма выступает как действительность по отношению к возможности, всегда остающейся в сфере мыслимого, т. е. всегда обреченной на *теоретизм*, в терминологии М. М. Бахтина. В силу событийного характера этой действительности она может быть утверждена только в самом акте осуществления чистой формы мысли, каковым является, как отмечалось выше, действие включения определенного содержания в «единственную единственность события бытия».

Таким образом, для Бахтина несуществование «метафизических сущностей» как таковых, в отрыве от моей «единственности», столь же очевидно, сколь и для любого мыслителя, подвергающего критике ту или иную форму «логоцентризма». Действительность и воплощенность в контексте позиции Бахтина, таким образом, оказываются двумя моментами одного и того же события-поступка:

«Как развоплощенный дух я теряю мое должное нудительное отношение к миру, теряю действительность мира. Нет человека вообще, есть я, есть определенный конкретный другой: мой близкий, мой современник (социальное человечество), прошлое и будущее действительных людей (действительного исторического человечества). Все это суть ценностные моменты бытия, индивидуально значимые и не обобщающие единственное бытие, открывающиеся [?] для меня с моего единственного места как основы моего не-алиби в бытии»⁶³.

Это отрицание действительности общих сущностей – таких, как «человек вообще», осуществляется здесь из того же топоса, «из» которого утверждается невозможность «начать мысль»: из той самой «единственности», в которой действительность *уже обретаена*. Иными словами, утверждать то, что *нечто существует*, можно, согласно Бахтину, только включив это «нечто» в единство своей ответственности. Осмысляя нечто не как просто наличное, данное, а как «заданное» (М. М. Бахтин), «поступающий мыслью» как раз и переводит это «нечто» из статуса возможного в статус действительного. Последнее, таким образом, не существует иначе, как в контексте событийного целого, а следовательно – не может рассматриваться как что-то отдельное от этого целого. Иначе говоря, любое отдельное сущее – не более чем теоретическая фикция: действительность всякий раз обретает целый мир моей «единственности», вместе с единственным пространством и единственным временем: «Все, взятое независимо, безотносительно к единственному ценностному центру исходящей ответственности поступка, деконкретизуется и дереализуется, теряет ценностный вес, эмоционально-волевою нудительностью, становится пустой абстрактно-общей возможностью. С единственного места моей причастности бытию единые время и пространство индивидуализуются, приобщаются как моменты ценностной конкретной единственности»⁶⁴.

⁶³ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 47.

⁶⁴ Там же. С. 55.

Здесь вновь становится зримым то обстоятельство, что несуществование вечных и неизменных «образцов» мысли утверждается М. М. Бахтиным – в противовес постструктуралистской проблематизации последних – «с другой стороны пропасти» между формой и содержанием мышления. Если наследующий Ф. Ницше постструктурализм разоблачает утверждение вечных сущностей как порождение неистребимого Желания опоры, фундамента, внешней гарантии моего существования, то М. М. Бахтин, отталкиваясь от «невозможного» факта этого единственного существования, признает их утверждение – но только в качестве неотъемлемого момента моего «события бытия». Сама идея истории, подвергаясь разрушительной критике в контексте современной борьбы с метафизикой (призывы к отказу от «метанарративов» и т. п.), осмысляется Бахтиным только как эффект «причащения» всего, что происходило, происходит и будет происходить, моей единственности: «Математическое время и пространство гарантирует возможное смысловое единство возможных суждений (для действительного суждения нужна действительная эмоционально-волевая заинтересованность), а моя действительная причастность им с моего единственного места – их безысходно-нудительную действительность и их ценностную единственность, как бы наливает их плотью и кровью; изнутри ее и по отношению к ней все математически возможное время и пространство (возможное бесконечное прошлое и будущее) ценностно уплотняется; из моей единственности как бы расходятся лучи, которые, проходя через время, утверждают человечество истории [?], просквозают светом ценности все возможное время, самую временность как таковую, ибо я действительно причастен ей»⁶⁵.

Отношение индивидуального существования и исторической всеобщности здесь переворачиваются: последняя обретает смысл только в акте включения в событийное целое этого существования. Сам же этот акт уже не может быть «обобщен», он лишен содержания, исчерпываясь в «причащении» любого содержания «событию

⁶⁵ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 56.

бытия». Именно это событие выступает гарантом существования того мира, который рождается только вместе с тем, кто принимает на себя целостную ответственность. Целостной она является именно в силу того, что этот акт причащения опережает любое содержание, и, соответственно, не может быть отнесен к чему-то *отдельному*. Мы встречаемся здесь со своеобразным «двойником» того Желания, которое, как утверждается в рамках постструктуралистских концепций, стоит за любыми «метафизическими сущностями», точнее, за их призраками. Своеобразие этого «двойника» заключается, собственно, в характере жеста, который здесь осуществляется: если разоблачаемое в (пост)современной философии Желание порождает «метафизические сущности» в стремлении *получить* некие устойчивые гарантии своего осуществления, то акт приобщения всего возможного содержания мысли «единству моей ответственности», напротив, *предоставляет* гарантии существования самих этих сущностей, «оживляет» их, переводит их из статуса призраков (только мыслимой пустой возможности) в статус реально существующего. Вместо того чтобы опираться на фундамент вечного и неизменного (Истины, Бытия, Реальности и т. п.), тот, кто действует изнутри своей «единственности», сам становится этим фундаментом, имеющим *динамический* характер. Сама лексика Бахтина указывает на этот динамизм: «ценностный свет», «лучи», расходящиеся из центра моей ответственности – та странная «не-субстанция», которая, тем не менее, выполняет функцию основания, позволяющего изнутри «события бытия» утверждать существование всего того, что подвергалось отрицанию в безразличной теоретической сфере общего. «Есть», таким образом, приобретает здесь подлинно событийный статус: оно значимо до тех пор, пока сохраняется единство ответственности. Последнее, таким образом, действительно выступает в качестве формы или условия бытия как «объекта» («того, о чем») мысли.

Это динамическое единство – своего рода «живая вода» для всего, что можно утверждать мыслью, соответственно, как для любого «объекта» мысли, так и для ее *содержания*. Последнее, таким образом, также обретает устойчивость, определенность только

в этом акте «поступающего мышления»: «Ни одно содержание не было бы реализовано, ни одна мысль не была бы действительно помыслена, если бы не устанавливалась существенная связь между содержанием и эмоционально-волевым тоном его, т. е. действительно утвержденной его ценностью для мыслящего. Активно переживать переживание, мыслить мысль – значит не быть к нему абсолютно индифферентным, эмоционально-волевым образом утверждать его. Действительное поступающее мышление есть *эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мысли. Эмоционально-волевой тон обтекает все смысловое содержание мысли в поступке и относит его к единственному бытию-событию*»⁶⁶. Утверждение посредством «эмоционально-волевого тона» оказывается здесь *способом проведения границы мысли* в ситуации невозможности провести эту границу, апеллируя к содержанию мысли.

В признании этой невозможности тезисы М. М. Бахтина также отчетливо перекликаются с положениями постструктурализма. Само содержание мысли не может выступать основанием ни для его утверждения, ни для его отрицания. И утверждать, и отрицать можно *все, что угодно*, но речь идет именно о возможности, которая реализуется в действии, *дополнительном* по отношению ко всякому содержанию. Сквозным мотивом всего творчества М. М. Бахтина становится эта тема включения содержания (того, *что мыслится и говорится*) в контекст уникального «события бытия», и обсуждение этой темы неизменно сопровождается существенным уточнением: речь ни в коем случае не идет о релятивизме того или иного толка. Та «подпись» под содержанием, которая превращает последнее в нечто осмысленное и весомое, осуществляется, как отмечалось выше, на границе «теоретического мира» и моей «единственности», не ухватываемой никакими теоретическими категориями. Именно это обстоятельство делает невозможным какое бы то ни было «теоретически транскрибированное»

⁶⁶ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 36.

доказательство осмысленности и оправданности того, *что* утверждается. Однако это же обстоятельство выступает залогом неслучайности этого выбора: строго говоря, здесь и нет никакого выбора, поскольку утверждается именно то, что невозможно не утверждать «из моего единственного места», несмотря на всю неочевидность утверждаемого для всего остального мира. Важнейшим моментом этого «до-» и «внесодержательного» утверждения некоего *что* мысли выступает, таким образом, ограниченность этого *что*: сама ситуация невозможности общезначимого доказательства того, что открывается внутри «единственной единственности» во всей своей непреложности и очевидности, коренится в ограниченности или конечности любого конкретного, оформленного содержания мысли. Воплощенная мысль – всегда ограничена в содержательном отношении, иными словами, она заранее должна быть принята как несовершенная, уязвимая в своем теоретическом аспекте.

В записях 1970-х гг. М. М. Бахтин характеризует положение того, кто решается на поступок мысли, в форме своеобразной рекомендации: «Вплотиться, стать определеннее, ограниченнее, глупее. Не оставаться на касательной, ворваться в круг жизни, стать одним из людей. Отбросить оговорки, отбросить иронию»⁶⁷. Впрочем, эта решимость «не оставаться на касательной» сопряжена с неустрашимым риском: утверждение ограниченного содержания всегда рискует «окаменеть» в очередной метафизической конструкции. Воплощение мысли, таким образом, действительно предстает в концепции Бахтина как событие, не исчерпывающееся в своем результате (воплощенной мысли как данности, объективации, вновь становящейся частью безразличного «теоретического мира»). Акт воплощения осуществляется, во-первых, *между* Сциллой безразличного мира общего и Харибдой безответственной релятивизации всего и вся; во-вторых, *между* моей «единственностью» и «единственностью» других, к которым обращено мое слово, утверждающее некую ограниченную (в содержательном

⁶⁷ Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 372.

смысле) истину. Граница содержания, таким образом, проводится сразу в двух планах бытия.

Первый из этих планов осмысляется М. М. Бахтиным, в частности, в концепции металингвистики. Основной единицей металингвистического анализа, в противовес лингвистическим подходам, М. М. Бахтин называет «высказывание». Последнее как раз и выступает в качестве «инкарнированной мысли», или «слова», не исчерпывающегося своим содержанием, но обретающего смысл только в своей «интонированности». Именно интонация и отличает высказывание от предложения, выступающего единицей лингвистического анализа. Это, собственно, тот же самый «ценностный свет» и «эмоционально-волевой тон», которые фигурируют в тексте «К философии поступка». Так же, как «тяжесть и нудительность» воплощенной мысли, интонационная нагруженность высказывания может быть опознана только «изнутри» акта мысли-поступка. Последний, таким образом, оказывается не только актом воплощения мысли, но и элементом «большого диалога» (М. М. Бахтин), ответом Другому и обращением к Другому. Только в этой обращенности, опять же не фиксируемой в содержательном отношении, безразличная «единица языка» наделяется смыслом и переходит из статуса пустой возможности в статус действительности: «Только высказывание имеет *непосредственное* отношение к действительности и к живому говорящему человеку (субъекту). В языке только потенциальные возможности (схемы) этих отношений (местоименные, временные и модальные формы, лексические средства и т. п.). Но высказывание определяется не только своим отношением к предмету и к говорящему субъекту-автору (и своим отношением к языку как системе потенциальных возможностей, данности), но, что для нас важнее всего, непосредственно к другим высказываниям в пределах данной сферы общения. Вне этого отношения оно *реально* не существует (только как *текст*). Только высказывание может быть верным (или неверным), истинным, правдивым (ложным), прекрасным, справедливым и т. п.»⁶⁸.

⁶⁸ Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 318.

Это означает, собственно, что и сам говорящий существует в качестве субъекта высказывания только в этом же акте: коль скоро никакое содержание не может «удержать» и выразить реальность, то и сам субъект не может быть определен содержательным образом. Иными словами, он не может быть просто «кем-то» безотносительно к тому, *что* им отстаивается в этом обращении к Другому как акте «участного мышления». Он, собственно, и есть то, что он отстаивает. И самое главное здесь заключается в том, что субъектом его делает сам *факт* этого отстаивания – вне зависимости от содержания того, *что* утверждается высказыванием. Подобно тому, что *стать* субъектом можно, только войдя в «событие бытия», приняв на себя ответственность за некую истину, видимую только «из моего единственного места» (М. М. Бахтин), *быть* субъектом можно только сохраняя эту ответственность. Это сохранение, однако, не может длиться и воспроизводиться «автоматически», естественным образом. Речь идет именно о действии-усилии, позволяющем удерживаться на границе «теоретического мира» и моей «единственности»: любое соскальзывание с этой границы ведет к растворению субъекта либо в мире общего знания, либо в хаосе иррационального. Удержать *единство себя* можно, по М. М. Бахтину, только храня верность своей единственности, причем эта верность должна быть осмыслена как чистая активность: «Единство же действительного поступающего сознания не должно мыслить, как содержательное постоянство принципа, права, закона, еще менее бытия; здесь ближе может охарактеризовать слово *верность*, как оно употребляется по отношению к любви и браку, – но только не понимая любовь с точки зрения психологически пассивного сознания (тогда оказалось бы постоянно пребывающее в душе чувство, нечто вроде постоянно ощущаемого тепла, между тем постоянного чувства в смысле содержания нет в действительном переживании его)»⁶⁹. Залогом действительности переживания, таким образом, выступает здесь само действие, наделяющее содержание переживания смыслом. Верность хранится усилием, не истощающимся

⁶⁹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 39–40.

в своем «объекте»; напротив, именно последний обретает устойчивое существование в луче этого усилия.

То обстоятельство, что эта верность хранится по отношению к всегда ограниченной, конечной истине, и, соответственно, имеет смысл только в контексте вышеупомянутого «большого диалога», открывает нам второй план, в котором воспроизводится граница «события бытия». Это – план, в котором все «общее» становится фоном, а в центре внимания оказывается отношение «Я – Другой».

Весьма показательным здесь является то различие в интерпретациях понятий Идеи и Другого, которое обнаруживается в концепциях М. М. Бахтина и Ж. Делеза. Такое сопоставление представляется вполне корректным, поскольку и в том, и в другом случае речь идет об условиях возможности мысли – в полноте и устойчивости существования. Вспомним, что Идея у Делеза виртуальна, а ее актуализация как раз и осуществляется в ходе работы «структуры-другой», порождающей в качестве «модификаций» мыслящего субъекта и противостоящего ему Другого. Идея – то, что *может быть* помыслено тем или иным образом, и как раз этот (всякий раз – случайный) образ и выражается посредством структуры «мыслящий субъект – Другой». Иными словами, Идея здесь – возможное содержание мысли, и в качестве такового оно действительно является *всем и ничем одновременно*, так же, как и «носители» Идеи – элементы системы «мыслящий субъект – Другой», являются *всем и никем*. Именно поэтому последовательная рефлексия в отношении Идеи непременно «упирается» в область «чистой интенсивности» (Ж. Делез).

И здесь вновь представляется возможным выявить почти неуловимое различие позиций Ж. Делеза и М. М. Бахтина: в то время как Ж. Делез, сохраняя и последовательно осуществляя «теоретическую» позицию, правомерно утверждает условный (случайный) характер как содержания мысли, так и ее «носителя», М. М. Бахтин занимает «практическую» позицию, позволяющую ему утверждать форму мысли и форму субъектности, а тем самым – и их содержание, во всей своей случайности. Напомним, что смысл оппозиции «практическое – теоретическое» близок у М. М. Бахтина к кантовскому, с тем уточнением, что речь здесь идет не столько

о действии универсального «практического разума», сколько об уникальном поступке, осуществляемом здесь и сейчас, вне и до каких бы то ни было теоретических оснований. Этот поступок, соответственно, не подлежит ни оправданию, ни разоблачению со стороны «теоретического разума», поскольку он всегда опережает последний.

Эта первичность поступка определяет и ту трактовку, которую получают у М. М. Бахтина понятия Идеи и Другого. Идея выступает здесь как то, что не просто отстаивается в акте «поступающего мышления», но и как то, что обретает смысл только в соприкосновении с иными смыслами: «Идея живет не в изолированном индивидуальном сознании человека, – оставаясь только в нем, она вырождается и умирает. Идея начинает жить, то есть формироваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями. Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с другою чужою мыслью, воплощенной в чужом голосе, то есть в чужом выраженном в слове сознании. В точке этого контакта голосов-сознаний и рождается и живет идея»⁷⁰.

Сам контакт, собственно, фиксируется, утверждается только в акте осуществления (воплощения) мысли и – самого мыслящего вместе с тем, к кому он обращается. В этом акте Идея совпадает со своим «носителем»: Идея обретает действительность, а «носитель» – действительный *статус субъекта*, освобождаясь от всего пассивного и случайного в себе, становясь «человеком в человеке», как это происходит с героями Достоевского: «Мы можем сказать, что у Достоевского человек преодолевает свою “вещность” и становится “человеком в человеке”, только войдя в чистую и незавершимую сферу идеи, то есть только став бескорыстным человеком идеи. Такими и являются все ведущие, то есть участвующие в большом диалоге, герои Достоевского»⁷¹. Бескорыстие здесь – не моральное, но онтологическое «свойство», поскольку полное

⁷⁰ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Сов. писатель, 1963. С. 116.

⁷¹ Там же. С. 114.

взаимопроникновение Идеи и ее «носителя» в акте «участного мышления» просто не оставляет места для какой бы то ни было «корысти» в виде желаний и мотивов, существующих вне зависимости от утверждаемой Идеи. Однако парадоксальным образом именно этот акт и обеспечивает главный «интерес» субъекта, заключающийся в том, чтобы *быть*, сохранять свою самоотдельность, выступающую, в свою очередь, гарантией существования Другого.

С точки зрения содержания того, что я отстаиваю в рамках «большого диалога», я действительно одинок, поскольку вижу нечто, открывающееся только «с моего единственного места». Однако, фиксируя внимание на форме моего утверждения (каковой и является действие признания некоего содержания, «подпись под ним», и, соответственно, обращение с этим признанием к Другому), я обнаруживаю свое (онтологически необходимое) «неодиночество». Участники «большого диалога» здесь выступают конечными «носителями» бесконечной Идеи, в многообразии ее конкретных воплощений, одновременно исключающих и предполагающих друг друга на «теоретически транскрибированном» уровне. Таким образом, «большой диалог» здесь – не разговор о бытии, но *разговор бытия*, который не может иметь характер монолога именно в силу несовместимости в одном теоретическом «поле» разных содержательно выраженных вариаций Идеи.

Тем самым «ничтожность» содержания мысли (как некоей абстракции, «пустой возможности») полностью компенсируется, «перекрывается» здесь осуществленностью ее формы – как интенсивности или напряженности утверждающего действия. Поэтому «изнутри» акта «поступающего мышления» открывается не только и не столько теоретическая безосновность мысли, сколько ее оправданность – при всей ограниченности. Это оправдание как раз и осуществляется в действии принятия-признания содержания мысли, себя, как признающего, и Другого, во всей его инаковости. И вновь, как и в отношении утверждения невозможности начала мысли в рамках постструктурализма, здесь высвечивается контекст, делающий осмысленным тезис

о принципиальной неполноте мысли, о ее несуществовании в качестве устойчивого целого. Таким контекстом может быть только *действие исполнения мысли*, пусть и в виде разоблачения ее содержания, и, соответственно, обращение к Другому, пусть и в виде утверждения солипсизма мыслителя. Если постструктурализм показывает «изнанку» мысли, каковой выступает «то, что заставляет мыслить» (Ж. Делез), но не ухватывается мыслью, то «философия поступка» М. М. Бахтина показывает «изнанку изнанки». Однако, именно потому, что это показывание есть одновременно (вос)производство этой «изнанки», имеющей событийный статус, оно не уходит в дурную бесконечность контекстов. Контекст всегда не только один, но и единственный – тот, который возникает в пространстве и времени (вместе с пространством и временем) «события бытия», или поступающей мысли. Воспроизводя этот контекст «на себе», воплощая его, я оказываюсь способным понять и принять не только утверждение какой бы то ни было «метафизической сущности», но и отрицание-разоблачение последней, в том случае, если оно не является безответственной равнодушной «игрой в бисер», но осуществленной (живой) формой мысли.

В то время как у М. М. Бахтина высвечивается прежде всего момент единственности события мысли, выступающий решающим условием ее полноты и осуществленности, в творчестве М. К. Мамардашвили акцент делается преимущественно на сам акт мысли, обеспечивающий эту единственность (воплощенность). Мысль держится только актом мысли, всегда опережающим содержательный аспект – то, *что мыслится*: этот тезис многократно и разнообразно утверждается и осмысливается в лекциях, статьях, многочисленных интервью мыслителя. В рамках этого осмысления проговариваются все три момента, выделенные выше в качестве основных «структурных элементов» постструктуралистского отрицания возможности полной, или осуществленной, мысли: несуществование устойчивых, субстанциальных «образцов» мыслимого, невозможность фиксации самого мыслимого в качестве сколько-нибудь устойчивого содержания,

наконец, размытость границы между, с одной стороны, мыслящим субъектом, и, с другой стороны, противостоящим ему объектом и другими субъектами.

Выше уже отмечалось, что отсутствие неких «образцов» того, что можно назвать «метафизическими сущностями», М. К. Мамардашвили не считает открытием новейшей философии, отстаивая тезис о том, что у таких классиков философской мысли, как Р. Декарт и И. Кант, эти «сущности» отнюдь не гипостазированы. Применительно к вопросу о возможности *полной* мысли, ориентирующейся на некий наличный и устойчивый «образец», эта позиция мыслителя выражается прежде всего в обращении к анализу трансцендентальной позиции, открытой и описанной в декартовской и кантовской философии. Так, обращение к кантовской формальной этике в «Вильнюсских лекциях по социальной философии» сопровождается следующим рассуждением М. К. Мамардашвили: «Надо увидеть *трансцендентальный срез*. <...> категорический императив, например, как сознание согласия этого акта со своей собственной необходимостью (то есть предметом приложения), имеющее над нами принудительную силу, не только не может быть содержательно известен или предположен ментальным актом из самой мысли, но и найден в качестве идеального свершения или “образца”, “высшего знака”, “совершенного проявления” в каком-либо существовании, в мире. Но здесь все время странная оговорка у Канта: внутри мира никогда, пожалуй, не было примера чистой доброй воли или вполне морального поступка. Это значит, что в действительности сознательных явлений нет “подобий”, и мы не можем мыслить об этих явлениях методом приближения, как это делают в науке»⁷².

Иными словами, как нельзя *начать мыслить*, отталкиваясь от некоей самождественной данности, существующей до и вне мысли и меня, мыслящего, невозможно и сохранять, поддерживать мысль в ее устойчивости и полноте, ориентируясь на некий данный до и вне мысли «образец», сверяясь с ним и отражая его.

⁷² Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). СПб. : Азбука, 2012. С. 33–34.

Этот «образец», однако – именно в качестве такового, именно как нечто «эталонное», парадоксальным образом не просто рождается, но и удерживается, сохраняется самим актом мысли. Этот акт, таким образом, сам создает то, на что и ориентируется. Именно поэтому отрицание «метафизических сущностей» в качестве чего-то просто наличного не оборачивается у М. К. Мамардашвили необходимостью «преодоления метафизики»: речь идет, скорее, о необходимости постоянного воссоздания метафизики – как мира, содержащего «метафизические сущности» наряду со всем остальным, – в трансцендентальном акте. Парадокс здесь неизбежен в силу того, что «образцы» или причины возникают *после* собственных следствий – в виде мысли о них: «То, что называется причиной, есть в действительности лишь наша возможность говорить в терминах причины. Возможность, возникающая когда мы имеем ситуацию, которую можно обозначить словом “после”. *После* – есть причины. То есть причины образуются как бы назад. Сначала происходит нечто другое, что я пытался описать, а потом мы можем сказать: существование звука есть причина состояния его отражения или восприятия во мне. Они как бы откладываются в мир. Позади меня, позади каких-то актов, выполняемых в некотором топосе, в котором действуют ограничения, связности, налагаемые на саму возможность жизни; оттуда, как бы сзади, мир раздувается, вырастает в тот громадный мир, который набит пред-метами, звездами, людьми и т. д.»⁷³.

Здесь, впрочем, стоит вновь напомнить о том, что вся эта «временная развертка» (М. К. Мамардашвили), в том числе и момент «после», тоже имеет условный смысл, поскольку и время, и пространство того или иного мира рождаются во вневременном акте осуществления мысли. И «до», «после», и даже «теперь» – как фиксация чего-то просто данного, наличного, оказываются вторичными по отношению к *настоящему*, которое не является модусом времени, и потому определяется М. К. Мамардашвили как «вечное настоящее»: «...мысль есть наш способ приобщения к некоторой

⁷³ Мамардашвили М. К. Органы онтологии // Онтология. Тексты философии. М. : Академический проект : Фонд «Мир», 2012. С. 32.

динамической вечности или к вечному настоящему, к тому, что есть всегда, или всегда становится, всегда осуществляется. Мы к этому можем приобщиться актом, который и есть сама мысль. А если этого акта не совершаем, то наша душа и мы сами разрушаемся в потоке»⁷⁴. Итак, речь идет о том *действии собирания*, в ходе которого «выпадают в осадок» «метафизические сущности» как основания всего существующего, мысль, содержанием которой выступают эти «сущности», и «носитель» этой мысли («душа»). Устойчивое существование всех этих элементов структуры мысли обеспечивается, таким образом, только *силой этого действия*: «Интересующие нас явления, высшие объекты есть реальные события, события бытия, а не ценности, не наше оценивающее отношение к ним. Не эмпирические события, а события бытия. Ведь ценности всегда являют какие-то наши головные и сердечные устремления и предпочтения. Но каждый раз возникает вопрос: а есть ли у нас сила на них, деятельная сила? И есть ли у нас форма на то, чтобы реализовать их? Реализовать так, чтобы случилось событие; не хотеть быть добрым, а участвовать в событии добра»⁷⁵.

В этом рассуждении показательны, во-первых, обращение М. К. Мамардашвили к концепту «событие бытия», обязанному своим рождением в первую очередь М. М. Бахтину, и, во-вторых, очевидная переключка с онтологией Ж. Делеза. Вспомним, что мысль в ее содержательном аспекте есть, с точки зрения Ж. Делеза, эффект «неэксплицируемого различия». Соответственно, на уровне содержания невозможно выявить и проговорить связь между различием – как тем, что *стоит* (точнее, движется) «за» эффектом, и самим эффектом. Однако у неэксплицируемого различия есть еще одно имя – «интенсивность»: «Разрозненность, то есть различие или интенсивность (различие интенсивности) является достаточным основанием феномена, условием возникающего. Новалис со своим турмалином ближе к условиям чувственного, чем Кант –

⁷⁴ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 207.

⁷⁵ Там же. С. 401.

с пространством и временем. Причина чувственного, условие возникающего – не пространство и время, но Неравное в себе, *разрознивание*, как оно понимается и определяется в различии интенсивности, в интенсивности как различии»⁷⁶. Именно интенсивность, таким образом, рождает и держит на себе или собой тот объем, который, используя выражение М. К. Мамардашвили, «набит предметами, звездами, людьми и т. д.». Иными словами, интенсивность создает глубину: «В бытии глубина и интенсивность – это Одинаковое, считающее себя различием. Глубина – интенсивность бытия, и наоборот»⁷⁷.

Вместе с тем эта перекличка делает еще очевиднее ту противоположность *векторов мысли*, которая выше демонстрировалась применительно к позициям М. Фуко и М. М. Бахтина. Направляя «острые мысли», рефлексивное внимание, на ее собственное содержание, я обнаруживаю интенсивность, «дискредитирующую» это содержание. То, «на чем» держится последнее, именно в силу своей неэксплицируемости, никогда не сможет *само* стать содержанием мысли. Соответственно, «прорваться» к тому, что Ж. Делез называет «глубиной», «интенсивностью» или «различием», можно, только разоблачая любое содержание мысли как лишенное *собственного смысла*. Напротив, рефлексивный вектор, обращенный к форме мысли, каковой и выступает интенсивность или «сила», в терминологии М. К. Мамардашвили, необходимо предполагает не разоблачение содержания, но оправдание последнего. Выявляя и описывая условия «держания мысли», я формулирую *условия осмысленности* ее содержания. Само же различие векторов определяется тем топологическим различием, которое выше было обозначено как противоположность теоретической и практической позиций; если первая, представленная в данном случае концепцией Ж. Делеза, разворачивается в общем, объективированном «пространстве», то вторая, реализующаяся в творчестве М. К. Мамардашвили, оказывается в буквальном смысле слова уместной только в пространстве «единственного события бытия». Соответственно,

⁷⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 272.

⁷⁷ Там же. С. 282.

только находясь в этом пространстве, точнее, воспроизводя его в акте мысли-поступка, я обретаю право сказать «есть» применительно к тем или иным «метафизическим сущностям» – справедливости, истине, красоте, закону и т. п.

Более того, только «изнутри» этого акта я могу удостоверить существование, казалось бы, «просто наличных» вещей, к примеру, физических (материальных) объектов. Само видение этого наличного становится возможным, согласно М. К. Мамардашвили, только благодаря тому действию, которое опережает любое *что*, любой видимый объект. В этом акте кристаллизуется тот или иной «порядок мира», который и делает видимыми, воспринимаемыми и, соответственно, подлежащими познанию те или иные вещи этого мира: «Обычно под мыслью мы понимаем некое ментальное состояние, которое мы получаем шагами рассудка, рассуждения. В этом случае ее называют еще отражением реальности. А я хочу сказать другое: хотя мысль, несомненно, ментальное состояние (то есть она может быть таковым), но по сути, в своем фундаменте она есть действие, благодаря которому у нас и появляется, помимо отражения, возможность создать что-либо. Ибо чтобы увидеть что-то, мы вносим порядок и потом видим»⁷⁸.

Нетрудно заметить, что «внесение порядка» здесь опять же явно перекликается с «событием индивидуации» в онтологии Ж. Делеза, и вновь главное отличие здесь заключается в том, что в первом случае осмысливается конкретное, *уже случившееся*, «единственное» событие, пусть даже и не определенное содержательно, а во втором речь идет *о событии вообще*, как только случайном или возможном.

Вместе с тем, несмотря на утверждение «единственности» события мысли как условия ее осуществления, объединяющее позиции М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили, следует отметить и их немаловажное отличие в отношении конкретизации этого условия. Если для М. М. Бахтина главным моментом «инкарнации мысли» выступает именно акт включения того или иного безличного,

⁷⁸ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 139–140.

общего содержания в «единственную единственность события бытия», то в концепции сознания М. К. Мамардашвили утверждается и осмысляется еще один элемент, без которого мысль не может воплотиться. Одно из названий, которое этот элемент получает в работах М. К. Мамардашвили, – «производящее произведение». Речь идет о таких текстах, в широком смысле слова, которые обладают способностью порождать смысл, «оживлять» те самые «метафизические сущности», которые вне пространства этих текстов остаются пустыми абстракциями, действительно подлежащими только разоблачению. Вместе с тем сами «производящие произведения» тоже становятся таковыми только в акте мысли-поступка, только «в работе». Они, если можно так сказать, нуждаются в том, кто «запустит» эту работу производства – бытия и мышления.

Таким образом, структура мысли-поступка усложняется: к содержанию мысли и ее акту (форме) добавляется опосредующее звено, то, *при помощи чего* содержание «оживляется», а форма «овеществляется». Суть дела, однако, от этого не меняется: так или иначе, решающим моментом выступает все же сам акт мысли, в котором «произведение» производит смысл, а содержание мысли этот смысл обретает. Иными словами, «произведение» здесь есть продукт некоторой уже осуществленной, проделанной работы по воплощению и «оживлению» безличного, абстрактного содержания, продукт, который восполняет несовершенство, неполноту моего собственного опыта, помогая мне эту неполноту преодолеть: «...произведение есть продукт нашей конечности. И оно же есть восполнение и лечение нашей конечности. <...> В этом и состоит роль текстов, или, выражусь иначе, – смыслов, как порождающих структур независимо от эмпирических причинений и приходовений в реальный контакт с событием или фактом»⁷⁹.

Так или иначе, «производящее произведение» тоже в конечном счете может быть представлено в единстве этих двух основных моментов «инкарнации мысли»: сама эта способность производить смысл и полноту открывается мне только в акте приобщения

⁷⁹ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 309.

к этому тексту или «смыслосхеме», и, соответственно, вне этого акта такой текст есть не более, чем часть общего «теоретического поля». Таким образом, «производящее произведение» есть своего рода свернутый путь к «метафизическим сущностям», способ их воспроизводства, однако именно в качестве *способа* он также нуждается в акте переключения из статуса возможности в статус действительности.

Выполняя задачу восполнения конечности, «производящее произведение», таким образом, само есть продукт парадоксального соединения конечного и бесконечного; содержание, конечное по определению, здесь уже *ис-полнено*, «оживлено» формой как действием осмысления. Этим содержанием не обязательно должно быть слово – как «чужое слово» в бахтинском смысле; это может быть образ – в живописи или в музыке, а может быть, и некий элемент нашей повседневности, осмысляемый в контексте Целого (постоянно встречающиеся в лекциях М. К. Мамардашвили примеры – колесо, дом, кровать как «производящие произведения» определенной вариации человеческого бытия). Так или иначе, в идее «производящего произведения» мы вновь встречаемся с утверждением конечного, неполного в действии принятия этой неполноты: в одномоментном выделении этого конечного на фоне всего абстрактно возможного и включения выделенного в целостность смысла, существующую только в «режиме действительности». Иными словами – только в «вечном настоящем».

Соединяясь с «текстом сознания», я тем самым утверждаю свою неполноту, поскольку, явно или неявно, признаю собственную неспособность обрести предмет своего стремления (бытие как присутствие), и одновременно – эту неполноту *восполняю*. Именно потому, что само это действие не имеет содержания (не подлежит объективации), оно не затронуто временем, будучи дополнительным по отношению к любому содержательному, а значит, и временному, разворачиванию мысли. М. К. Мамардашвили называет этот акт, в частности, «стоянием сознания», лишенным какой-либо последовательности шагов. «Производящее произведение», таким образом, позволяет мне «выпасть» из этой последовательности

и оказаться в области чистого смысла или чистой формы, что в данном контексте одно и то же. Пребывание в этой области и есть опыт полноты – мысли и бытия.

Таким образом, для меня как конечного существа полнота, недостижимая в теоретическом (содержательном) измерении мысли, оказывается достижимой (точнее, всегда уже достигнутой) в акте реального, включающего все мое существо, соединения с «произведением», «оживляющего» и меня, и само «произведение». Применительно к последнему «...речь уже идет не о введении абстракций, которые дали бы какую-нибудь направленность, а о создании вещей, которые я назвал бы живыми формами. Они должны возникать. В том, что мы называем произведением, есть живые формы. Конечно, они не под обложкой книги живут. Это духовные организации, или духовно-телесные существа, вносящие в стихийный процесс жизни некоторую интеллигибельность, понятность и гомогенизирующие его для выполнения актов. Мы можем действовать, потому что всякий акт выполняется в трехмерном пространстве и времени, а не в каких-то подземельях. Мы – макроскопические существа и все выполняем на поверхности, но выполняем силами, формирующимися внутри сферы. И именно потому, что мы макроскопичны, все, что в сфере, должно выполняться на поверхности. И возможность выполнения того, что уплотнилось и уже есть в сфере, мы получаем через возникшие и творчески созданные, живые формы. Именно они есть произведения мысли и искусства, которые не создаются, а рождаются природоподобным образом»⁸⁰.

Неминуемо возникающая здесь двусмысленность («произведения» рождают – и они же рождаются, возникают спонтанно, а не как результат рассудочной целенаправленной деятельности; я – как субъект бытия, – также рождаюсь только в контакте с «произведением», но и последнее оживает только в совершаемом мной свободном действии) связана именно с тем, что в этом описании представлено только само рождающееся (я, «произведение») как

⁸⁰ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 344.

живая форма, наконец, то, что мыслится в пространстве этой формы), сам же акт, выступающий условием этого рождения, всегда от описания ускользает. В силу этого то, что описывается в рамках этой своеобразной феноменологии, не может быть представлено в единой картине, последняя неизбежно расколота надвое, выстраиваясь как бы с двух «ракурсов»: из точки уже совершенного действия восполнения и из абстрактной области «общетеоретического», неизбежно фрагментарного и нуждающегося в этом восполнении.

Таким образом, если вернуться к вопросу о существовании «образцов», предшествующих мысли и выступающих условием ее устойчивости и полноты, то «производящее произведение» в концепции М. К. Мамардашвили может трактоваться не столько как сам «образец» такого рода, сколько как «устройство», усиливающее («амплифицирующее», по выражению мыслителя) мою способность видеть, воспринимать эти «образцы». Однако, подчеркнем это еще раз, сам импульс, приводящий в действие это «устройство», ничем не обусловлен. В этом отношении такие концепты М. К. Мамардашвили, как «чистая форма» или «свободное действие», вполне сопоставимы по смыслу с бахтинским концептом «мысли-поступка».

Соответственно, и содержательная определенность мысли, ее сохранение и удерживание в определенных границах, обеспечивается в данной онтологии этим же действием. То обстоятельство, что содержание, предоставленное само себе, обречено на неминуемое рассеивание, столь же очевидно для М. К. Мамардашвили, сколь и для любого из мыслителей, подвергающих сомнению «живое присутствие» и призывающих, подобно М. Фуко или Ж. Деррида, к «децентрации» любой устойчивой концептуальной системы. Сама необходимость «доопределения» мыслимого в «акте индивидуации», выступающая одним из основных тезисов онтологии сознания М. К. Мамардашвили, связана с этой «теоретической несамодостаточностью» мысли. Однако эта несамодостаточность, которую невозможно преодолеть теоретически (содержательно), парадоксальным образом преодолевается именно *в акте*

утверждения содержания как конечного, принципиально неполного. «Мысль держится усилием» – сквозной тезис всего творчества М. К. Мамардашвили. Содержание мысли оправдывается усилием ее «держания». Именно поэтому любые попытки одержать окончательную победу на чисто теоретическом «поле боя» обречены на провал: невозможно что-либо доказать или опровергнуть «вообще», безотносительно к конкретному «акту индивидуации», в котором мысль и рождается, и пребывает.

С этим связан еще один важный момент онтологии сознания М. К. Мамардашвили: утверждение необходимости *незнания* как неустранимого условия осуществления мысли. Незнание здесь имеет позитивный смысл, открывая пространство свободного действия, в котором мысль только и может «доопределиться». Только действие, таким образом, *создает момент настоящего*, в котором знание наполняется смыслом. В этом отношении, действительно, «живое присутствие» не может быть объектом утверждения на теоретическом уровне, по той простой причине, что оно вообще не может быть объектом, как об этом говорилось выше. Это присутствие может быть только принято и осмыслено, что не означает – исследовано, познано. Кантовское различие «мыслить» и «знать» обретает здесь новую жизнь. Сама мысль в ее бытии – «...то, что содержит в себе невидимый метафизический элемент, что мы должны принять, взглядевшись до конца. Можно принять не взглядываясь, а можно принять взглядевшись. Взглядевшись – не значит, что мы будем раскладывать. Мы ведь принимаем это как факт, но дальше мы должны более ясно представить этот факт собственным мышлением. Иначе говоря, у Канта существует замечательный метафизический и духовный принцип: человеческое мышление держится у него на парадоксе, что существуют исходные вещи, посредством которых мы проясняем и понимаем что-то другое, при том что сами они остаются для нас неясными, останутся навсегда неясными. То, что обеспечивает ясность чего-то другого, само неясно, не отвечает критериям того, что ясно посредством него»⁸¹.

⁸¹ Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 109.

Таким образом, только в «измерении незнаемого» осуществляется своего рода «выпадение» из времени или его «остановка», (вос)производится то «вертикальное стояние», которое защищает мысль от рассеивания, в буквальном смысле поддерживает ее, обеспечивает ее определенность и устойчивость.

Само же «измерение незнаемого» открывается только при условии отказа от чисто теоретической установки мышления, предполагающей требование *полного знания*, т. е. содержательной самодостаточности мысли. В этом отношении проблематизация такой самодостаточности, которая предпринимается в рамках постструктурализма, все еще действует в пределах теоретической установки. Речь идет о попытке привести в соответствие друг другу претензию мысли на то, чтобы исчерпать своим содержанием свой объект («волю к власти»), и *реальную способность* мысли это осуществить. Разоблачая эту претензию как неосуществимую, дискредитируя любое устойчивое содержание мысли как своего рода симуляцию присутствия, мыслители-постструктуралисты тем самым сохраняют требование тотальности знания; собственно, само разоблачение и связано с тем, что знание, обнаруживающее свою теоретическую безосновность, больше не может отвечать данному требованию.

Позиция М. К. Мамардашвили в этом отношении строится на противоположной установке: сама невозможность тотальности знания, иными словами, неустранимая конечность, ограниченность моей мысли, пытающейся охватить «все, что есть», выступает не основанием разоблачения претензий мысли, но моментом событийной онтологии мышления. Онтологии, которая (подчеркнем это вновь) есть не столько концептуальное описание «бытия мысли», сколько осуществление *события мысли*, имеющее своим условием принятие и признание неустранимой конечности мысли, согласие на нее. Условие понятности этой онтологии оказывается одновременно и условием ее осуществления, и наоборот. Только отказываясь от претензии на полное знание, я в самом акте этого отказа (сохраняющем, однако, стремление к смыслу или полноте бытия) создаю условия понятности,

устойчивости, определенности того или иного конечного содержания мысли. Эти условия возникают, создаются в том самом «измерении незнаемого», которое никогда не совпадает с областью знания, с пространством объективаций. Таким образом, здесь мы имеем дело с «двуплановой» онтологией, несводимой к одному «измерению»: в плане необъективируемого свободного действия осуществляется «уплотнение» или – воплощение определенного содержания мысли, а в плане знания или теории само это содержание существует в качестве той или иной концептуальной системы. «Между» этими планами – само действие, создающее их и отличающее их друг от друга. Это означает, в свою очередь, что то или иное содержание мысли обретает свою значимость и определенность только в акте его заранее-признания: в этом акте содержание принимается вместе со своим «телом», иными словами, вместе с теми необъективируемыми условиями, которые необходимо воссоздать для того, чтобы это содержание открылось, обнаружилось во всей своей очевидности.

Вся трудность «ухватывания» этого центрального момента онтологии сознания М. К. Мамардашвили связана именно с тем, что сама она становится понятной, осмысленной только «изнутри» этой изначальной двойственности мысли, открывающейся в ничем не обусловленном действии отстранения от какого бы то ни было содержания. Осуществляя этот рискованный шаг, «...мы сразу же раскорячены на двух уровнях, имеем двуединство, являющееся первичным фактом человеческого ума (в самом сердце мысли зияющее двуединство, ибо то, что не может делаться естественно, может делаться лишь на трансцендирующем напряжении сил, несомом усиливающей машиной, машиной избыточности, – это к разноприродности “машины” и того, что ею структурируется как материальный источник энергии свободного действия). Явления должны упорядочиться во времени и пространстве (особом), чтобы в *содержании* явлений мысли был порядок, имел место акт извлечения порядка из мира, из информации о нем»⁸².

⁸² Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 170.

Означает ли это признание необходимости дополнительного (внеатеоретического) условия значимости того или иного содержания мысли одновременное признание случайности последнего? Иными словами, можно ли таким образом оправдать *любое* содержание? Не возвращаемся ли мы в таком случае к тезису греческих софистов о том, что нельзя мыслить и высказывать *ложное*? Наконец, не следует ли тогда признать в качестве единственного пути саморефлексии мысли стратегию постструктурализма, направленную на выявление этой случайности мыслимого и, соответственно, на разоблачение претензий этого мыслимого на теоретическую значимость? Задаваясь этими вопросами, необходимо вновь вспомнить о том парадоксальном условии, которое и наделяет мысль *плотью*: именно в акте саморефлексии я выхожу на ту границу мыслимого и немислимого, на которой открывается, во-первых, моя конечность, т. е. невозможность теоретического обоснования очевидного для меня содержания мысли, и, во-вторых, невозможность отказа от этого содержания, несмотря на всю его «бездосновность». Таким образом, по отношению к тому, что открывается мыслящему в этом акте, речь идет о том, что прямо противоположно какой бы то ни было случайности: здесь обнаруживается именно та «тяжесть и нудительность», которая характеризует бахтинское «событие бытия».

В процитированном выше трактате «Стрела познания» М. К. Мамардашвили осмысляет эту «неслучайность» применительно к проблематике рождения (становления) научного знания, представленного, например, в виде закона. Последний не может трактоваться как простое отражение упорядоченностей внешнего мира, однако и не является случайным результатом «броска костей» (Ж. Делез): «Об отсутствии предварительного порядка говорит и шокирующий факт “видения”: его нет нигде – он не закодирован ни в какой логической природе человека, ни усваивается он извне (последнее запрещено феноменологической редукцией). <...> Но не могут утверждения о порядке появляться в полном беспорядке, чисто хаотически и случайно (тем более что свободные действия сами (или случайно) не происходят, им, такой случайности,

нет места, поток натуралистически непрерывен, в нем, предоставленном самому себе, нет, как уже говорилось, причины что-либо делать по-новому или иначе, выпадать из непрерывного действия причин и следствий)»⁸³.

Здесь вновь возникает вопрос об основании этой уверенности: откуда я знаю, что порядок не может возникнуть случайно? Иными словами, на чем основана моя уверенность в том, что содержание моей мысли, фиксирующей некую закономерность или ограничивающей область употребления того или иного понятия, не является иллюзией? Учитывая то, что обоснованием этой уверенности не может выступать ни «сама реальность» (лишенная убедительности «феноменологической редукцией»), ни рациональные аргументы, тоже, в свою очередь, нуждающиеся в «окончательном» оправдании, единственной «точкой опоры» здесь парадоксальным образом оказывается *сама уверенность*, точнее – вера. Последняя, определяемая М. К. Мамардашвили как «состояние внementsальной очевидности», оказывается здесь в одном ряду с такими понятиями, как «свободное действие» и «трансцендирующее усилие». Речь идет о разных аспектах одного феномена: того ничем не обусловленного акта, в котором открывается неслучайность и оправданность, полнота мыслимого «здесь и сейчас» и – его теоретическая бесосновность.

Эта невозможность отделить друг от друга то, *что* утверждается актом мысли, и сам факт этого утверждения как уже случившийся (я всегда уже застаю себя находящимся или, точнее, действующим «внутри» этого факта), и становятся единственным «основанием» мысли как осуществленной или полной. Парадоксальным образом этот критерий в полной мере применим и к мысли, содержанием которой выступает свое собственное отрицание. К примеру, сама решимость Ж. Деррида не закрывать глаза на неизбежную неполноту всего, «что может быть сказано», постоянно преодолевая собственное неистребимое «желание сказать», в том случае, если принять ее всерьез, также не может опираться

⁸³ Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 169–170.

ни на что иное, кроме веры как «состояния внementsальной очевидности». Это состояние, однако, должно быть полным по определению, поскольку, будучи бессодержательным, оно не имеет частей, соответственно, есть нечто неделимое.

Таким образом, говоря о полноте мысли как чистого акта, М. К. Мамардашвили «всего лишь» направляет луч рефлексивного внимания на то онтологическое условие, которое и делает возможным принятие всерьез какого бы то ни было утверждения как объективированной мысли. Речь идет именно о втором (видимом только «изнутри») измерении мышления: «Кроме предметного измерения, есть и другое, в котором совершается акт мысли; если в мысли мы сталкиваемся с феноменом, когда “Я” присутствует силой своего самопроникновения, есть свет, освещающий и видящий самого себя. Это и есть чистый акт, потому что свет видит себя, а не предметы света. Мы обнаруживаем его в самом себе, в своем самоосуществлении, в момент явления. И когда мы нечто только помыслили, как уже знаем, что это так. Поскольку здесь нет интервала опосредования, в том числе интервала доказательства, обоснования и т. д.»⁸⁴. Этот «видящий сам себя свет», таким образом, есть среда, поддерживающая своей силой не только содержание мысли, но и самого мыслящего – как самотождественного субъекта. Последний, соответственно, не может здесь трактоваться как тот, кто существует и обладает способностью мышления.

Только полное осуществление акта мысли, согласно М. К. Мамардашвили, и создает самого мыслящего (как было показано выше), и поддерживает его существование. В этом осуществлении субъект мысли (или просто субъект) поддерживается именно тем напряжением, которое возникает между содержанием и формой мыслимого: конечность содержания, в том числе и содержательных характеристик самого субъекта (того, что М. К. Мамардашвили часто называет *identity*), оправдывается в акте, соединяющем это конечное содержание с бесконечностью того, к чему стремится мыслящий. В силу того, что

⁸⁴ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 85.

этот «предмет» стремления, собственно, предметом не является, речь идет о том, что сам мыслитель называет «трансцендированием без Трансцендентного». И вновь мы видим здесь очевидную близость и почти неуловимую разницу с позицией того же Ж. Деррида: в одном случае стремление субъекта быть во всей полноте и определенности расценивается как слабость, проявление страха перед рассеиванием, в другом – утверждается в качестве единственного условия бытия субъектом. Последний тем самым тоже становится «пустым», бессодержательным и теряет субстанциальный характер, осуществляясь только в акте отказа от всего частичного в себе, в акте «прорыва к бесконечному». Однако странным образом именно этот отказ и создает реальное, а не симулятивное, бытие субъекта.

Характеристики этого реального бытия в творчестве М. К. Мамардашвили удивительным образом сходятся, даже словесно, с бахтинскими характеристиками «события бытия». «Тяжесть и нудительность» (М. М. Бахтин) того, что открывается мне в «событии бытия», перекликаются с «тяжелой точкой», часто маркирующей в лекциях М. К. Мамардашвили состояние осуществленной мысли, как, например, в данном отрывке из «Эстетики мышления»: «Это и есть та тяжелая точка, которую мы называем в человеке личностью или безусловным достоинством личности, которая ищет бесконечную ценность. А сама при этом не является таковой, потому что обозначить нечто как бесконечно ценностное значит отказаться оценивать это – соотносить с какими-либо антропологическими, практическими или другими потребностями человека или культуры»⁸⁵. Иными словами, до тех пор, пока я утверждаю себя в качестве кого-то, существующего в мире, меня нет: я продолжаю гоняться за фантомами, возникающими в результате метафизического «удвоения мира». Только разоблачение этих фантомов (осуществляемое апофатически – посредством отрицания всего того, что не является безусловным (вечным) объектом моего стремления) создает меня *настоящего*.

⁸⁵ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 110.

Я так же, как и объект моего стремления, и мысль о нем, существую только в зазоре, в промежутке между областью объективаций и тем, что неизменно от объективаций ускользает. Это существование, таким образом, обеспечивается «средой» этого промежутка: содержательная пустота, ничтожность компенсируются здесь полнотой формы – действия или усилия. Именно так трактуется в творчестве М. К. Мамардашвили декартовское «*cogito sum*»: «...нормальным, естественным способом сознание собраться не может. Его нужно специальным усилием собирать и *держат* как целое. Духовность как таковая (в отличие от вещи) и “мысль” есть сосредоточение и координированное держание условий своего собственного воспроизводства и пребывания в качестве актуального состояния. Мы, реальные люди, *иногда* в этот режим попадаем – и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим – существуем. Слово “существование” относится здесь к бытию в этом режиме. <...> А перестали мыслить, и мы уже что-то другое, к чему термин “бытие” не применим»⁸⁶.

Вся трудность, следовательно, заключается в том, чтобы поддержать этот режим бытия. Выпадение из него неизбежно именно постольку, поскольку мысль «обладает» содержанием: последнее всегда говорит «о чем-то», но и умалчивает о том, что выступает необъективируемым условием этого «чего-то». Тем самым содержание мысли всегда грозит заслонить собой это условие, подставить себя на место «живой мысли». Эта закономерность характеризует прежде всего существование самого субъекта мысли: пытаюсь осознать и удержать себя в качестве кого-то, обладающего такими-то свойствами, отличительными особенностями, как будто бы позволяющими мне не потеряться в мире, я парадоксальным образом себя теряю. Поскольку эта самоидентификация осуществляется в «теоретическом мире», в области общих (абстрактных) понятий, любая попытка такого рода приводит к моему растворению в этих абстракциях. Неуловимое «ядро» неизбежно расстается с любой наклеенной на него этикеткой.

⁸⁶ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 141.

Это не означает, однако, моей неустранимой пассивности в отношении этого «иногда», в котором мне случается быть «настоящему». Поддержание этого режима бытия так же, как и «впадение» в этот режим, осуществляется только в действии трансцендирования. Решающим моментом здесь оказывается именно сила или степень этого осуществления. Если первую встречу с «объектом» моего стремления (начало меня и мысли) еще можно мыслить как некую случайность (определяемую М. К. Мамардашвили, в частности, словами «если повезет...»), то поддержание этого стремления – одновременно и моя главная задача, и способ бытия меня и мира. Иными словами, речь вновь идет о вере как «состоянии внементальной очевидности», точнее, об интенсивности этого состояния. Чем выше степень этой интенсивности, тем очевиднее мне открывается моя действительность, совпадающая с возможностью, – просто в силу того, что альтернативные возможности существуют опять же только в «теоретическом мире». Я могу быть только тем, кто я есть – уже, до того, как смогу отдать себе в этом отчет. Поэтому совершая усилие «броска к Трансцендентному», отказываясь от попыток «выбрать себя» в мире общего, я только и встречаюсь с собой, понимая при этом, что всякий выбор с самого начала был иллюзией: «...наша не поддающаяся расчленению целостность, содержащая в себе и некоторые убеждения, веру, есть выбор, решение. <...> Выбор, фактически создающий свою особую ситуацию, а не перебирающий возможности, разрешает бесконечную задачу и тем самым не является выбором, потому что выбор невозможен бесконечно. Следовательно, если мы уже определяем веру как состояние вертикальное по отношению к горизонтальному ряду перебора возможностей, то имеем дело с творением реальности, которое утверждает себя в той мере и настолько, насколько сильна, последовательна и устойчива наша вера»⁸⁷.

Реальность здесь действительно творится целиком постольку, поскольку создается именно та *среда* или *стихия*, в которой уже и исполняются смыслом конкретные «фрагменты» мира, – вещи, люди,

⁸⁷ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 381.

события и т. п. Собственно, конфигурация этих «фрагментов», которая является всякий раз уникальной, обладает «единственностью» в бахтинском смысле, и замыкает меня в границах моего мира. Таким образом, признание творения реальности в «тяжелой точке» события мысли вновь обращает нас к вопросу о солипсизме мыслителя.

На первый взгляд, онтология сознания М. К. Мамардашвили более категорично утверждает этот солипсизм, нежели М. М. Бахтин с его концепцией «большого диалога». Тема «метафизического одиночества» – своего рода «красная нить» всего творчества мыслителя. «Только я могу понять», «что бы ни было, я могу» – этот мотив воспроизводится буквально во всех лекционных курсах, статьях, интервью «позднего» М. К. Мамардашвили. Вместе с тем, не обращаясь напрямую к теме диалога, философ выстраивает такую онтологию, которая с необходимостью предполагает со-бытие или *сообщенность* субъектов мысли и действия. Собственно, создавая, творя реальность в акте бытия-мышления, я и устанавливаю связь со всеми и с каждым (опять же в силу неделимости той стихии смысла, который и является динамическим основанием этой реальности). Парадокс же заключается в том, что эта связь устанавливается только ценой принятия субъектом своего «метафизического», т. е. полного, одиночества. Последнее так же, как и в концепции М. М. Бахтина, обусловлено единственностью призвания, которое можно назвать онтологическим: я призван реализовать некий уникальный опыт бытия: «... только ты можешь, твой опыт уникален и, следовательно, то, что мы называем призванием или предназначением человека, и есть уникальность такого опыта, который должно не упустить и родить из него то, что в нем может родиться, иначе это уйдет в небытие, никем другим не будет компенсировано. Это и называется призванием или предназначением: дать родиться рождающемуся и самому родиться в нем – в других новых чувствах, мыслях и состояниях»⁸⁸.

Именно в этой «точке рождения» и устанавливается (восстанавливается) связь с другими или с Другим в метафизическом

⁸⁸ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 197.

смысле: уникальное событие мышления-бытия восполняет не только мою конечность, но и конечность как таковую, отмечающую существование каждого человека. Само рождение в событии той «уплотненной» смысловой среды, которая и обеспечивает целостность мира, искупает всю возможную неполноту, ограниченность другого и других.

Целостность смысла ставит меня лицом к лицу перед абсолютной задачей: восполнить действием несовершенство *любого* содержания, как того, что всегда грозит заслонить собой собственную необъективируемую форму. «Застревание» на содержании неминуемо оборачивается крахом мысли и, соответственно, очередным наступлением энтропии – обнаруживая свою ничтожность, разоблачая себя, гипостазированное содержание (некое «что», взятое абстрактно, вне «плоти») оказывается не способным ни к чему, кроме рассеивания, разрушения любой устойчивости и определенности (о-формленности).

Именно так трактует М. К. Мамардашвили тему «Бесов» Ф. М. Достоевского, осмысляя единственно возможный (и тем самым – действительный) путь преодоления этой энтропии. Это преодоление, выступая эффектом «чистого действия» (признания конечности любого содержания), осуществляется мной (субъектом действия, совпадающего с самим действием) и за себя, и за всех остальных: «...для нас важен опыт Достоевского, описавшего действительных бесов, поскольку он следовал при этом, по его словам, не реалистическому описанию, а реализму собственной души; эксплицировал действительный смысл и действительный облик реальности, существующей в виде побуждений прежде всего в нем самом. То есть делал это с сознанием, что бесы – это я, и останавливал в себе бесовскую возможность души, которая без такой проделанной работы выплескивается в других людях, в них разыгрывается, если ты в себе ее не остановил. Ведь в каких-то точках должны прерываться акты рождения бесов. Доступная точка – это прервать их в самом себе»⁸⁹.

⁸⁹ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 196.

«Метафизическое одиночество» одновременно принимается и преодолевается в этом «прерывании актов рождения бесов»: признание невозможности опереться на какое бы то ни было содержание (некое всегда себе равное *что*) открывает мне то пространство, которое, не переставая быть *единственным*, обладает свойством всеобщности особого рода, обозначаемой М. К. Мамардашвили как «индивидуальная всеобщность». В этом пространстве Другой – часть моего мира, но не как безразличный, отчужденный от меня объект, а как тот, кто стоит перед той же самой задачей: обрести мир в его целостности. Именно поэтому трансцендирование – как обращение к тому, что не подлежит объективации, – обращает меня и к возможному Другому, требуя признания неисчерпаемости путей к искомой целостности.

В этом отношении бахтинский концепт «большого диалога» (бесконечно длящегося, точнее, непрерывно возобновляющегося «события бытия» как переключки уникальных событий) близок по смыслу к тому, что М. К. Мамардашвили называет *историей*: «...история и есть такой орган, где человеческие существа событийствуют. Но я хочу сейчас разделить это слово, снять в нем статический элемент, связанный со словом “бытие”, и перенести ударение на событие и подчеркнуть, что история исполняется только событийно, то есть множеством актов и проявлений. Я должен событийствовать с самим собой, потому что нечто неясное в предшествующую секунду должно сообщиться и длиться в следующую, которая проясняет, доводит до исполнения то, что было перед этим. Идет ли речь о духовной жизни или о моем взаимоотношении с другими»⁹⁰.

В концепте «истории» М. К. Мамардашвили, однако, чуть смещаются акценты, если сопоставлять его с «большим диалогом» Бахтина: в то время как последний делает упор на саму эту обращенность к Другому как основной вектор трансцендирования, первый фокусирует внимание именно на задаче обретения целостности бытия, выполнение которой обращает меня к Другому.

⁹⁰ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 192.

2.2. Обретение полноты в чистом акте мышления-бытия

Все эти отличия, однако, вторичны по отношению к единству в главном: и в «диалогизме» М. М. Бахтина, и в онтологии сознания М. К. Мамардашвили единственным условием исполнения, осуществления мысли выступает событие ее воплощения. Речь здесь идет уже не только о единичном акте «подписи под содержанием», знаменующем собой *начало мысли*, но о постоянно обновляющемся действии выхода к пределу, на котором только и «высвечивается» именно то содержание, которое я не могу не утверждать вопреки любой неполноте и необоснованности. В этом акте трансцендирования вновь и вновь «оживает», обретает реальность и то, к чему мысль от-носится (трансцендентный объект), и то, *что* мыслится (содержание) и, наконец, тот, *кто* мыслит. Этот же самый акт придает мысли не только полноту, но и *завершенность*, – иными словами, позволяет мыслящему «поставить точку», не просто реализуя свое «желание сказать», но и утверждая невозможность проблематизации или опровержения сказанного.

ГЛАВА 3 НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ МЫСЛИ: НЕИСЧЕРПАЕМОСТЬ ИЛИ ДУРНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ?

3.1. Неуловимость точки

Неустраняемая незавершенность мысли, обреченность ее на дурную бесконечность – еще один сквозной «мотив» постструктурализма, выступающий оборотной стороной утверждения невозможности выделить исходный пункт мышления. Обнаружив себя находящимся «всегда-уже-внутри» структуры того, что в метафизическом контексте именовалось «мыслью», точнее, на постоянно смещающейся границе этой структуры, субъект рефлексии неизбежно приходит к выводу о невозможности остановки этого смещения. Само признание необъективизируемости основания и истока мысли требует отказа от надежды когда-либо «поставить точку». Последнее означало бы встретиться «лицом к лицу» с этим основанием, возвратиться к нему и заключить его в пределы самой мысли. Невозможность этого обнаруживается со всей очевидностью именно тогда, когда открывается вовлеченность самого мыслящего в этот процесс смещения: делая нечто объектом мысли, я всегда упускаю то, что позволило мне сфокусироваться на этом «нечто». Условия этой «фокусировки» всегда и неизбежно остаются «за кадром», за пределами мыслимого содержания, и любая попытка сосредоточить внимание уже на самих этих условиях требует нового смещения.

Речь, таким образом, идет об окончательном признании того, что мысль не может быть исчерпана каким бы то ни было *представлением*, никогда не будучи в состоянии обрести четкие очертания и границы. Вместе с тем, как очевидно, и сама эта «окончателность» в таком случае оказывается под вопросом, коль скоро именно на нее здесь и накладывается запрет. То, к чему мысль стремится, то, чего она хочет достичь (встречи со своим объектом), выступает в контексте интуиции «мысль всегда уже началась» своего

рода линией горизонта, отступающей по мере приближения к ней. Именно это открытие полагает М. Фуко важнейшим с точки зрения перехода к современному, т. е. неметафизическому, мышлению: «...на горизонте всех действительных представлений появляются, в качестве основы их единства, те объекты, недоступные объективации, те представления, никогда не могущие быть представленными до конца, те зримости, что одновременно и явны, и скрыты, те реальности, которые тем больше отступают вглубь, чем важнее они для обоснования всего, что дается нам и предстает перед нами: могущество труда, сила жизни, способность к речи. Именно на основе этих форм, которые блуждают на самых дальних границах нашего опыта, в наши представления входят стоимость вещей, органическая структура живых существ, грамматическая структура и историческая близость языков; этим они возлагают на нас долг познания – быть может, бесконечный»⁹¹. Бесконечность, однако, здесь не просто вероятна, но неизбежна ровно постольку, поскольку тот самый опыт, который я пытаюсь поместить в границы представления, задействован в этой попытке, выступает той необъективируемой средой, в которой и осуществляется сам процесс перевода «немыслимого» в «мыслимое».

Таким образом, сама траектория движения мысли оказывается иной по сравнению с той, которая определяет классически-рационалистический подход к мышлению и познанию: линия, направленная из прошлого в будущее, что означает, соответственно, – от меньшего к большему знанию (которое в конце концов должно исчерпать собой *все, что есть*), трансформируется в движение по окружности. Парадоксальным образом *конец времени* являет себя здесь как бесконечное время, точнее, бесконечное вращательное движение, в рамках которого прошлое, настоящее и будущее выделяются в качестве условных моментов. «Конец времени», таким образом, означает в данном контексте открытие недостижимости конечного пункта, к которому стремится мысль.

Речь идет о том «самоубийственном» стремлении мысли, которое никогда не может быть реализовано: сама мысль, «будучи»

⁹¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 269.

временем, осуществляясь только в движении смещения собственной границы, никогда не может встретиться со своим собственным небытием, что и означает – обрести завершенность. Эту невозможность открывает для себя и сам мыслящий: «будучи», как и мысль, временем, он не только не «есть» в настоящем, но и лишен будущего, обречен на бесконечное круговращение сменяющих друг друга условных временных моментов: «Таким образом, стремясь к своей недостижимой цели – помыслить первоначало в максимальном приближении и максимальном отдалении, мысль обнаруживает, что человек не одновременен с тем, что понуждает его к существованию, или с тем, на основе чего он существует; напротив, оказывается, что он захвачен силой, которая расщепляет его, отторгает его от своего собственного первоначала и одновременно сулит ему это первоначало как неизбежность, которая, быть может, никогда не осуществится. Сила эта не чужда человеку, она не таится вне его в бесстрастной безмятежности вечных, постоянно возобновляемых начал, поскольку тогда первоначало оказывалось бы действительно данным; эта сила принадлежит его собственному существу. Время – то самое время, каковым является он сам, – отторгает его не только от той зари, из которой он вышел, но и от той зари, которая была ему обещана впереди»⁹².

Это открытие («я сам» есть время), собственно, и позволяет рассматривать неклассическую (неметафизическую) мысль в качестве своеобразной «изнанки» классического новоевропейского рационализма; последний исходит из необходимости и возможности достижения того, пусть и весьма отдаленного, пункта, который выступает целью познающего разума: *встречи* мысли и бытия. Эта встреча знаменовала бы собой полное совпадение знания (истинного содержания мысли) и того, *о чем* мысль. Само это ожидание, однако, базируется на некоей неререфлексивной установке, которую можно сформулировать следующим образом: «то, *о чем* мысль, уже дано, оно существует в пространстве (в пространстве настоящего)». Тем самым мышление и познание предстают в качестве «точки»,

⁹² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-cad, 1994. С. 355.

перемещающейся во времени, которое при этом ускользает из поля зрения мыслящего. Последний пытается охватить мыслью то, что есть, существует здесь и сейчас, и в процессе познания как бы «вгрызается» все глубже и глубже в толщу настоящего. Иными словами, перемещаясь во времени, он полагает, что охватывает мыслью все более обширное пространство. Именно поэтому переход от классического мышления к современной его форме Фуко связывает с переносом внимания мыслящего на *время*, тогда как пространство становится нерелексивным условием разворачивания мысли: «На самом деле, если присмотреться повнимательнее, можно заметить, что классическое мышление соотносило саму возможность пространственного расположения вещей в таблице с присущей чистой последовательности представлений способностью постигать себя на собственной основе, самоудваиваясь и выстраивая одновременность на основе временной протяженности: время обосновывало пространство. В современном мышлении, напротив, в основе истории вещей и историчности человека обнаруживается отдаленность, подрывающая Тождественное, обнаруживается разрыв, который рассеивает и вновь сосредоточивает его в двух полярных точках. Именно эта глубинная пространственность позволяет современному мышлению мыслить время – познавая его как последовательность, предвещающая ему самому себе как свершение, первоначало или возврат»⁹³.

Итак, именно погруженность в пространство позволяет мысли сосредоточиться на времени, сделать последнее своим содержанием. Таким образом, пространство перемещается на периферию мысли, точнее, становится ее границей, тем, что одновременно обосновывает мысль и ускользает от нее. «Глубинная пространственность», в отличие от однородного пространства классического мышления, – всегда за пределами представления. Однако и время, оказавшись «предметом» мысли, обнаруживает свою неспособность «уместиться» в рамки представления, что означало бы, собственно, подмену времени чем-то *вневременным*.

⁹³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. С. 360–361.

Иными словами, сосредотачиваясь на времени, делая время своим содержанием, мысль неизбежно приходит к необходимости отказа от сосредоточенности, к собственному *рассеиванию*. Мысль сталкивается с невозможностью своего свершения.

Любое утверждение, предполагающее точку в конце, разоблачается здесь как то, что маскирует нескончаемую работу временной структуры: содержание утверждения всегда призвано закрыть смысловые «пустоты», обнаружившиеся в предыдущем утверждении. Однако осуществление этой задачи обнажает иные «пустоты», нуждающиеся в заполнении смыслом. Так возникает тема *восполнения нехватки*, занимающая важнейшее место в проблематике постструктурализма. В грамматологии Ж. Деррида эта «игра восполнительности» предстает в качестве формы осуществления *письма*, всегда опережающего «желание-сказать», порождающего само это желание. Последнее обречено оставаться неосуществленным именно потому, что исток этого желания и, соответственно, его объект маскируются той же работой письма, которая их производит. Главное здесь – сама работа (сам процесс восполнения), однако именно она и не может быть окончательно осмыслена, заключена в рамки дискурсивности, поскольку ее «суть» и заключается в непрекращающемся преодолении этих рамок.

Письмо в грамматологии – то, что выступает из «темноты» (или «бездны») и уходит в «бездну», причем невозможно утверждать даже то, что это «та же самая бездна», поскольку речь идет о «том», что несамостоятельно. Именно задача или стремление преодоления этой несамостоятельности оказывается здесь тем единственным, что выходит за рамки этого бесконечного круговращения, парадоксальным образом выступая скрытым двигателем самого письма и – одновременно – порождением последнего. Так, в работе «О грамматологии» бесконечное восполнение предстает в качестве «изнанки» концепции Ж. Ж. Руссо, в которой функцию организующего центра играет понятие *природы*. Тема восполнительности, как утверждает Деррида, «...позволяет описать саму эту цепь, цепочечное бытие текста, структуру подмены, сорасчленение желания и языка, логику всех тех понятийных

противопоставлений, с которыми имеет дело Руссо, и в особенности роль и функцию понятия природы в его системе»⁹⁴.

Природа здесь играет роль того, что «просто есть», того самого *образца*, существование которого обеспечивает возможность начала мысли, ее полноты (в настоящем) и, соответственно, ее завершения. Деконструирующий взгляд, однако, обнаруживает «за» понятием природы движение восполнительности: это понятие призвано закрыть собой дыру нехватки, утолить невыполнимое «желание наличия». Но именно потому, что само это желание всегда опережает любое наличие, движение восполнения оказывается бесконечным, исходя из *бездны* и возвращаясь в нее: «...понятие восполнения и теория письма обозначают, как бы в бездне зеркал <...> саму текстуальную сущность текста Руссо. Мы увидим, что эта бездна возникает не в силу случая – счастливого или несчастливого. В нашем чтении постепенно сложится целая теория структурной необходимости бездны <...> бесконечный процесс нанизывания восполнений на всегда-уже-*початое* наличие включил в него пространство повторения и самоудвоения. Изображение наличия *в бездне зеркал* – это не случайность; напротив, желание наличия возникает в бездне изображений, в бездне изображений в изображениях и т. д. И само восполнение выступает во всех смыслах слова как нечто из круга вон выходящее»⁹⁵.

Итак, само желание наличия обнаруживает здесь свою парадоксальную «природу»: структура желания предполагает движение из прошлого в будущее, точнее, производит в этом движении прошлое и будущее, минуя настоящее, всегда избегая точки «здесь и сейчас». Достижение этой точки, обретение желаемого означало бы смерть самого желания. Таким образом, мысль оказывается перед лицом двух одинаково неудовлетворительных возможностей: первая из них предполагает согласие на эту смерть, иными словами, на то, чтобы уместить объект желания в рамки представления, полностью высказать, о-значить этот объект. Вторая возможность

⁹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 318.

⁹⁵ Там же. С. 318–319.

связана с бесконечным отсрочиванием этой встречи желания наличия (желания настоящего) со своим объектом.

Это отсрочивание не может осуществляться иначе, как посредством отказа от какой бы то ни было определенности, от любого утверждения, позитивного или негативного. В этом отношении показательным является обращение Ж. Деррида к негативной теологии как к тому дискурсу, который обращен к Неименованному и, соответственно, также разворачивается в свете интуиции невозможности мысли и языка. Однако в своих работах, посвященных апофатической теологии, Деррида неизменно подчеркивает как раз несовпадение позиций, из которых разворачивается апофатическое осмысление Абсолюта и «мышление (о) *differance*». Первое коренится в интуиции присутствия Бога, тогда как второе вообще не имеет корня, не апеллирует ни к какому присутствию, «будучи» движением без начала и конца, или «игрой без цели и смысла» (Ж. Деррида).

Таким образом, обращаясь к апофатическому дискурсу, Ж. Деррида заостряет вопрос о возможности смысловой завершенности: невозможно не только завершить мысль, но и отказаться от этого завершения, например, посредством «избегания разговора». Отказ от «желания сказать» также неминуемо будет актом мысли и речи, если мы удерживаемся в свете той исходной установки постструктурализма, согласно которой *мысль всегда уже началась*. В этой ситуации бесконечное отсрочивание точки в конце предложения парадоксальным образом оказывается единственной возможностью для мысли соответствовать себе, т. е. своей несамотождественности. Иными словами, мысль, открывшая свою темпоральность (несамотождественность), может существовать только посредством «избегания разговора» или бесконечного «уклонения»: «Для того чтобы избежать разговора, отсрочить момент, когда все же придется что-то сказать, а возможно, и признать поражение или выдать секрет, следует овладеть мастерством уклонений»⁹⁶.

Однако этот ответ, собственно, таковым не является; избегание или уклонение также всегда обречены на неудачу, не могут

⁹⁶ Деррида Ж. Как избежать разговора // Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция. Тексты и интерпретации. Минск : Экономпресс, 2001. С. 266.

быть исчерпаны уже в силу своей «природы». Последняя как раз и заключается в зыбкости, неопределенности, неприсутствии. Уклонение оказывается необходимым именно потому, что последовательная саморефлексия мысли обнаруживает свою обреченность как на запаздывание, так и на опережение по отношению к тому, что делает мысль возможной. Именно поэтому, при всей своей необходимости, уклонение или избегание разговора, какой бы то ни было определенности также обречено на неудачу: «Таким образом, когда встает вопрос: “Как избежать разговора?”, уже слишком поздно для такого избегания. Язык инициировал себя без нас, в нас и прежде нас. Это – то, что теология называет Богом и что необходимо или понадобится впредь для того, чтобы говорить. Это “следует” <...> есть *одновременно* след неопровержимой необходимости – что представляет собой иносказание того, что нельзя избежать ее отрицания иначе как посредством отрицания – и прошлого предписания. Всегда уже в прошлом, следовательно, в прошлом настоящего»⁹⁷.

Это «прошлое настоящего» неизменно оборачивается «будущим настоящего», никогда не становясь собственно настоящим, не обретая модуса *присутствия*. Именно поэтому деконструкция оказывается бесконечным предприятием, деятельностью, дополнительной по отношению к «присваивающей» работе мышления и речи, всегда чреватой возведением очередной метафизической конструкции. Эта деятельность деконструкции осуществляется, таким образом, не только в отношении деконструируемых текстов, но и в отношении самого «субъекта» деконструкции: постоянное преодоление «желания-сказать» связано в том числе (и прежде всего) с удерживанием себя на границе мысли (и, тем самым, с избавлением этого «себя» от любой содержательной определенности): «Необходимо выработать стратегию текстовой проработки, которая в каждый данный момент заимствовала бы старое слово у философии, чтобы тут же снять с него ее штамп. Именно на это я только что намекал, когда говорил о двойном жесте или

⁹⁷ Деррида Ж. Как избежать разговора // Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция. Тексты и интерпретации. Минск : Экономпресс, 2001. С. 279.

о двойной стратификации. Нужно, с одной стороны, *опрокинуть* традиционный концепт истории и в то же время маркировать *отрыв*, проследить за тем, чтобы он не смог уже быть – на почве этого опрокидывания и просто через самый факт концептуализации – *переприисвоен*. Необходимо произвести новую концептуализацию, разумеется, однако, хорошо отдавая себе отчет в том, что сама по себе эта концептуализация как таковая способна снова принести с собой то, что нам хотелось “критиковать”. Вот почему наша проработка не может быть работой чисто “теоретической”, или “концептуальной”, или “дискурсивной”, я хочу сказать – работой дискурса, целиком регулируемого сущностью, смыслом, истиной, желанием-сказать, сознанием, идеальностью и т. д.»⁹⁸.

Таким образом, «традиционный концепт истории», подвергающийся проблематизации М. Фуко и Ж. Деррида, обнаруживает свою несостоятельность именно в силу своей замкнутости, смысловой завершенности. Парадоксальным образом история как то, что не просто представляет собой случайную цепь событий, но то, что *имеет смысл*, может мыслиться только в качестве того, что *всегда уже завершено*. Рассматривая тот или иной процесс как исторический, мы всегда явно или неявно предполагаем тот пункт, в котором этот процесс должен прийти к своему завершению. И наоборот: признание открытости этого процесса само по себе проблематизирует понятие истории. «Начало» и «конец» исторического движения погружаются в темноту, отнимая у истории направленность и, тем самым, цель и смысл. Деконструкция в этом отношении выступает в качестве деятельности, препятствующей самопроизвольной остановке процесса, именуемого в концепции Ж. Деррида *различАнием (differance)*. Двойным же этот жест деконструкции неминуемо оказывается именно в силу того, что осуществляется на границе мысли; по одну сторону при этом остается объективированная мысль (содержание мысли), по другую же – действие остраивания этого содержания, препятствующее его «переприисвоению» или вписыванию в новую замкнутую смысловую систему. Очевидно, что деятельность такого рода не может

⁹⁸ Деррида Ж. Позиции. М. : Академический проект, 2007. С. 72.

быть завершена именно в силу невозможности полного отказа от *объективации* содержания мысли как обязательного элемента самой структуры мышления.

Таким образом, деконструирующая деятельность сама, в свою очередь, оказывается таким же элементом, вписанным в бесконечный (и безначальный) процесс означивания (как возведения метафизических конструкций) и остранивания этих конструкций. Соответственно, эта деятельность странным образом приобретает смысл только в жесте отрицания смысла – как того, что может быть высказано. Это означает, что деконструкция, обнажая изнанку текста, сама, в свою очередь, выступает изнанкой «логоцентристского мышления», будучи неразрывно связанной с ним по типу отношения «фигура – фон». Невозможность предпринятия деконструкции связана именно с необходимостью *говорить* о преодолении «желания-сказать».

Возвращаясь в конце «О грамматиологии» к двум «героям» этого текста – Соссюру и Руссо, подчеркивая общность их позиции в отношении языка и письма, Ж. Деррида замечает: «А разве мы говорим здесь что-то иное? Да, говорим, показывая внутритропическую внеположность, что означает устранение этических оценок и осмысление письма по ту сторону добра и зла; да, говорим, подчеркивая прежде всего невозможность запечатлеть движение восполнительности в классическом логосе, в логике тождества, в онтологии, в противопоставлении наличия и отсутствия, положительного и отрицательного и даже в диалектике, – по крайней мере если определить ее, как всегда делает метафизика (спиритуалистическая или материалистическая), в горизонте наличия и переприсвоения. Конечно, самому *обозначению* этой невозможности едва-едва удастся избежать языка метафизики. А в остальном ему приходится пользоваться ресурсами той логики, которую само же оно деконструирует. И тем самым попадать к ней в плен»⁹⁹. Однако можно ли *обозначать* что бы то ни было (пусть даже это будет невозможность мысли и речи), не прибегая к «языку метафизики»? Бесконечность задачи, перед которой оказывается «субъект»

⁹⁹ Деррида Ж. О грамматиологии. М. : AdMarginem, 2000. С. 509.

деконструкции, свидетельствует об обратном: любая попытка «избегания» этого языка воссоздает его во всей «метафизичности», требуя, в свою очередь, возобновления деконструирующего усилия. «По ту сторону добра и зла», или в круговороте вечного возвращения, нет возможности для остановки.

У Ж. Делеза тема *вечного возвращения* вплетена в развертывание парадоксальной онтологии *немыслимого различия*. Несводимость последнего к представлению обрекает мысль на бесконечное маятниковое движение от представления к его немыслимому истоку – и обратно.

Парадоксальным образом это бесконечное движение включает в себя и невозможность утверждения этой бесконечности – просто потому, что какое бы то ни было утверждение искажает немыслимую «природу» различия: «Разрушительно не только требование конечного представления, состоящего в фиксации удачного момента различия, не слишком большого и не слишком малого, между избытком и нехваткой; но и внешне противоположное требование бесконечного представления, претендующего на интеграцию бесконечно большого и бесконечно малого в различии, их избытка и нехватки. *К различию весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом*, как составляющая лишь антиномию представления. <...> Более того, альтернатива Малого и Большого, будь то в исключаящем их конечном представлении либо стремящемся включить их друг в друга в бесконечном представлении – эта альтернатива вообще совершенно не согласуется с различием, выражая лишь колебание представления по отношению к постоянно доминирующей тождественности, или скорее колебания Тождественного по отношению к всегда непокорной материи, чей избыток либо нехватку оно то отбрасывает, то вбирает в себя»¹⁰⁰.

Эта невозможность как утверждения, так и отрицания связана, таким образом, с открытием той стихии, которая выступает условием и того, и другого, сама же всегда остается радикально неопределенной. Собственно, эта неопределенность не позволяет даже противопоставлять эту стихию мысли – к примеру, как то,

¹⁰⁰ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 319.

в чем мысль рождается и с чем она стремится соединиться. Все оппозиции относятся уже к сфере представления, выступая даже не копиями, а проявлениями Того же самого. Продолжая дело Ф. Ницше – разоблачение основного верования метафизиков как убеждения в противоположности ценностей, – Ж. Делез усматривает «за» этой противоположностью *однозначное Бытие*, существующее только «в режиме» События как вечного возвращения.

Если ничто ничему не противоположно, то ничто ничему не равно, тождественность невозможна так же, как и нетождественность. Мысль сплетается со своим «объектом», имманентное сплетается с трансцендентным, точнее, и то, и другое растворяется в потоке вечного возвращения. Именно поэтому мечта об обретении самотождественности, в том числе (и прежде всего) в форме воскрешения тела, спасения души (я) или слияния с Богом, никогда не исполнится: «Все возвращается, потому что ничто не равно, все плавает в собственном различии, несходстве и неравенстве, даже с самим собой. Или, скорее, все не возвращается. Не возвращается то, что отрицает вечное возвращение, не выдерживает испытания. Не возвращается качество, пространство – потому что в них аннулируется различие как условие вечного возвращения. И негативное – ведь в нем различие переворачивается, исчезая. Не возвращаются тождественное, подобное и равное, так как они образуют формы безразличия. А также Бог, Я, как форма и гарантия тождества. Все, что следует лишь закону “Однажды”, в том числе повторение, когда оно подчинено условию тождества, одинакового качества, одного и того же распростертого тела, того же мыслящего субъекта (таково “воскрешение”)...»¹⁰¹.

Итак, поставить точку означает подменить немислимое различие «безразличием», предпринять невозможную попытку зафиксировать движение на моментальном снимке. Однозначное бытие, несводимое к каким бы то ни было распределениям и оппозициям именно в силу того, что вне – *ничего нет*, парадоксальным образом требует для своего описания «двойного» языка: один относится к «чистому различию» или к «чистой энергии», другой же – к тому

¹⁰¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 296–297.

эмпирическому пространству, которое задается чистым различием, но именно в своем разворачивании «аннулирует» его. Между этими двумя языками нет непрерывного перехода: мысль всегда двоится, отсылая к невозможной, неопишуемой области «интенсивности» или «чистого различия» и одновременно обращаясь к той области, которая ей подвластна, но является всего лишь эффектом «чистого различия».

Собственно, само это раздвоение также «есть» эффект различия, или осмысляет себя в качестве эффекта: одно невозможно отделить от другого. Вечное возвращение осуществляется в этом бесконечном движении самоосмысления как постоянно возобновляющаяся попытка выхода к той точке, в которой и происходит раздвоение единообразного бытия на «бытие» и «мысль». Очевидно, однако, что эта попытка никогда не будет иметь успеха, поскольку всякий раз в этой самой точке раздвоения обнаруживается радикальный разрыв или «трещина». Интенсивное различие и то, что выступает предметом (содержанием) мысли, – позитив и негатив, которые никогда не могут быть помыслены вместе. Именно поэтому данный разрыв обозначается Ж. Делезом как несовместимость трансцендентального и эмпирического. И если чистое различие может быть обозначено выражением «интенсивное количество» или «энергия вообще», то это обозначение выступает именно как утверждение трансцендентального принципа: «...энергия вообще или интенсивное количество – это *spatium*, театр всех метаморфоз, различие в себе, упаковывающее все эти уровни в производстве каждого из них. В этом смысле энергия, интенсивное количество – трансцендентальный принцип, а не научное понятие. В соответствии с распределением эмпирических и трансцендентальных принципов, эмпирическим принципом называют инстанцию, управляющую определенной областью. Любая область – определенная частная пространственная система, управляемая таким образом, что создающее ее различие интенсивности стремится аннулировать в ней (*закон природы*). Но области дистрибутивны, они не складываются, нет пространства вообще, как нет и энергии вообще в пространстве. <...> Различие интенсивности создает

область, подчиняя ее аннулирующему интенсивность эмпирическому принципу; оно – трансцендентальный принцип, сохраняющийся в себе, недостижимый для принципа эмпирического. В то время, как законы природы управляют поверхностью мира, вечное возвращение постоянно рокошет в другом измерении – трансцендентальном или вулканическом *spatium*¹⁰².

Мысль, которая мыслит и себя, и свой объект как эффект чистого различия, обнаруживает свою безначальность и бесконечность, и, соответственно, невозможность *овладеть собой*. Открывая же эту невозможность, мысль оказывается одновременно и перед необходимостью своего растворения в едином бесконечном движении перехода от «чистой интенсивности» к развертыванию экстенсивных пространств, и перед фактом своей всегда-уже-растворенности в этом процессе. Иными словами, мысль открывает одновременно и свою силу (как «чистую интенсивность», которой ничто не противоположно), и свое бессилие (как отсутствие автономности по отношению к своему объекту). Невозможность остановиться на одном из этих «полюсов» и порождает то бесконечное «маятниковое движение», в рамках которого мысль пытается исчерпать «чистое различие» в той или иной системе представлений и, потерпев неудачу, вновь возвращается к немислимому различию.

Однако невозможность остановки этого движения свидетельствует и о том, что сам концепт вечного возвращения вводит нас в заблуждение. Если «ничто не возвращается» или «возвращается ничто», то бесконечное вращение мысли осуществляется вокруг того, что всегда уже является симулякр: «...само кружащееся вечное возвращение вызывает некоторую радостную зеркальную иллюзию, усиливающую утверждение различия: возникает образ тождества как мнимого конца различного. Вечное возвращение порождает образ подобия как внешнего *эффекта* “разрозненно-го”, образ негативного как *следствия* утверждаемого, следствия собственного утверждения. Оно окружает себя и симулякр таким тождеством, подобием и негативным. Но это именно симулируемые тождество, подобие, негативное. Вечное возвращение

¹⁰² Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 293–294.

задействует их как всегда недостижимую цель, вечно извращенное следствие: это продукты функционирования симулякра. Оно каждый раз пользуется ими ради смещения тождественного, искажения подобного, отклонения следствия. Ведь существуют только извращенные следствия, искаженные подобия, смещенные тождества, недостижимая цель»¹⁰³.

Точнее говоря, «смещенные тождества» и существуют, и не существуют, они всегда – промежуточные остановки в этом бесконечном движении «без цели и смысла» (Ж. Деррида). Таким образом, обнаруживая себя в этом немислимом «пространстве» между двумя языками (условно говоря, языком различия и языком тождества), мысль оказывается перед необходимостью бесконечно связывать эти пространства, в то же время удерживая их инаковость по отношению друг к другу. При этом, парадоксальным образом, даже сама эта необходимость не может стать объектом утверждения, что означало бы очередную метафизическую попытку мысли преодолеть собственную промежуточность.

3.2. Завершенность как эффект чистого действия

Итак, невозможность завершения мысли (обреченность ее на дурную бесконечность) выступает оборотной стороной постструктуралистского тезиса о безначальности мысли (опирающегося на интуицию «мысль всегда уже началась»). И вновь признание этой невозможности оказывается неизбежным в том случае, если мысль рассматривается в аспекте ее *содержания*, или объективированного смысла. «Упираясь» в ходе рефлексивного движения в парадокс самообоснования, мысль в ее содержательном аспекте оказывается лишенной тех ограничителей, которые обеспечиваются наивно-догматическим, нерефлексивным принятием исходной оппозиции мысли и ее трансцендентного объекта. Иными словами, мысль как нечто только имманентное, как сплошное содержание, оказывается обреченной на ту «абсолютную неуспокоенность», которая, по М. М. Бахтину, свойственна мысли как «пустой возможности».

¹⁰³ Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 360.

В работе «К философии поступка» это бесконечное движение трактуется М. М. Бахтиным именно как следствие оторванности содержания от единственности «события бытия». В этой оторванности, собственно, и само это событие неизбежно должно рассматриваться как единичный случай общей закономерности, всегда отмеченный неполнотой, ущербностью: «С точки зрения отвлеченного содержания возможной ценности всякий предмет, как бы он ни был хорош, должен быть лучше, всякое воплощение с точки зрения смысла – дурное и случайное ограничение»¹⁰⁴. «Внутри» содержания мысли действительно нет того критерия, который позволил бы даже не оценивать предмет, но просто характеризовать его тем или иным образом: любое *суждение* относительно предмета должно опереться на нечто, выходящее за пределы отвлеченного, т. е. возможного, содержания. Держаться за это отвлеченное содержание означает обречь себя (единственную единственность, только и обладающую действительностью) на исчезновение.

Если я пытаюсь отыскать основания моей мысли (суждения) не путем «ответственного поступления», но в обращении к общему «теоретическому миру», то само это апеллирование неизбежно приводит к обесмысливанию моего существования, к отрицанию моей действительности: «Тогда рождается бесконечность познания: вместо того чтобы приобщать все теоретически возможное познание мира действительной из себя жизни как ответственное узвание, мы пытаемся свою действительную жизнь приобщать возможному теоретическому контексту, или признавая в ней существенными лишь общие ее моменты, или осмысляя ее как маленький клочок пространства и времени большого пространственного и временного целого, или давая ей символическое истолкование. Во всех этих случаях ее живая нудительная и безысходная единственность разбавляется водой только мыслимой пустой возможности. <...> всегда действительно значимое оказывается моментом возможного, моя жизнь – как жизнь человека вообще, а эта последняя – как одно из проявлений жизни мира. Но все эти бесконечные кон-

¹⁰⁴ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 43.

тексты ценностей ни в чем не укоренены, только возможны во мне независимо от бытия объективного и общезначимого»¹⁰⁵. Речь идет именно о *ценностях* – в силу того, что мысль, объективированная в суждении, всегда так или иначе исходит по меньшей мере из убеждения в ценности истины в соотношении с «неистиной», на что, собственно, и указывает Ф. Ницше в упомянутом трактате. В ситуации же, когда это «метафизическое верование» в противоположность ценностей оказывается под вопросом, исчезают и сами (сугубо теоретические) критерии, в соответствии с которыми то или иное суждение квалифицируется в качестве истинного. В этой ситуации теоретическая установка превращается, по выражению М. М. Бахтина, в «роковой теоретизм».

«Бесконечность познания» сопровождается в рамках этой установки бесконечностью самообоснования и самооправдания познающего субъекта. Последний вынужден воспроизводить эту дурную бесконечность даже не столько в самом познавательном процессе, сколько в череде попыток отыскать и утвердить нечто общезначимое (теоретически, т. е. всеобщим образом, удостоверяемое) в качестве опоры собственного поступка. Мучительность ситуации усугубляется тем, что отказаться от попыток такого рода субъект также уже не может, коль скоро метафизически-догматическая уверенность в существовании такой опоры оказалась необратимо подорванной. Пытаясь обеспечить себе «алиби в бытии», субъект, исходящий из теоретической установки, уже самой этой попыткой обрекает себя на недостижимость цели.

Эта попытка «спрятаться» за общее осмысляется и в рамках бахтинской проблематики диалога. В этом контексте М. М. Бахтин рассматривает подобный отказ от поступка (взятия на себя ответственности за свою мысль и свое слово) прежде всего как попытку предвосхитить любое возможное суждение Другого в отношении меня: «Это предвосхищение обладает своеобразною структурною особенностью: оно стремится к дурной бесконечности. Тенденция этих предвосхищений сводится к тому, чтобы непременно

¹⁰⁵ *Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 49.*

сохранить за собой последнее слово»¹⁰⁶. Это, собственно, и означает – обеспечить себе «алиби в бытии», или, используя еще один бахтинский «термин», «лазейку». «Лазеечное слово», согласно М. М. Бахтину, по самой своей структуре неизбежно предполагает собственное бесконечное круговращение, воспроизводящее безнадежную попытку поставить точку так, чтобы избежать ответственности: «Лазейка – это оставление за собой возможности изменить последний, окончательный смысл своего слова. Если слово оставляет такую лазейку, то это неизбежно должно отразиться на его структуре. Этот возможный иной смысл, то есть оставленная лазейка, как тень, сопровождает слово. По своему смыслу слово с лазейкой должно быть последним словом и выдает себя за такое, но на самом деле оно является лишь предпоследним словом и ставит после себя лишь условную, не окончательную точку»¹⁰⁷.

Эта условность точки неизбежна ровно постольку, поскольку тот, кто произносит «слово с лазейкой», остается в рамках «теоретизма», одновременно отдавая себе отчет в невозможности обосновать свое слово как *последнее*, т. е. дать теоретическое обоснование мысли как таковой. В этой ситуации говорящий (и мыслящий) как раз и оказывается перед вопросом, замечательно точным образом сформулированным Ж. Деррида: «Как возвыситься до абсолютного лукавства?»¹⁰⁸. Иными словами, как можно мыслить и говорить, избегая последствий, связанных с неизбежной конечностью, ограниченностью мысли и слова? Стратегия бесконечного избегания всякой окончательности, бесконечное отсрочивание *dixi* действительно кажется здесь единственно возможной, несмотря на то, что она своей оборотной стороной неизбежно имеет вечную неудовлетворенность.

Эта стратегия имеет еще один аспект, также становящийся предметом особого внимания М. М. Бахтина: аспект отношения

¹⁰⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Сов. писатель, 1963. С. 308.

¹⁰⁷ Там же. С. 313.

¹⁰⁸ Гурко Е., Деррида Ж. Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск : Экономпресс, 2001. С. 267.

к Другому. Бесконечное отсрочивание «последнего слова» воспроизводится не только в силу невозможности самообоснования сугубо теоретической (абстрактной, только возможной) мысли, но и в силу страха перед Другим: его оценкой, пониманием или непониманием, осуждением или прощением. Субъект, замкнутый в «теоретическом мире» – действительно солипсист, который, будучи свободным от «метафизических иллюзий», обнаруживает собственную «недействительность». Соответственно, взгляд Другого представляет для него прежде всего угрозу разоблачения, о чем говорится, в частности, в известном пассаже Ж.-П. Сартра из «Бытия и ничто». Угроза здесь, повторим еще раз, неизбежна в любом случае: принятие и прощение не менее разоблачительны для теоретика-солипсиста, нежели осуждение. Так или иначе, установление связи с Другим означает для него в первую очередь потерю своего сугубо теоретического статуса, иными словами, – того «алиби в бытии», которое позволяет избежать ответственности.

Именно такая стратегия, по М. М. Бахтину, практикуется «человеком из подполья»: «Реальный “другой” может войти в мир “человека из подполья” лишь как тот “другой”, с которым он уже ведет свою безысходную внутреннюю полемику. Всякий реальный чужой голос неизбежно сливается с уже звучащим в ушах героя чужим голосом. И реальное слово “другого” также вовлекается в движение *perpetuum mobile*, как и все предвосхищаемые чужие реплики. Герой тиранически требует от него полного признания и утверждения себя, но в то же время не принимает этого признания и утверждения, ибо в нем он оказывается слабой, пассивной стороной: понятым, принятым, прощенным. Этого не может перенести его гордость»¹⁰⁹.

Совершенно очевидно, что речь здесь идет отнюдь не о психологии: «гордость» не желающего быть прощенным – это все та же «воля к власти» мыслящего (теоретического) субъекта, стремящегося к тотальному контролю над миром, включая основания собственного существования. Принять прощение означает для

¹⁰⁹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Сов. писатель, 1963. С. 340.

него не просто попасть в зависимость от Другого, но перестать быть в качестве «воли к власти», т. е. просто быть. Именно поэтому единственным способом его существования в ситуации отказа от «метафизики» оказывается бесконечное отсрочивание «последнего слова»: будучи не в состоянии утверждать что-то, кроме себя самой, «воля к власти» осуществляет власть по отношению к слову посредством его «подвешивания», отказа слову в способности *высказать мысль*.

Претензия «воли к власти» на бесконечность (стремление охватить мыслью *все*), столкнувшись с открытием неустранимой конечности мысли, вынуждена реализовать себя посредством отсрочивания конца. Бесконечность, таким образом, может здесь выступить только в качестве потенциальной, или (что в данном контексте то же самое) *дурной бесконечности*. Напротив, подлинная, или актуальная, бесконечность, выступающая оборотной стороной *завершенности*, обретается мыслью только в действии «участного мышления», наделяющего мысль *плотью*. Это действие, как чистый жест принятия своей неполноты и конечности, будучи лишеным содержания (осуществляясь вне и помимо какой бы то ни было объективации), парадоксальным образом открывает и утверждает бесконечное смысловое пространство, окружающее любую содержательно определенную мысль. Точнее, в акте «участного мышления» открывается сама возможность бесконечного разворачивания смысла в любой его конечной «вариации».

Эта возможность, как нетрудно заметить, очевидным образом перекликается с «чистой интенсивностью» Ж. Делеза. Однако если последняя выступает в «онтологии различия» тем, что всегда ускользает от (теоретического) осмысления и описания, обеспечивая тем самым бесконечность этого теоретического процесса, то у М. М. Бахтина вечность, или актуальная бесконечность, смысла оказывается моментом мысли-поступка, превращающей «пустую возможность» мысли в ее *действительность*.

Учитывая событийный характер этого акта, его «единственность» и «безысходность» (М. М. Бахтин), здесь необходимо констатировать очередной парадокс: только отказ от претензии

теоретической мысли на бесконечность (от «воли к власти» как «природы» познающего разума) делает мысль одновременно завершенной (обладающей полнотой смысла) и вечно актуальной (характеризующейся смысловой неисчерпаемостью). В силу того, что этот акт есть прежде всего действие взятия на себя ответственности за то, что, будучи не обеспеченным теоретически, все же выступает в качестве *должного*, смысловая бесконечность здесь выступает неизбежным следствием «точечного» характера поступка. Речь идет о своего рода «цейтноте», в котором я оказываюсь, решившись на поступок, да и сам поступок здесь не растянут во времени (и, соответственно, в пространстве), но всегда опережает, делает возможным и время, и пространство. Иными словами, решаясь принять на себя ответственность за некое содержание (материю) мысли, я тем самым и завершаю, ограничиваю себя этим содержанием (в теоретическом «поле» или в области абстрактных значений), и открываю для себя бесконечность смысла (как «тела» мысли).

В этом отношении «безысходность» события моего бытия отнюдь не тождественна «безвыходности» или «безнадежности», но связана как раз с открытостью и бесконечной действенностью моей жизни как поступка: «По отношению ко всему действительному единству возникает мое единственное долженствование с моего единственного места в бытии. Я-единственный ни в один момент не могу быть безучастен в действительной и безысходно-нудительно-единственной жизни, я должен иметь долженствование; по отношению ко всему, каково бы оно ни было и в каких бы условиях ни было дано, я должен поступать со своего единственного места, хотя бы внутренне только поступать. Моя единственность как нудительное несовпадение ни с чем, что не есмь я, всегда делает возможным и единственное и незаменимое действие мое по отношению ко всему, что не есмь я. То, что я с моего единственного в бытии места хотя бы только вижу, знаю другого, думаю о нем, не забываю его, то, что и для меня он есть, — это только я могу для него сделать в данный момент во всем бытии, это есть действие, восполняющее его бытие, абсолютно прибыльное и только для меня возможное. Это продуктивное единственное действие и есть долженствующий

момент в нем»¹¹⁰. Продуктивность здесь обеспечивается именно *единственностью* долженствования: выйдя в «точку» поступка, я как раз и оказываюсь в промежутке, отделяющем то, что есть (весь мир как совокупность сущего или данного), от того, что должно быть (заданного). Иными словами, сама очевидность должного, открывающаяся только мне, «с моей единственной точки», свидетельствует о том, что свершаемый поступок, или «событие бытия», обладает бесконечной смысловой ценностью.

Таким образом, акт воплощения мысли, ограничивая ее содержательно, размыкает ее формально: само действие (выступающее одновременно как утверждение и о-формление того, *что* утверждается) выступает здесь гарантией неистощимости утверждаемого смысла, невозможности его рассеивания. Содержательная завершенность дополняется здесь формальной (смысловой) «незавершенностью» (и наоборот: смысловая целостность, не подлежащая объективации, дополняет, компенсирует содержательную неполноту, незавершенность).

Эта смысловая неисчерпаемость тематизируется в творчестве М. М. Бахтина в двух основных аспектах: во-первых, в уже затронутом выше аспекте «большого диалога» как «переключке» различных вариаций незавершенной Идеи или множественной истины и, во-вторых, в аспекте «карнавализации» как утверждения «веселой относительности» любого утверждаемого содержания. В первом из этих случаев бесконечность смысла утверждается посредством акта принятия Другого – как «носителя» альтернативной версии осмысления бытия, встреча с которым одновременно указывает на (содержательную) ограниченность моей версии и открывает мне доступ в область «чистого смысла», компенсирующую любую (в том числе и мою) ограниченность. Во втором случае внимание переключается с отдельных содержательно ограниченных вариаций осмысления бытия на саму эту область «чистого смысла», в которой «растворяются» любые определенности и высвечивается та среда, в которой эти определенности только и обретают значимость.

¹¹⁰ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 42.

В этом отношении бахтинская «карнавализация» выступает своеобразным антиподом той релятивизации всего и вся, которая является сопутствующим моментом «борьбы с метафизикой» в современной философии. Карнавальная смех *веселый* именно потому, что главное, т. е. смысл, оставляет в неприкосновенности, высвобождая из той или иной содержательной (объективирующей) «упаковки». Именно поэтому, так же, как и в отношении своего тезиса о множественном характере истины, в отношении феномена карнализации М. М. Бахтин постоянно указывает на его утверждающий характер. Один из важнейших моментов карнавала – обряд увенчания и развенчания – символизирует не просто временность любого «увенчания» как утверждения чего-то ограниченного, но само время как ту среду, в которой и утверждение, и отрицание оказываются возможными: «В основе обрядового действия увенчания и развенчания короля лежит самое ядро карнавального мироощущения – *пафос смен и перемен, смерти и обновления*. Карнавал – праздник всеуничтожающего и всеобновляющего времени. Так можно выразить основную мысль карнавала. Но подчеркнем еще раз: здесь это не отвлеченная мысль, а живое мироощущение, выраженное в переживаемых и разыгрываемых конкретно-чувственных формах обрядового действия.

Увенчание-развенчание – двуединый амбивалентный обряд, выражающий неизбежность и одновременно зиждательность смены-обновления, *веселую относительность* всякого строя и порядка, всякой власти и всякого положения (иерархического). В увенчании уже содержится идея грядущего развенчания: оно с самого начала амбивалентно»¹¹¹.

Таким образом, решающим отличием карнавала от всеобщей релятивизации, осуществляемой разочарованным в своих возможностях «теоретическим субъектом», выступает именно «живое мироощущение» в одном случае и абстрактный характер отрицания любой содержательной определенности – в другом. «Живое мироощущение» карнавального сознания есть эффект пребывания

¹¹¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Сов. писатель, 1963. С. 166.

в теле народной культуры. Вместе с тем речь здесь идет не столько о какой-то особой форме существования наряду с прочими, сколько о выходе посредством карнавального действия в ту среду или область, которая выступает своеобразной «динамической субстанцией» существования как такового. Именно поэтому «за» увенчанием и развенчанием, «за» утверждением и отрицанием здесь просвечивает то, что – до всяких оппозиций: само действие утверждения как *чистая форма*, не могущая быть исчерпанной ни в каком конкретном содержании.

Это действие всегда опережает любое «есть» или «нет», сказанное в отношении того, что ограничено во времени и пространстве. Поэтому «тело» в данном контексте – не что-то просто существующее наряду со всем прочим, но сама стихия существования, утверждающая и непобедимая. Именно такой смысл, по М. М. Бахтину, имеет телесное начало в рамках средневековой народной смеховой культуры: «В гротескном реализме материально-телесная стихия является началом глубоко *положительным*, и дана здесь эта стихия вовсе не в частно-эгоистической форме и вовсе не в отрыве от остальных сфер жизни. *Материально-телесное начало* здесь воспринимается как *универсальное и всенародное* и именно как такое противопоставляется *всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость*. Тело и телесная жизнь, повторяем, носят здесь космический и одновременно всенародный характер; это вовсе не тело и не физиология в узком и точном современном смысле; они не индивидуализированы до конца и не ограничены от всего остального мира. <...> Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличено, безмерно. Преувеличение это носит *положительный, утверждающий характер*»¹¹².

Собственно, это утверждение осуществляется здесь не по отношению к чему-то или кому-то; речь идет об утверждении как

¹¹² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Введение (Постановка проблемы) // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М. : Худ. лит., 1986. С. 311.

таковом, объект (так же, как и субъект) которого возникают в самом утверждающем акте. Рискнем высказать следующее предположение: «веселая относительность» бахтинской карнавализации есть, по сути дела, «воля к власти наоборот»: в то время как стремление познающего разума к тотальному контролю над своим объектом является в пределе невозможной попыткой полной трансформации «того, что есть», в нечто идеальное, только мыслимое, карнавализация своим утверждающим действием возвращает это «только мыслимое», успевшее окаменеть, застыть в объективированном содержании, в оживляющую его среду. Последняя, однако (подчеркнем это еще раз), «есть» только событийным образом: в самом акте утверждения, растворяющем любые определенности, но не подвергающем их нигилистической релятивизации.

В свою очередь, проблематика «большого диалога» высвечивает уже не столько саму среду, в которой осуществляется смысловой обмен («тело мысли»), сколько ту парадоксальную роль, которую играют носители *воплощенной Идеи* по отношению друг к другу. Речь идет еще об одном обязательном условии смысловой завершенности, каковым выступает не просто принятие своей телесной ограниченности, являющееся основным смыслом карнавального действия, но принятие (оправдание) Другого – как того, кто отстаивает некую конкретную, всегда ограниченную (содержательно) версию осмысления бытия. Это принятие осуществляется презумптивно, выступая актом доверия и оправдания. Таким образом, оказывается, что смысловая завершенность бытия может быть признана мной только по отношению к Другому, но не к себе самому. Я могу только даровать эту завершенность (оправданность), но не могу претендовать на нее. Однако Другой точно так же может даровать эту завершенность мне в акте принятия моей собственной ущербности, «смысловой неудачи» (М. М. Бахтин) моей жизни.

Смысл этого свободного, не обоснованного теоретическим образом акта принятия Другого глубочайшим образом раскрывается М. М. Бахтиным в, казалось бы, сугубо литературоведческой работе раннего периода «Автор и герой в эстетической

деятельности». Сквозь «только» эстетическую проблематику здесь просвечивает глубоко онтологический пафос: «автор» оказывается прежде всего тем, кто наделяет своего «героя» бытием, и речь идет отнюдь не о существовании литературного персонажа. В качестве «героя», нуждающегося в своем «авторе», выступает, собственно, любой человек – как существо, так сказать, «конечно-бесконечное»: принципиально незавершенное в любом своем конкретном (содержательно определенном) действии и, тем не менее, всегда претендующее на завершенность, целостность.

Невозможность содержательной завершенности, обреченность живущего человека на бесконечное «и т. д.» утверждается М. М. Бахтиным в данной работе со всей возможной категоричностью: «Своею завершенностью и завершенностью события жить нельзя, нельзя поступать; чтобы жить, надо быть незавершенным, открытым для себя – во всяком случае, во всех существенных моментах жизни, надо ценностно еще предстоять себе, не совпадать со своею наличностью»¹¹³. Однако это признание своей «незавершимости» означает не растворение действующего субъекта в некоей до- и бессмысленной стихии, но осмысление и принятие субъектом своей неустранимой зависимости от Другого. Иными словами, я действую не потому, что мое действие можно обосновать и оправдать в опоре на те или иные объективации Разума, но в силу *единственности долженствования*. Другой же может только принять действительность этого единственного долженствования на веру, завершая тем самым мою жизнь в смысловом отношении, наделяя ее целостностью. Эта целостность выступает решающим критерием, позволяющим распознать «человека в человеке», или «личность»: «В этом смысле можно говорить об абсолютной эстетической нужде человека в другом, в видящей, помнящей, собирающей и объединяющей активности другого, которая одна может создать его внешне законченную личность; этой личности не будет, если другой ее не создаст: эстетическая

¹¹³ *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 14.

память продуктивна, она впервые рождает *внешнего* человека в новом плане бытия»¹¹⁴.

Личность в этом контексте – и есть *воплощенная мысль*, иными словами, Идея (мысль бытия), признанная и утвержденная во всей своей конкретности и содержательной ограниченности. Однако не означает ли эта абсолютная зависимость от Другого полной пассивности носителя Идеи, иными словами, потерю им своей субъектности? Здесь следует вспомнить о парадоксальной «природе» «события бытия» в бахтинском понимании: в рамках этого события мир размыкается для человека именно в дискретном акте, совершенно не зависящем от внешних обстоятельств, в том числе и от признания меня Другим. Речь идет не столько о том, чтобы Другой непременно принял меня и утвердил мою жизнь в ее смысловой целостности, сколько о принятии *мною* этой абсолютной нужды в Другом, открывающем меня миру и, тем самым, всем возможным вариациям его осмысления. Парадоксальным образом это признание моей зависимости от Другого выступает одновременно актом утверждения его абсолютной значимости, и, соответственно, его *действительности*, бытийной весомости. Я не могу *самоутвердиться*, но действие утверждения Другого в бытии мне не просто доступно, – оно выступает парадоксальным условием моего самоутверждения. Будучи лишенным какой-либо теоретической (общезначимой) опоры, это действие не может быть ничем иным, кроме как *актом любви*. Или просто – чистым актом, который уже в силу своей чистоты (ненагруженности каким-то конкретным содержанием) является действием абсолютного утверждения, или, по выражению самого М. М. Бахтина, «продуктивным» актом. Именно в свершении этого акта я обретаю собственную завершенность просто в силу того, что этот акт осуществляется вне времени, он не может быть разложен на временные моменты, он целостен по определению: «Сам для себя я не весь во времени, “но часть меня большая” интуитивно, воочию переживается мною вне времени, у меня есть непосредственно данная опора в смысле.

¹¹⁴ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 34.

Эта опора *непосредственно* не дана мне в другом; его я сплошь помещаю во времени, себя я переживаю *в акте* объемлющем время. Я как субъект акта, полагающего время, вневременен»¹¹⁵. Иными словами, только в действии утверждения Другого (полагания его во времени и завершения-оправдания его во всей пространственно-временной ограниченности) я «перепадаю» из дурной бесконечности времени в завершенность вечности.

Таким образом, бахтинский концепт «мысли-поступка» можно считать тем смысловым зерном, которое по-разному «прорастает» в тех или иных темах творчества мыслителя. «Событие бытия», «диалог», «карнавализация» оказываются здесь вариациями одной и той же интуиции. С определенными оговорками можно назвать ее интуицией *веры*, понимая под верой именно чистое действие утверждения какого-либо содержания мысли, придающее последней действительность, или *плоть*: «Нельзя жить и осознавать себя ни в *гарантии*, ни в *пустоте* (ценностной гарантии и пустоте), но только *в вере*. Жизнь (и сознание) изнутри себя самой есть не что иное, как осуществление веры; чистое самоосознание жизни есть осознание веры (то есть нужды и надежды, несамодовлетворенности и возможности)»¹¹⁶.

Нужда удовлетворяется, возможность превращается в действительность именно *в осуществлении веры*, т. е. в том движении выхода на границу любой объективации мысли, которое только и обеспечивает подлинные (а не только мыслимые, абстрактные) гарантии ее воплощенного бытия. Именно оказываясь *между* любым содержанием мысли, в том числе и прежде всего – мысли о себе самом (как заведомо ущербным, неудовлетворительным) и тем необъективируемым полюсом, по отношению к которому и устанавливается эта ущербность, мыслящий становится личностью («человеком в человеке»), обретая то, что в ранних трудах М. М. Бахтина называется «обоснованным покоем»: «Нащупать, наконец, свое бытие по-настоящему; дойти, наконец, до воистину

¹¹⁵ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 96–97.

¹¹⁶ Там же. С. 126–127.

реальности своей личности, отбросить все мифологемы о ней. Я бесконечно плох, но Кому-то нужно, чтобы я был хорош. Как-то, я именно устанавливаю Того, в Ком я устанавливаю свой грех. Это и есть обоснованный покой, не выдумывающий ничего; спокойствие может быть либо самодовольства, либо доверия; от покоя самодовольства, т. е. покоя эстетической мифологемы, должно освободить меня именно беспокойство, которое, через покаяние, станет доверием»¹¹⁷. Религиозный язык здесь легко конвертируется в философский именно потому, что рождается на границе мысли и, соответственно, на границе любой содержательно определенной области мира. Покой веры или доверия – это покой «динамической вечности», всегда опережающей любую «неуспокоенность» теоретического (познающего) разума и рождающейся только в акте воплощения мысли. Именно этот опережающий любую теоретическую активность «обоснованный покой» позволяет утверждать вечную актуальность *любой* содержательно определенной мысли: неустранимая незавершенность всякого содержания компенсируется актом его принятия, в котором всегда уже присутствует вся полнота смысла. В силу этого незавершенность здесь – отнюдь не знак бессилия, неполноты мысли, но залог ее жизненности; последняя всегда требует дополнения содержания формой (актом). Только «изнутри» этого акта становится возможным сказать вслед за М. М. Бахтиным: «Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения»¹¹⁸.

Тема «двух бесконечностей» («дурной» и актуальной) является сквозной и для творчества М. К. Мамардашвили. Невозможность завершить мысль, находясь исключительно в теоретическом «поле», утверждает философ и в контексте исследования оснований познания, в таких работах, как «Классический и неклассический идеалы рациональности», «Стрела познания»,

¹¹⁷ Бахтин М. М. Проблема обоснованного покоя // М. М. Бахтин: Pro et contra. СПб., 2001. Т. 1. С. 64.

¹¹⁸ Бахтин М. М. Из записей 70-х гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979, С. 373.

и в контексте сугубо экзистенциальной проблематики, как, например, в лекциях, посвященных творчеству Марселя Пруста.

«Незавершимость» мысли в познавательном плане трактуется М. К. Мамардашвили как оборотная сторона ее событийности. Укорененность того или иного содержания мысли в необъективируемом событийном контексте, с одной стороны, делает это содержание заведомо несамодостаточным или «неокончательным», с другой же – выявляет единственное онтологическое условие завершенности мысли, каковым и выступает *мысль как действие*. Иными словами, мы вновь обращаемся здесь к теме двух измерений мысли и бытия, выступающей смысловым ядром творчества М. К. Мамардашвили. «Незавершимость» или дурная бесконечность мысли неизбежны в первом из этих измерений, которое обозначается мыслителем, в частности, как измерение *знания* – в противовес *пониманию*. Это сфера абстрактных, общих значений, «заслоняющих» смысл, всегда индуцированный уникальным событием. Таким образом, как уже отмечалось выше, знание и понимание в онтологии сознания М. К. Мамардашвили связаны друг с другом отношениями дополнительности в квантовомеханическом смысле: «Пока мы знаем – мы не понимаем (мы знаем – слишком легко – значения слов, усваиваем знаковые логические структуры знания, то есть идеальные явления, а не вещи, которые исследуются, а не усваиваются), а когда мы понимаем, мы подвешиваем знания и “видим” вещи (например, слова, рассматриваемые на тех же правах, что и прилив крови к лицу; “какая вещь работает?”, а не “что человек сообщает и думает?”)»¹¹⁹.

Любые операции с идеальными явлениями, осуществляемые на уровне «исследования», будучи лишенными онтологической самодостаточности, не могут быть исчерпаны, не в состоянии получить подлинного завершения в смысле *выполненности*. Именно поэтому «исследование» как познавательный процесс, оторванный от своего событийного (смыслового) «корня», никогда не сможет встретиться со своей целью – истиной. Последняя не «маячит»

¹¹⁹ *Мамардашвили М. К.* Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 186.

вперед, ожидая соединения с познавательными усилиями теоретического субъекта. Концепция постепенного, пошагового приближения к истине как познавательному идеалу выступает постоянным объектом разоблачения в творчестве М. К. Мамардашвили: «Когда истину представляют себе так, что есть некая якобы вне нас лежащая истина, а мы по асимптоте, прибавляя одну относительную истину к другой, бесконечно приближаемся к ней, никогда ее не достигая, – то эта бредовая эволюционистская картина никакого отношения к действительной реальности нашей сознательной жизни не имеет»¹²⁰.

Невозможность эволюционного пути познания определяется парадоксом, к осмыслению которого М. К. Мамардашвили обращается в самых разных контекстах и который им определяется чаще всего как «сократический парадокс»: любой, сколь угодно мелкий, незначительный шаг по пути познания возможен только в том случае, если мы уже обладаем полным, т. е. завершенным знанием. В противном случае оказывается неосуществимым какое бы то ни было удостоверение истины даже в качестве относительной. Иными словами, завершенность не может быть частичной, промежуточной. Именно поэтому «измерение знания», или область абстрактных значений, не содержит в самом себе критерия, позволяющего определять и утверждать хотя бы относительную истинность того или иного суждения. Область значений, таким образом, всегда оказывается результатом развертывания, экспликации того, что случилось в ином измерении – измерении понимания, или смысла. Именно там знание обретает завершенность, но эта завершенность не содержательная, а формальная, или событийная. Абстрактное содержание должно «доопределиться» в событии обретения смысла, или «тела понимания».

Здесь вновь оказывается очевидным различие топосов, в которых «незавершимость» мысли открывается, с одной стороны, как дурная бесконечность того, что вообще может быть высказано в суждении как «единице мышления», как обреченность на вечное «и т. д...», – и, с другой стороны, как укорененность всего, что

¹²⁰ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М. : Ad Marginem, 1995. С. 309.

говорится, любого содержания, в событии мысли, всегда имеющем телесный аспект. Если первый топос, представленный различными вариантами постструктуралистской мысли, располагается «внутри» содержания, где и обнаруживается отсутствие того, что могло бы положить этому содержанию (бытийный) предел, то второй – «снаружи», точнее, на самом этом пределе, уже установившемся, уже получившем бытийный (но не субстанциальный) статус. Отсюда вся картина познания мира начинает выглядеть иначе: не как сплошная линия продвижения к истине (и, как обнаруживается в рамках «постсовременной философии», ведущая «в никуда»). Если здесь и можно по-прежнему говорить о линии, изображающей процесс познания, то о линии, начертанной пунктиром. При этом самое важное на этой линии «находится» в промежутках между видимыми отрезками. Говоря еще точнее, «самое важное» рождается в этих промежутках, составляя то «тело понимания», или «метафизическую материю», которая не просто наделяет смыслом то или иное значение, но делает *видимым*, воспринимаемым тот или иной предметно определенный, упорядоченный мир. Таким образом, абстрактное содержание мысли не просто оказывается несамодостаточным в плане завершенности, «окончательности» мыслимого, – оно не существует как таковое, иными словами, *не распознается* мыслящим вне акта «доопределения». Восприятие какого-либо содержания мысли («знания») в качестве безличного, общего оказывается тогда эффектом отчуждения этого содержания от событийного «тела мысли». Подобные абстракции («мертвые отходы мысли», по образному выражению М. К. Мамардашвили) рано или поздно начинают подчиняться собственной «логике», жить собственной «мертвой жизнью», которая как раз и отмечена бессмысленностью и дурной бесконечностью постоянного перехода от одного утверждения к другому, от «да» к «нет» и обратно.

Выход же из этой дурной бесконечности – парадоксальный бросок в тот самый непрозрачный для рассудочного сознания промежуток, где смысл бесконечно обновляется, «будучи» *всегда уже завершенным*. Здесь открывается еще одна грань парадокса, характеризующего бытие мысли: акт принятия мыслящим своей

конечности, инициирующий, зачинающий мысль в ее реальной воплощенности, оказывается и актом принятия мысли как завершенной – в измерении «тела». Только в этом измерении актуальной бесконечности оказывается возможным принятие и признание конечности, условности, ограниченности любого содержания мысли.

Таким образом, промежутки на пунктирной линии познавательного процесса есть не что иное, как моменты совпадения (встречи) мысли и бытия, или, иначе говоря, моменты выхода к *чистой форме мысли*. К перечню «имен» этой формы, встречающихся в текстах М. К. Мамардашвили («чистое действие», «чистый акт», «сила», «усилие веры»), можно добавить еще одно – «напряжение». Именно напряжение мысли в соединении ментального и физического аспектов оказывается в онтологии сознания М. К. Мамардашвили той «средой», где осуществляется наполнение формы тем или иным, всякий раз новым, содержанием. Иными словами, той «средой», где происходит рождение содержательно определенных, так или иначе упорядоченных интеллигибельных «миров»: «На напряжении достроение мира, восполнение, завершение и дополнение ситуации, построение реальности, которой не было, версус наличная (символы, задающие строй мысли понимания versus изобразительные элементы). Амплификация “возмущений” и лишь на этой основе завершенная последовательность (символическое время и пространство). Но сопротивление реальности (самостийной и самозаконной). Снова на напряжении разложение наличного мира, раскалывание порядка, раскалывание и преодоление мира. Из осколков мира, из изобразительных элементов, развязанных из своих обычных и естественных связей, осколков “реальности” строится картина мира (не обязательно всего мира, так... картинка). Тексты, то есть имеющие смысл материальные образования и композиции из них. Они характеризуются избыточностью (динамизирующей), versus изобразительность, включают обязательно конструкции, не имеющие никакого реального аналога. Тело квазиобъекта представляет собой алфавит, то есть всегда конечный список смысловых единиц и правил их композиции. Снова сопротивление реальности любым своим

представлениям, в том числе и самопредставлениям. Это как бы ответ сферы сознания-бытия на наши вмешательства (ответы, в принципе поддающиеся пониманию, интеллигибельные)¹²¹.

«Сфера сознания-бытия», или, по выражению М. К. Мамардашвили, «пульсирующая сфера бытия-сознания» есть, как уже отмечалось выше, область виртуальности, актуализирующаяся всякий раз в конкретном (телесном) событии мысли уникальным образом. Поэтому *завершенность* мысли обретает здесь двойственный смысл; во-первых, речь идет о завершенности (целостности) виртуальной сферы бытия-сознания; во-вторых, это завершенность определенного «тела понимания», иными словами, – конкретного событийного мира, определившегося (воплотившегося) уникальным («раз и навсегда») образом. Нетрудно заметить, что эти два смысла завершенности противоположны друг другу, точнее, здесь мы вновь должны говорить об отношениях дополнительности: по отношению к конкретному (воплотившемуся) миру сфера бытия-сознания выступает как область бесконечности смысла. Эта бесконечность, открываясь только в акте воплощения («доопределения») мысли, выступает своего рода «несущей силой» тех конкретных, ограниченных смыслов, которые получают содержательное выражение в данном акте. Иными словами, содержательная завершенность (окончателность, неопровержимость) мысли парадоксальным образом возможна (точнее, действительна) только как *незавершенность*, открытость содержания по отношению к актуальной бесконечности чистой формы.

В экзистенциальном плане тема завершенности мысли предстает в творчестве М. К. Мамардашвили прежде всего как проблема извлечения бытийного опыта, обеспечивающего *исполненность* бытия как реализацию основной человеческой задачи. Сама эта задача осознается, становится насущной только в тех самых «точках интенсивности», или «в точках индивидуации», которые, как было показано выше, выступают в концепции М. К. Мамардашвили топосом рождения и воспроизводства мысли. Так же,

¹²¹ Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 133.

как и в измерении познания, в экзистенциальном измерении (речь, впрочем, идет не столько о разных измерениях, сколько о разных ракурсах осмысления одного и того же события) завершение мысли парадоксальным образом опережает ее начало; будучи одновременно с моментами прошлого (начала) и настоящего, точнее, свершаясь вне времени, момент завершения мысли (исполнения будущего) имеет больший онтологический «вес».

Интуиция «уже есть», возникающая в «точке индивидуации» и относящаяся в равной степени к бытию мыслимого, бытию содержания мысли и бытию мыслящего, выступает решающим критерием различения подлинной мысли и ее симулякра. Принимая эту интуицию актом веры, «...человек тем самым строит экран по отношению к невидимым для него силам, которые универсальным образом могут исказить картину или производить только какие-то тени. Такого рода движения, события в человеке и создают из него некую тяжелую и несдвигаемую точку в мире. Она служит точкой отсчета, в пространстве которой и находятся уже упоминавшиеся телесно-образные, поддающиеся наглядности части мышления»¹²².

Акт принятия себя как *уже существующего* помещает мыслящего субъекта в тот (внепространственный и вневременной) план бытия, «из» которого только и можно увидеть *смысл* того, что происходит в его (субъекта) реальной (эмпирической) жизни. Последняя всегда разворачивается, так же, как и интересубъективный процесс познания, на *уровне значений*. Именно поэтому эмпирическая жизнь просто обречена на дурную бесконечность, – она всегда представляет собой, по выражению М. К. Мамардашвили, «жизнь с занесенной вперед ногой». Так же, как и в абстрактном, общетеоретическом «пространстве» научного познания, здесь отсутствует критерий остановки содержательного движения мысли, критерий смысловой завершенности. Это относится не только к смысловой завершенности всей жизни, но и к извлечению конкретного опыта бытия, который мог бы быть утвержденным *раз и навсегда*.

¹²² Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 88.

Ни одно событие моей жизни на этом абстрактном, «возможностном» уровне не может быть понято: «Смысл обладает странным свойством: тотальность смысла, или весь смысл, дается разом и целиком, с другой стороны, никакой смысл невыполним в реальном пространстве и времени. В истории общей или биографической все события не имеют начала и смысл их по ходу дела неясен. Все кружится в этом потоке и, повторяю, не имеет начала и конца. Смысл все время лишь вырабатывается, и момент свершения событий по своему смыслу непрозрачен. Предстоит пройти какой-то путь, чтобы смысл установился: реального пространства и времени недостаточно. Поэтому и существует измерение сознания и понимания, в котором даются завершенные образы бытия с помощью того, что я называл продуктивным воображением»¹²³. «Завершенные образы бытия» здесь есть не что иное, как «производящие произведения», выступающие в концепции сознания М. К. Мамардашвили, как об этом говорилось выше, неотъемлемым элементом события мысли. Соответственно, «продуктивное воображение» есть та способность (в смысле *virtus* – силы-способности), которая позволяет установить связь между двумя планами бытия – эмпирическим, характеризующимся дурной бесконечностью, неизвлеченностью смысла, и «динамической вечностью», в которой все смыслы завершенны.

Таким образом, сила воображения в онтологии сознания М. К. Мамардашвили трактуется не просто как способность мыслящего субъекта, но как способность, «принадлежащая» самой стихии чистого смысла. Погружаясь в эту стихию актом веры (принятия своей конечности, отказа от претензии на *знание смысла*), мыслящий сам рождается в пространстве «производящего произведения» – в качестве исполнившегося, завершенного, и позволяет родиться завершенному миру. В противном случае, продолжая находиться в измерении значения или в общем теоретическом «пространстве», мыслящий обречен на бесконечность описания предмета мысли. Это описание может быть завершено только

¹²³ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 290.

включением его в некую гармонию, в некий порядок, который не существует абстрактно: «производящее произведение» как живая форма противопоставляется здесь хаосу абстрактно-теоретического движения мысли: «Бесконечное равно хаосу и беспорядку. Или (у Пруста) равно бесконечному описанию, в котором надо пытаться исчерпать предмет перечислением всех составных частей. Но в чем здесь дурная бесконечность? В том, что содержание перечисляемых частей не содержит критерия остановки, который сказал бы мне: назвав это, я исчерпаю предмет. Такого критерия нет»¹²⁴.

Это бесконечное описание на уровне познания применительно к уровню существования оборачивается дурной повторяемостью ситуаций, которые приходится проживать заново: «...неизвлеченность опыта означает, что он будет повторяться как в дурном сне, снова и снова»¹²⁵. Таким образом, очевидно, что «извлечение опыта» в онтологии сознания М. К. Мамардашвили не есть только познавательная операция, даже если трактовать познание в расширительном смысле, как символическое освоение мира, по отношению к которому научное познание выступает одним из видов. Акт или событие извлечения опыта всегда требует признания и утверждения субъектом своей промежуточной позиции: между погруженностью в конечное (эмпирическое) пространство и время и необходимостью действовать абсолютным (совершенным) образом. Это требование совершенства, предъявляемое к действию, имеет в концепции М. К. Мамардашвили сугубо формальное основание: речь идет о действии *как таковом*, которое, будучи противоположным всякой страдательности, не может быть частичным (конечным, неполным) *по определению*.

Иными словами, осознавая себя, с одной стороны, конечным (эмпирическим) существом, а с другой стороны, тем, кто призван действовать (что само по себе исключает простое следование некоей необходимости, природной, социальной или любой другой), я как раз и оказываюсь на границе двух бесконечностей: потенциальной и актуальной, дурной и абсолютной (совершенной).

¹²⁴ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М. : AdMarginem, 1995. С. 311.

¹²⁵ Там же. С. 425.

Этот момент в концепции М. К. Мамардашвили вновь очевидным образом перекликается с проблематикой «экзистенциального цейтнота» в «философии поступка» М. М. Бахтина: «Истина находится в ситуации моей раскоряченности между двумя вещами: между бесконечностью задачи и конечностью пространства и времени моих операций, умственных действий. Ибо в каждый данный момент для любого суждения я не имею всех необходимых для него оснований. Их никогда не бывает, всегда будет что-то, что по существу относится к делу и к чему у меня нет времени прийти, потому что я всегда рассуждаю в конечное время»¹²⁶.

Очевидно, что здесь исчезает всякий смысл разграничения познавательного и практического (связанного с поступком) аспектов человеческого бытия: истина характеризуется той же самой неделимостью, которая отличает чистое действие, точнее, она сама есть *момент или сторона чистого действия*. Именно поэтому утверждение какого-либо теоретического суждения в качестве истинного (в том случае, если это утверждение осуществляется «в измерении понимания», а не «в измерении знания», или на уровне значений), также всегда оказывается чистым (свободным) актом, и наоборот: чистый акт или *чистая форма* в своем свершении всегда наполняется определенным (конечным, эмпирическим) содержанием, иными словами, всегда оказывается и определенным *суждением о мире*.

Именно здесь и становится явным парадоксальный момент, отмеченный выше: чистое действие как событие утверждения истины, одновременно конечной (по содержанию) и бесконечной (по форме) есть прежде всего акт утверждения этого конечного содержания как *уже данного*, опережающего какие бы то ни было познавательные усилия по отношению к нему. Иными словами, событие мысли есть акт утверждения конечного содержания как абсолютной (завершенной) истины; именно поэтому «момент» завершенности (уже-данности) мысли «опережает» здесь (оказывается более онтологически значимым) «моменты» ее начала и устойчивого пребывания в полноте. Это и означает необходимость

¹²⁶ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М. : AdMarginem, 1995. С. 316.

признания парадоксальной закономерности, согласно которой в дискретном событии мысли будущее опережает прошлое и настоящее. Будущее (то, к чему я устремлен) *уже есть*, и, признавая эту данность, я и выхожу в пространство чистого смысла, или в виртуальную сферу бытия-сознания.

Таким образом, «перепад» в эту сферу осуществляется вне времени, в прыжке веры. Именно поэтому М. К. Мамардашвили формулирует необходимость признания «уже-данности» истины как постулат: «Тем самым мы вводим постулат, который является для нас правилом нашего взгляда на сознательную жизнь, в том числе на то, как опыт сознательной жизни записан в литературном тексте. Постулат следующий: в каком-то смысле мы можем утверждать, что истина всегда уже есть. В любой данный момент истина относительно нас в каком-то смысле уже есть и вокруг нас расположена. Но она не есть то, к чему мы приходим путем прогрессивного движения в какой-то последовательности, – в любой данный момент нашей жизни истина относительно того, кто мы и что мы, уже существует»¹²⁷.

Это признание уже-данности абсолютной (завершенной) истины о себе и о мире есть, по сути дела, признание существования истины как *живой*, и, соответственно, неделимой. Абсолютная истина как росток жизни сама оказывается источником целостности и гармонии в эмпирическом мире как области общих и абстрактных значений. Она выступает энергетической основой оформления этих значений, пребывающих в хаотическом состоянии, в нечто упорядоченное, замкнутое и совершенное. Однако эта замкнутость, как не раз уже отмечалось, в то же время размыкает частичное (конечное) содержание – те самые общие значения, абстрактные «вещи» и «явления», – навстречу бесконечности смысла. Важно, что это размыкание происходит спонтанно или самопроизвольно, в силу органического характера смысла, или *состояний понимания*. Иными словами, мыслящий здесь не воссоздает свой объект по частям – последний «вырастает» сам из того зерна абсолютной истины, которая уже содержит в себе этот объект

¹²⁷ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М. : AdMarginem, 1995. С. 331.

(совпадающий в пределе с целым миром, так или иначе «доопределившимся»). Однако сам «перепад» из области абстрактных значений, из общетеоретической безличной сферы в «область полноты и совершенства» не может произойти самопроизвольно – он требует моего усилия, связанного с признанием этой полноты.

Таким образом, действие, утверждающее интуицию «уже есть» по отношению ко всему миру (включая и самого мыслящего), опережающим образом создает ту смысловую (энергетическую) среду, в которой мир и начинает о-формляться, выстраиваться гармоничным образом. Завершенная (раз и навсегда утвержденная) мысль выступает элементом этой гармонии, той «основой» порядка, которая, с одной стороны, может быть выражена (объективирована), а с другой – неразрывно сращена с необъективируемым «телом», с живой средой чистого смысла. Именно мысль, таким образом, выступает «местом переключения» потенциальной бесконечности в актуальную, и способом этого переключения выступает отказ мыслящего от себя как эмпирического «я» в пользу себя как принадлежащего Абсолюту. Этот прыжок веры открывает мне, что «...это они, произведения, во мне рождают мысли, а не я сам как эмпирическое, психологическое существо. И жало бесконечности есть эта бесконечность мысли, рождающей другие мысли. Что такое бесконечная мысль? Это мысль, которая не исчерпывается в акте мысли. Я говорил вам: восприятие, обозначенное знаком, умирает в знаке. А мы находимся в рамках феноменальной материи, там нет этой смерти, там восприятие бесконечно воспроизводит свой собственный источник впереди себя. Мысль рождает бесконечное число мыслей, оставаясь, я подчеркиваю, определенной мыслью. <...> Назовем это условно живой бесконечностью, в отличие от хаотической, гомогенной, количественной бесконечности. Той бесконечности, которая тревожила и пугала Паскаля, воображавшего себя песчинкой, заброшенной в бесконечные пустые пространства звезд. Бесконечности как необозримого, неохватываемого повторения одного и того же, где нет индивидулирующей формы, потому что каждый раз ни в одной звезде нет критерия, почему я на ней должен остановиться»¹²⁸.

¹²⁸ *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. М. : AdMarginem, 1995. С. 313.

Этот критерий, подчеркнем это еще раз, парадоксальным образом появляется только тогда, когда остановка уже осуществилась, иными словами, в акте признания совершенного и завершенного мира, живого и осмысленного. «Перепадая» в этом акте из хаотической области абстрактных значений в «сферу полноты и совершенства», мыслящий тем самым завершает себя, освобождаясь от всех конечных, частичных связей и зависимостей. Последние всегда выступают элементом безличного порядка, складывающегося самопроизвольно, в результате той самой «игры без цели и смысла» (Ж. Деррида), которой характеризуется «мертвая жизнь» интертекста. Создание же в чистом действии топоса мысли, сохраняя эти зависимости содержательно (я всегда так или иначе *определен* в пространстве и времени и, соответственно, включен во множественные связи, характеризующие различные аспекты конкретного пространственно-временного мира), переносит «центр тяжести» моего существования на среду чистого смысла, в которой эти связи только и обретают завершенность. Соответственно, моя вовлеченность в тот или иной конкретный «порядок» оказывается в рамках свершившегося (и вечно свершающегося) события мысли *вторичной* по отношению к той главной задаче, которая лишена всякого содержания и может быть выражена только формально, – *обрести полноту бытия*.

Признание этой первичности смысла и выступает решающим фактором освобождения, тем, что впервые рождает подлинного субъекта мысли. Последний, таким образом, есть тот, кто возникает в «точке индивидуации», пройдя через момент символической смерти: только отказавшись от всех и всяческих конкретных (частичных) связей, статусов, свойств, иными словами, умерев по отношению к ним, я рождаюсь в качестве себя подлинного: «...все акты сознания или акты интерпретации, понимания, совершаемые в том мире, о котором я говорю, есть одновременно акты освобождения. Или акты рождения полного “я”. Учитывая к тому же, что символ такого рождения есть символ смерти. Лишь символ смерти, понятая смерть блокирует наши психологические механизмы страха, надежды и лени»¹²⁹.

¹²⁹ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М.: AdMarginem, 1995. С. 375.

«Страх, надежда и лень» здесь – именно то, что характеризует наше частичное, сугубо временное существование, чреватое дурной бесконечностью опасений, ожиданий и отложенных действий. Признавая же актом веры свою «уже-исполненность», я радикально меняю вектор своего действия. Точнее, заменяю страдательное состояние, характеризующее мою погруженность во время, на подлинную активность, действуя в отношении конечных целей и задач как бы «изнутри» их выполненности, исходя из «уже-присутствия» их целостного смысла. Парадоксальным образом эта выполненность не парализует меня, но освобождает от страха не достичь своей цели: будучи направленным из области чистого смысла к области (абстрактных) значений, мое действие оказывается безошибочным, единственно возможным, точнее – *действительным*. Это еще один аспект темы «производящих произведений» как органов мысли и бытия: чистое действие, будучи свободным или спонтанным, есть одновременно законосообразный акт, однако речь здесь идет не о механическом следовании некоему внешнему закону, но о закономерном (упорядоченном, гармоничном) разворачивании того, что М. К. Мамардашвили называет *живой формой*.

В отличие от «мертвых отходов мысли» как своего рода осколков реальности, отчужденных от своего смысла, эта живая форма есть «смысловая ипостась» самой реальности: рождаясь в «точке индивидуации», субъект мысли и обретает реальность, и мыслит ее – безошибочным, совершенным образом: «...кто совершает акт мысли, тот и способен увидеть реальность. Увидеть реальность и мыслить – это одно и то же. И тем самым, если человек обладает таким сознанием, он как бы полностью исполняется, не оставляя позади себя и в себе ничего темного, которое способно само по себе тянуться дальше, независимо от тебя, сплетаясь с другими вещами, то есть попадая в поток естественной необходимости, как нежданное. То, чего ты не остановил и не доделал в себе, неминуемо остается в виде темного и участвует в независимом от тебя общем круговороте вещей в мире. Но если круговорот остановлен, даже если ты не совершаешь никакого конкретного акта, а просто пребываешь, стоишь в этом сознании, то уже этим ты как бы

полностью исполняешься, так как в тебе не осталось ничего *темного*, которое тянулось бы само по себе, сплетаясь в том числе с мыслями других людей, поскольку мы ведь живем совместно»¹³⁰.

Таким образом, попадая в поле притяжения «живой формы», я оказываюсь внутри мира-события, в котором не просто обретается смысл, но и утверждается его завершенность, его неизменная (вечная) у-местность в буквальном смысле слова. Конкретный (содержательно нагруженный) мир оказывается раз и навсегда определенным топологически и тем самым осмысливается в качестве события, которое может «разыгрываться» снова и снова, воспроизводиться на бесконечном числе «тел понимания». «Совместность» жизни означает тогда в том числе и открытие-утверждение этих вечных (характеризующихся бесконечной воспроизводимостью) условий рождения того или иного конкретного мира. Иными словами, утверждая ту или иную актуализацию «пульсирующей сферы бытия-сознания» в качестве завершенной в своей осмысленности и бесконечно воспроизводимой, я это делаю *за всех и для всех*.

По сути дела, речь здесь идет об открытии и осмыслении тех или иных *способов* решения той главной задачи, которую М. К. Мамардашвили и определяет как требование «исполниться» или «состояться», предъявляемое к человеку. Способ бытия-мышления в его целостности и завершенности, таким образом, и есть «производящее произведение», которому достаточно возникнуть в оформленном виде лишь однажды для того, чтобы обрести способность бесконечной воспроизводимости.

Именно поэтому «метафизика может действовать только во площениями. Наша плоть идет в дело. *Primo il corpo* – в начале было тело, дееспособное, производящее истинные гармонии, ибо вне конечной малой формы бесконечности исчезают»¹³¹. Рождение такого «дееспособного тела» создает ту самую среду смысла, в которой «растворяются» индивидуальные субъекты; точнее, в точке

¹³⁰ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 191.

¹³¹ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 349.

этого рождения всякий раз обнаруживается, что эта среда и есть то, что производит субъекта со всеми его индивидуальными отличиями. Последние тем самым обнаруживают свою вторичность по отношению к тому напряжению, «на волне» которого, как выражается М. К. Мамардашвили, и рождаются как миры-события, так и их носители – индивидуальные мыслящие субъекты. По отношению к этому «полю сил», таким образом, нет смысла говорить о «я» и «других»: «Мы связаны этим напряженным полем, индивидуализированной образной тканью, которая захватывает оба конца карандаша: движение здесь, движение там – и нет проблемы другого Я. Это *одно* состояние, которое не зависит от пространства и времени и от граничных разделений внутри себя. Следовательно, в каком-то смысле первичным является именно это состояние, и только на фоне его мы можем индивидуализировать и выделять какое-то многообразие субъектов»¹³². Эта бессубъектность среды чистого смысла, однако, сопоставима не столько с безличной областью «доиндивидуальных событий» в онтологии Ж. Делеза, сколько с «карнавальной стихией» М. М. Бахтина; «бессубъектность» здесь не означает пассивности, напротив, сама эта первичность чистого смысла по отношению к индивидуальному субъекту открывается только в действии утверждения и, соответственно, завершения *данного* (определившегося или «доопределенного») мира-события.

Бессубъектность, таким образом, утверждается здесь «изнутри» преодоленной иллюзии, связанной с существованием индивидуального субъекта, но само это преодоление оказывается не отрицанием, а утверждением субъектности – как ничем не нагруженной (и, соответственно, не ограниченной) активности. Последняя, в отличие от конкретных, частичных характеристик субъекта, не может быть преодолена, поскольку она и есть та сила, которой осуществляется всякое преодоление, в том числе (и прежде всего) – преодоление всех иллюзий метафизического (классического) мышления.

¹³² Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 332.

Иными словами, в акте мышления-бытия открывается «прибыльный», говоря языком М. М. Бахтина, характер бессубъектности: речь идет не о какой-либо «недосубъектности», но, напротив, о сверхсубъектности, лишенной субстанциальности и, в силу этого, избегающей возможного упрека в «метафизичности». Сверхсубъектность здесь – это полный (завершенный) субъект, основным «свойством» которого как раз и является способность к бесконечному воспроизводству своей субъектности. Это и есть то «полное я», которое является «главным героем» онтологии сознания М. К. Мамардашвили, создавая топос мысли и бытия и, по сути дела, будучи этим топосом. «Полное» или «завершенное я», освобождаясь от всякого содержания, сливается с чистой формой мысли и бытия, сохраняя от конкретного, эмпирического «я» только способность отдавать себе отчет в происходящем: бессубъектная сила осмысляет себя как силу и тем самым – как способность к воспроизводству субъектности.

Речь идет, таким образом, о противоположности бессубъектному хаосу до- и внемысленной стихии; всякое конкретное содержание, попадая в «поле притяжения» завершенного «я», как бы заранее оправдывается, обретает смысл и включается в гармонию мира-события. Здесь уместно вспомнить тезис Л. Витгенштейна о совпадении абсолютного солипсизма и абсолютного реализма. Утверждая себя в качестве полного «я», я тем самым утверждаю мир – как завершенный и истинный: «...в том, о чем мы говорим и с чем имеет дело Пруст, действует принцип истинности только моего состояния. Каждый раз, на каждом шагу тех актов восприятия и познания, которые являются одновременно актами освобождения, то есть не умозрительными актами, Пруст сталкивается с тем, что все, что пришло к нам извне, все, что получено мною от других, все, что извлечено из общих признаков, общих свойств и видно всем, – это внешняя сторона символа с элиминированным личным корнем, и она не имеет печати истины или достоверности, ибо все это не от меня. То есть все, что не из меня самого, – недостоверно, неочевидно и не обладает признаком истинности»¹³³.

¹³³ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М.: AdMarginem, 1995. С. 335.

Таким образом, последовательное, доведенное до рефлексивного предела осмысление необъективируемых условий мысли делает очевидным важнейший аспект того, что выступает в онтологии М. К. Мамардашвили под именем *веры*: последняя есть не что иное, как действие оживления конечного бесконечным, или – действие утверждения конечного как актуально бесконечного, т. е. всегда уже завершенного и совершенного. «Производящее произведение» как то, что «работает» на границе конечного и бесконечного, открывается здесь как Слово, которое уже сказано – и вечно говорится, иными словами, как Слово, существующее «в режиме вечной актуальности». Это «уже сказанное Слово», таким образом, – то, что я принимаю в акте мысли-бытия в дар от Другого, тем самым завершая его, утверждая его в бытии.

Иными словами, я оказываюсь с Другим в отношении, аналогичном отношению «автора» и «героя» в «экзистенциальной эстетике» М. М. Бахтина. Принимая *свою конечность*, я одновременно признаю актуальную бесконечность (завершенность, исполненность Другого) именно потому, что эта бесконечность (выступающая в форме «производящего произведения») открывается мне как *условие этого принятия*. Совершая «прыжок веры», я вырываюсь из дурной бесконечности погони за совершенством и попадаю в то «пространство», где сталкиваюсь с «производящим произведением» как с продуктом работы, уже проделанной Другим, как с результатом решенной экзистенциальной задачи («исполниться»). Тем самым, во-первых, я избавляюсь от солипсизма, обнаруживаю, что экзистенциальная пустыня «гносеологической робинзонады» – не более чем иллюзия, и, во-вторых, сохраняю при этом всю свою субъектность, дееспособность, поскольку в данной «точке индивидуации» именно я (в качестве «полного я») выступаю условием рождения мира в «вечном настоящем», завершая своим действием и других, и себя: «И нет времени времени. Мы должны завершать бывшее, чтобы самим быть возможными (с какой-то точки это и есть реинкарн.)»¹³⁴.

¹³⁴ Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 91.

«Завершение бывшего», таким образом, осуществляется именно и только тогда, когда я перепадаю из «горизонтальности времени» на «вертикаль вечного настоящего», иными словами, тогда, когда «произведение» как Слово, уже сказанное Другим, открывается мне в своей смысловой (актуальной) бесконечности. Именно поэтому «завершение» здесь парадоксальным образом оборачивается утверждением Другого как *живого*, существующего на «вертикали вечности» и, в силу неделимости чистого действия мышления-бытия, выступает условием моей жизни. Тем самым *жизнь* оказывается в онтологии М. К. Мамардашвили той событийной средой, которая не может быть объективирована, выведена на уровень значения, обеспечивая при этом связь значений как элементов текста. В отсутствие этой невидимой связи данные элементы – как абстрактный или общий «срез» слов (вполне сопоставимый с «миром чужих слов» в терминологии М. М. Бахтина) – как раз и становятся «мертвыми отходами мысли».

Таким образом, завершение Другого как автора «производящего произведения» есть акт понимания (мышления-бытия), который, будучи неделимым, все же «задним числом», т. е. «изнутри» самого этого акта, может быть представлен в виде совокупности двух действий: во-первых, разделения целостности Слова («производящего произведения») на уровень значений и уровень смысла и, во-вторых, соединения этих двух уровней в новой целостности. Именно так М. К. Мамардашвили формулирует свою задачу в лекциях, посвященных кантовской философии: «...мы должны попытаться выбить слова и термины из ячеек, из проложенной колеи текста, и в том виде, в каком они были помыслены Кантом, привести их в новое сочетание. Подобно тому, как высвобождают энергию атома. Это высвобождение состоит из двух операций: высвобождения и закрепления ее на другое – чтобы энергия могла зацепиться на другую связь, на другой элемент и, оставаясь той же самой, выразить себя иначе. Так и мы ничего не добавим к Канту, но что-то высвободим. Ведь на мысль также распространяются законы жизни. Для многих вещей нужно быть живым. Если мы живы, то жив и Кант. И наоборот, если Кант для нас жив, тогда живы и мы»¹³⁵.

¹³⁵ Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 9.

Высвобождение энергии (энергии Слова или энергии мысли, что в данном контексте – одно и то же) осуществляется, таким образом, опережающим актом веры: я принимаю и признаю Слово, сказанное Другим, в качестве осмысленного (завершенного или наделенного актуальной бесконечностью смысла), и только тогда получаю доступ к этой чистой энергии смысла, которая может (и должна) получить и другое выражение (на уровне значений). Иначе говоря, в этом акте принятия-завершения Другого я осуществляю перевод бесконечного смысла с одного конечного языка на другой (рождающийся в данной «точке индивидуации»).

Тем самым «производящее произведение» утверждается именно как *невозможное*, т. е. не определяемое рамками только предполагаемых (рассудочным образом) возможностей, набрасываемых на «горизонталь времени», но обретающее смысл *вопреки* этим рамкам, в действии их преодоления. Завершенность смысла выступает оборотной стороной признания незавершенности (дурной бесконечности) значений, обитающих в сфере рассудка. Акт веры, таким образом, «подвешивает» эту сферу, но не отменяет рассудок, а создает дополнительное (выходящие за рамки компетенции рассудка) условие его действительности.

Иными словами, парадокс мысли здесь открывается как «завязанность» работы рассудка на чистое действие, которое и получает в концепции М. К. Мамардашвили наименование «акта сознания» или «акта веры». Тем самым *невозможность мысли* оборачивается открытием ее неуязвимости по отношению к любым попыткам ее опровержения или разоблачения посредством «только разума», вне зависимости от того, будут ли эти попытки основаны на сугубо логической аргументации или на свидетельствах чувственного опыта. Невозможность мысли означает здесь именно ее укорененность за пределом теоретической сферы, точнее, на этом пределе, каковым и выступает акт чистого действия, или чистой веры: «По определению вера есть верующее отношение к тому, для чего нет никаких иных оснований, помимо самой веры. Можно верить лишь в то, чему все противоречит. Иначе – это не вера. Только невозможная вещь необходимо требует акта веры в нее.

В предположении, что она может случаться в зависимости от веры. Несмотря ни на что»¹³⁶.

В этом утверждении М. К. Мамардашвили, по сути дела, формулируется основной закон его онтологии сознания; речь идет отнюдь не о проповедническом требовании веры, свободной от всяких условий, но о констатации: любая мыслительная операция всегда и неизбежно укоренена в чистом акте, устанавливающем легитимность разума, но не вытекающем из нее. Вне зависимости от того, признается эта первичность веры по отношению к разуму (точнее, к рассудочной его ипостаси) или нет, последовательное и беспристрастное рефлексивное движение мысли неизбежно выводит последнюю к этому несубстанциальному (событийному) пределу-основанию. Тем самым это действие рефлексии совпадает, сливается с актом веры, точнее, открывает себя в качестве одного из эффектов этого акта. Мысль объективированная обнаруживает свой необъективируемый «корень».

В контексте этого открытия иначе начинает выглядеть и вся проблематика «преодоления метафизики» как магистральная линия философии последнего столетия. «Преодоление» тех или иных концепций как завершенных в смысле «отживших», «неактуальных», «устаревших» оказывается здесь бессмысленным предприятием, поскольку сам критерий актуальности воссоздается вместе с самой актуальностью вне горизонтали времени. Речь теперь должна идти не о том, чтобы преодолевать одну мысль (теоретическую конструкцию) в пользу другой (более истинной), но о том, чтобы выявить условие бесконечного воспроизводства этой конструкции. Будучи всегда и неизбежно ограниченной (конечной), мысль, таким образом, будет отличаться от «не-мысли» только одним признаком: способностью к такому воспроизводству: «Мысль есть событие, и она есть конечная форма. Бесконечных форм не бывает. Но мысль – это странная конечная форма, которая выполняет на себе бесконечность. Я говорю о воплощении и некоторой особого рода плоти или материи, которая нас разворачивает в бесконечность – единственно истинную бесконечность

¹³⁶ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М.: AdMarginem, 1995. С. 411.

бега по прямой линии, когда бесконечность возобновления своих собственных причин и оснований размножается тысячами, миллионами подобных ей мыслей. Такая бесконечность есть бесконечность распространения и размножения жизни. Это бесконечно живое, которое, размножаясь, всегда остается само собой»¹³⁷.

Иными словами, подлинная завершенность мысли гарантирует ей вечную жизнь и смысловую неисчерпаемость, бесконечно возобновляемый «праздник возрождения» (М. М. Бахтин). Отличить же «бесконечно живое» от «мертвых отходов мысли» можно только одним способом: воплотив мысль как «производящее произведение» *на себе*, в той единственной точке, где моя конечность встречается с бесконечностью «динамической вечности». Если это воплощение удается, нужда в доказательствах истинности мысли отпадает сама собой, коль скоро мысль начинает «бесконечно размножаться». Однако нельзя сказать, что верно и обратное: в том случае, если инкарнация мысли оказывается неосуществимой, однозначное суждение относительно ее нежизнеспособности все же не может считаться окончательным. В силу дискретного характера события мышления-бытия всегда остается «зазор» между актом рождения мысли и актом ее понимания-воссоздания. Именно поэтому то, что однажды рождается (воплощается), – рождается навсегда; то же, что не смогло воплотиться, всегда сохраняет этот шанс.

¹³⁷ *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 364.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обращаясь в акте рефлексии к своему истоку, мысль неизбежно встречается с парадоксом самообоснования. Предпринятую в данной книге попытку осмысления этого парадокса в опоре на идеи, с одной стороны, ведущих представителей постструктурализма, и, с другой стороны, М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили, можно резюмировать также парадоксальным образом: *разрешение парадокса совпадает здесь с отказом от разрешения*. Иными словами, мысль существует, оставаясь верной себе, ровно постольку, поскольку она удерживается на границе мыслимого и немислимого. Именно на этой границе выражение, объективация мысли приобретает форму парадокса, но сама мысль в ее целостности приобретает плоть, оказывается инкарнированной. Но это означает, что инкарнация мысли никогда не может быть *данностью*, она всегда есть то, что *задано*. Тогда текст как оформленная или объективированная мысль есть не более (но и не менее), чем приглашение к воплощению. Это приглашение ничем не обусловлено, поскольку обусловленное остается полностью заключенным в пределы текста. Именно поэтому воплощение здесь оказывается чистым действием, прыжком в неизвестное (заметим попутно, что в силу этого обстоятельства проблематика нашего разговора о «воплощенной мысли» лишь отчасти пересекается с известными опытами осмысления телесности, представленными в творчестве М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра и др.).

В силу своей неустранимой событийности (и, соответственно, предельной конкретности) воплощение мысли как ответ на обращение текста не может быть заранее понято как отторжение этого обращения или, напротив, его принятие. Каким будет мой ответ на обращенное ко мне слово – заранее сказать невозможно, поскольку в событии инкарнации мысли впервые воплощаюсь и я – как тот, кто отвечает. Содержательная сторона этого ответа оказывается, таким образом, вторичной; первичным, решающим становится сам *факт воплощения*. Именно этот факт выступает единственным критерием бытия мысли – не как возможной

(теоретически представимой), но как действительной, даже в том случае, если содержательно речь идет об отрицании, разоблачении всех и всяческих мыслительных объективаций. Между тем признание той или иной мысли как действительной также не может осуществиться иначе, как в уникальном событии ее воплощения. Реализуясь только в режиме «дискретного участия» (М. К. Мамардашвили), мысль приобретает сегодня действительно «мерцающий» характер, странным образом «существуя» между утверждением и отрицанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов С. С.* Неявная субъективность. (Опыт философского исследования). Томск : Изд-во Том. ун-та, 1991. 207 с.
2. *Аверинцев С. С., Давыдов Ю. Н., Турбин В. М.* и др. М. М. Бахтин как философ. М. : Наука, 1992. 256 с.
3. *Аршинов В. И., Севрский Я. И.* От смыслопрочтения – к смыслопорождению // *Вопр. философии.* 1992. № 2. С. 145–152.
4. *Ахутин А. В.* В стране Мамардашвили // *Вопр. философии.* 1996. № 7. С. 31–54.
5. *Ахутин А. В.* София и черт // *Вопр. философии.* 1990. № 1. С. 51–69.
6. *Бадью А.* Манифест философии. СПб. : Machina, 2003. 184 с.
7. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М. : Прогресс, 1989. 616 с.
8. *Батай Ж.* История эротизма. М. : Логос : Европейские издания, 2007. 200 с.
9. *Батай Ж.* Литература и Зло. М. : МГУ, 1994. 168 с.
10. *Батай Ж.* Проклятая часть. М. : Ладомир, 2006. 742 с.
11. *Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле» // *Вопр. философии.* 1992. № 1. С. 134–164.
12. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М. : Сов. писатель, 1963. 364 с.
13. *Бахтин М. М.* Работы 20-х гг. Киев : Next, 1996. 383 с.
14. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М. : Худ. лит., 1990. 543 с.
15. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1986. 444 [1] с.
16. *Библер В. С.* М. М. Бахтин, или Поэтика культуры. М. : Прогресс, 1991. 176 с.
17. *Бланишо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб. : Machina, 2002. 96 с.
18. *Бланишо М.* Неопишемое сообщество. М. : Моск. филос. фонд, 1998. 78 с.
19. *Бланишо М.* Пространство литературы. М. : Логос, 2002. 288 с.
20. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла. М. : Добросвет, 2000. 258 с.
21. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000. 389 с.

22. *Бондаренко И. А.* Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования). М. : МГУК, 2000. 382 с.
23. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность. М. : Прогресс, 1994. 344 с.
24. *Ван Дейк Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация. М. : БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1989. 312 с.
25. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М. : Гнозис, 1994. 612 с.
26. *Вэйз Дж. Э. мл.* Времена постмодерна / Фонд «Лютеранское наследие». [М.], 2002. 240 с.
27. *Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий А.* Ужас реального. СПб. : Алетейя, 2003. 288 с.
28. *Гурко Е., Деррида Ж.* Деконструкция: тексты и интерпретации. Минск : Экономпресс, 2001. 320 с.
29. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2000. 351 с.
30. *Делез Ж.* Логика смысла. М. : Академический проект, 1995. 302 с.
31. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб. : Алетейя, 1999. 190 с.
32. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. 384 с.
33. *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М. : Логос, 1997. 264 с.
34. *Делез Ж.* Спиноза и проблема выражения. М. : Ин-т общегуманитар. исслед., 2014. 320 с.
35. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с.
36. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 286 с.
37. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб. : Алетейя, 1999. 208 с.
38. *Деррида Ж.* Диссеминация. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 608 с.
39. *Деррида Ж.* О грамматологии. М. : Ad marginem, 2000. 511 с.
40. *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск : Современный литератор, 1999. 832 с.
41. *Деррида Ж.* Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. 495 с.
42. *Деррида Ж.* Позиции. М. : Академический проект, 2007. 160 с.
43. *Деррида Ж.* Поля философии. М. : Академический проект, 2012. 376 с.
44. *Деррида Ж.* Эссе об имени. М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 192 с.

45. *Зинченко В. П.* Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М. : Новая шк., 1997. 336 с.
46. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М. : Интрада, 1998. 255 с.
47. *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.* Томск : Водолей, 1998. 250 с.
48. *Исаев А. А.* Онтология мысли: введение в философию Мераба Мамардашвили. Сургут : СГУ, 1999. 102 с.
49. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. *Метафизические начала естествознания.* М. : Мысль, 1999. С. 1281–1516.
50. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб. : ТАЙМ-АУТ, 1993. 472 с.
51. *Кант И.* Лекции по этике. М. : Республика, 2000. 431 с.
52. *Керимов Т. Х.* Социальная гетерология. Екатеринбург : Урал-НАУКА, 1999. 169 с.
53. *Козловски П.* Культура постмодерна. М. : Республика, 1997. 240 с.
54. *Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили.* М. : Прогресс : Культура, 1994. 240 с.
55. *Кузанский Н.* Об ученом незнании. О предположениях. Сретенск : МЦИФИ, 2000. 248 с.
56. *Кузанский Н.* Соч. : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1979. 488 с. Т. 2. М., 1970. 471 с.
57. *Лакан Ж.* О бессмыслице и структуре Бога // *Метафизические исследования.* Вып. 14 : Статус Иного. СПб. : Изд-во С.-Петерб. филос. о-ва : Алетей, 2000. С. 218–231.
58. *Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель.* М. : Прогресс : Культура, 1993. 352 с.
59. *Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии. (Опыт физической метафизики). СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2012. 320 с.
60. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М. : Прогресс : Культура, 1990. 363 [1] с.
61. *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. 320 с.
62. *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. 352 с.
63. *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси : Логос, 1984. 84 с.

64. *Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. М. : Аграф, 1997. 320 с.
65. *Мамардашвили М. К.* Мысль под запретом // *Вопр. философии.* 1992. № 5. С. 100–116.
66. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя. М. : Лабиринт, 1996. 432 с.
67. *Мамардашвили М. К.* О философии // *Вопр. философии.* 1991. № 5. С. 3–10.
68. *Мамардашвили М. К.* Очерк современной европейской философии. М. : Прогресс-Традиция : Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. 584 с.
69. *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. СПб. : Рус. Христиан. гуманитар. ин-т : Журн. «Нева», 1997. 570 с.
70. *Мамардашвили М. К.* Стрела познания. М. : Языки русской культуры, 1996. 304 с.
71. *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. 416 с.
72. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). М. : Прогресс-Традиция : Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 288 с.
73. *Маркова Л. А.* Теология в эпоху постмодернизма // *Вопр. философии.* 1999. № 2. С. 109–127.
74. *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад. (Опыт обзорной ориентации) // *Вопр. философии.* 1993. № 2. С. 134–150.
75. *Махлин В. Л.* Михаил Михайлович Бахтин. М. : РОССПЭН, 2010. 440 с.
76. М. М. Бахтин: pro et contra : антология. Т. 2 / сост. и коммент. К. Г. Исупова ; библиогр. О. Ю. Осьмухиной, Т. Г. Юрченко, О. Е. Осовского, Н. Б. Панковой. СПб. : РХГИ, 2002. 712 с.
77. *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество. М. : Водолей, 2009. 208 с.
78. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше неизвестный и неожиданный.* Симферополь : Реноме, 1998. С. 118–313.
79. *Ницше и философия.* М. : Ad Marginem, 2003. 392 с.
80. *Полани М.* Личностное знание. М. : Прогресс, 1985. 344 с.
81. *Предельный Батай :* сб. ст. СПб. : СПбГУ, 2006. 300 с.
82. *Рормозер Г.* Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // *Вопр. философии.* 1991. № 5. С. 75–86.

83. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.

84. *Сломский В.* Михаил Михайлович Бахтин – философ известный и неизвестный. Брест : БрГУ, 2013. 155 с.

85. *Тамарченко Н.* «Эстетика словесного творчества» М. М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция. М. : Изд-во Кулагиной, 2011. 400 с.

86. Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб. : Мифрил, 1994. 346 с.

87. *Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батай. М. : Новое лит. обозрение, 2009. 200 с.

88. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1991. 253 с.

89. *Фокин С. Л.* Философ-вне-себя: Жорж Батай. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.

90. Фрагменты ранних греческих философов / изд. подгот. А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. 576 с.

91. *Фуко М.* Археология знания. Киев : НИКА-ЦЕНТР, 1996. 208 с.

92. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М. : Касталь, 1996. 448 с.

93. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году. СПб. : Наука, 2007. 677 с.

94. *Фуко М.* Забота о себе: История сексуальности – III. Киев : Дух и литера : Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. 288 с.

95. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб. : Университетская книга, 1997. 576 с.

96. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. : AdMarginem, 1999. 480 с.

97. *Фуко М.* Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978–1979 гг. СПб. : Наука, 2010. 448 с.

98. *Фуко М.* Рождение клиники. М. : Смысл, 1998. 310 с.

99. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарного знания. СПб. : А-сэд, 1994. 408 с.

100. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003. 503[9] с.

101. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М. : Наука, 1993. 447 с.

102. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 116–163.

103. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. 384 с.

104. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М. : ГНОЗИС, 1993. 464 с.
105. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М. : Высш. шк., 1991. 192 с.
106. *Хайдеггер М.* Язык. СПб. : [б. и.], 1991. 22 с.
107. *Чучин-Русов А. Е.* Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неoarхаика? // *Вопр. философии.* 1999. № 4. С. 24–40.
108. *Angermüller J.* Nach dem Strukturalismus : Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich. Bielefeld : transcript/PRO, 2007. 290 S.
109. *Kritische Theorie und Poststrukturalismus : theoretische Lockerungsübungen / Jour-Fixe-Initiative Berlin ; hrsg. J. Baumann [u. a.].* Berlin ; Hamburg : Argument-Verl., 1999. 144 S.
110. *Lexikon der Geisteswissenschaften: Sachbegriffe – Disziplinen – Personen / H. Reinalter ; P. J. Brenner (Hg.).* Wien ; Köln ; Weimar : Böhlau, 2011. S. 638–645.
111. *Lüdemann S.* Jacques Derrida zur Einführung. Hamburg : Junius, 2011. 200 S. (Zur Einführung; 386).
112. *Mattisek A., Glasze G.* Poststrukturalismus und Diskursforschung in der Humangeographie // *Geographie. Physische Geographie und Humangeographie / Hrsg. H. Gebhardt, R. Glaser, U. Radtke, P. Reuber.* Spektrum, 2011. S. 660–663.
113. *Möbius S., Gertenbach L.* Kritische Totalität oder das Ende der Gesellschaft? Zum Gesellschaftsbegriff des Poststrukturalismus // *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006.* Frankfurt am Main ; New York: Campus, 2008, S. 4130–4137.
114. *Münker S., Roesler A.* Poststrukturalismus. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart ; Weimar : Metzler, 2012. XIV, 222 S.
115. *Nach dem Poststrukturalismus : französische Fragen der 1990er und 2000er Jahre ; Essays zu Olivier Rolin, Gilles Châtelet, Maurice G. Dantec, Mara Goyet, Claude Lefort, Alain Supiot, Pierre Legendre / C. Pornschlegel.* Wien ; Berlin : Turia + Kant, 2014. 235 S.
116. *Schrage D.* Subjektivierung durch Normalisierung : zur Aktualisierung eines poststrukturalistischen Konzepts // *Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS): Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2 / ed. K.-S. Rehberg.* Frankfurt am Main : Campus Verl., 2008. S. 4120–4129.

117. *Van Dyk S.* Poststrukturalismus. Gesellschaft. Kritik. Über Potenziale, Probleme und Perspektiven // Prolka 167 : Perspektiven der Gesellschaftskritik heute (Juni 2012). S. 182–210.

118. *Weiskopf R.* Management, Organisation, Poststrukturalismus // Menschenregierungskünste. Anwendungen poststrukturalistischer Analyse auf Management und Organisation / Hg. R. Weiskopf. Wiesbaden : Westdeutscher Verlag, 2003. S. 9–36.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Открытие предела рефлексии: опоздание к началу. . . .	10
1.1. Недостижимый исток	10
1.2. Начало как акт смирения	19
Глава 2. Неполнота мысли: скользящая граница.	43
2.1. Невозможность присутствия	43
2.2. Обретение полноты в чистом акте мышления-бытия. . . .	60
Глава 3. Незавершенность мысли: неисчерпаемость или дурная бесконечность?	94
3.1. Неуловимость точки	94
3.2. Завершенность как эффект чистого действия	108
Заключение	144
Литература	146

Научное издание

Бакеева Елена Васильевна

ИНКАРНАЦИЯ МЫСЛИ:
ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ
В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА
И М. К. МАМАРДАШВИЛИ

Ответственная за выпуск *Д. Д. Шакирзянова*
Редактор и корректор *А. А. Макарова*
Компьютерная верстка *А. Ю. Матвеев*

Подписано в печать 27.11.2015. Формат 60x84 1/16
Бумага офсетная. Гарнитура Times
Уч.-изд. л. 8,5. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 100 экз. Заказ 475.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
E-mail: press-urfu@mail.ru



Бакеева Елена Васильевна – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета. Автор более 50 научных публикаций, в том числе трех монографий: «Понимание как экзистенциальная проблема» (2002), «Апофатическое мышление как элемент новой рациональности» (2004), «Принять парадокс, или Усилие смирения» (2009). Область исследовательских интересов: экзистенциально-феноменологическая онтология, философская герменевтика.