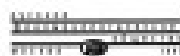


Библер В. С.

На гранях логики культуры.

Книга избранных очерков



Библер В. С

На гранях логики культуры. Книга избранных очерков М.: Русское феноменологическое общество 1997г. 440 с.

Сборник малодоступных очерков: от Декарта до Лотмана, от философии до русской идеи... Согласно Библиеру, бытие человека XX века - бытие в культуре. Это означает, что культура "сдвигается в эпицентр всех человеческих деяний", "бытие мира понимается как произведение культуры", и вся история культуры предстает в виде диалога культур.

В этой книге собраны очерки разных лет, написанные в разных жанрах, опубликованные в разных изданиях, но в целом уточняющие исходные идеи и понятия моей философской концепции — “философской логики культуры”.

Библер В.С.

ISBN 5-7333-0495-2

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора

Вместо введения. — Из “Заметок впрок”

I

Что есть философия?! (Вопросы философии, 1995, № 1)

Быть философом (Архэ: Ежегодник культурно-логического семинара. Вып. 2. М., 1996)

История философии как философия (Историко-философский ежегодник. М, 1989)

Образ Простеца и идея личности в культуре средних веков (Человек и культура. М., 1990)

Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. (Западноевропейская культура XVIIIв. М., 1980)

II

Еще один диалог Монолога с Диалогиком (Архэ: Ежегодник культурно-логического семинара. Вып. 1. Кемерово, 1993)

О логической ответственности за понятие “Диалог культур” (Архэ. Вып.2)

Культура. Диалог культур. (Вопросы философии. 1989. № 6)

Культура XX века и диалог культур. (Диалог культур. Материалы научной конференции “Випперовские чтения—XXV”. М., 1994)

III

Нравственность. Культура. Современность. (М., 1990)

Цивилизация и культура. (М., 1993)

Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логика диалога. (Методологические проблемы психологии личности. М., 1981)

Ю.М. Лотман и будущее филологии. (Лотмановский сборник. М., 1995)

Рождение автора — тема искусства XX века (Вопросы искусствоведения. №№2-3. 1993)

Культура и образование. (Публикуется впервые)

IV

О гражданском обществе и общественном договоре. (Через тернии. М., Прогресс, 1990)

Национальная русская идея? — Русская речь! (Октябрь. № 2. 1993)

Вместо заключения. Итоги и замыслы. (Вопросы философии. №5. 1993)

ОТ АВТОРА

В этой книге собраны очерки разных лет, написанные в разных жанрах, опубликованные в разных изданиях, но в целом уточняющие исходные идеи и понятия моей философской концепции — “философской логики культуры”.

Идеи эти изложены в моих основных работах¹, но должны быть, во-первых, логически уточнены и, во-вторых, раскрыты в их соотношении с реальной историей культуры, в разных ее узлах и средоточиях. Мне было существенно “вынести” коренные идеи “диалогики” на грани с *бытием культуры* в филологии, искусстве, в науке, в конкретных философских системах, в современном социуме конца XX века.

Введением к книге служат отрывки из моего “философского дневника” за многие годы — “Заметок впрок”. В этих заметках основные идеи застигнуты в момент их зарождения, в форме замыслов и гипотез. Такая форма позволяет читателю войти в авторскую лабораторию, в соавторскую напряженность мысли, что насущно для самой сути предлагаемой концепции. Определенность здесь сочетается с явной гипотетичностью и предположительностью мысли.

В *первом* разделе сборника собраны очерки и статьи, проецирующие коренные предположения философской логики культуры на самое понимание философии в целом, на *историю философии* и *историю культуры* в ее глубинных средоточиях.

Во *втором* разделе идут статьи, специально *уточняющие* некоторые основные понятия моей концепции, моих философских предположений. Такие уточнения необходимы, поскольку эти основные понятия в повседневном обиходе легко превращаются в термины-отмычки, девальвируются, облегченно “стираются” в “общих местах” словоговения. Вернуться к логическим средоточиям мысли во всей их определенности и содержательной наполненности оказалось необходимым как по самой сути логики культуры, так и на основе реального опыта прошедших лет.

В *третьем* разделе сборника предложены очерки, проецирующие исходные философские идеи в реальную жизнь культуры, — на *грань* содержательной “логики начала логик” и — различных форм психологического, этического, филологического, цивилизационного понимания культуры... — В пограничье с иными философскими системами в канун XXI века.

В последнем, *четвертом* разделе книги я пытаюсь понять свою философию как момент и феномен вседневного бытия людей, то есть и своего собственного бытия — в контексте современной цивилизации, трагедий и возможностей *гражданского общества* конца XX столетия. Но и этот выход к социуму, особенно — к социуму России — я осмысливаю как философ; иначе мыслить для меня невозможно.

Конечно, в итоге этих многократных проекций и поворотов (тех же самых основных идей) возникают неизбежные *повторы* и “самоцитирование”. Но, думаю, и это необходимо. Так раскрываются различные грани и переформулировки изначальных понятий, что насущно для напряженного мышления — и автора и читателей.

Вместо *Заключения* помещена статья “Итоги и замыслы”. В этом очерке я пытаюсь прорефлектировать совершенную за эти годы работу и угадать возможности будущих превращений и приключений, ожидающих “философскую логику культуры”.

Такое остранение собственных работ и мыслей почти невозможно, но — необходимо.

[1](#)Мышление как творчество. М., 1975; От наукоучения — к логике культуры. М., 1991; Кант. — Галилей. — Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М., 1991; М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; Самостоянье человека. Кемерово, 1993.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Из «Заметок впрок»

“Заметки впрок” я веду с 1967 года. Это — своего рода философский дневник. Дневник, но именно — *философский*. Здесь нет личных, домашних впечатлений и переживаний. Все личное преломлено сквозь видение философа, или скажу так: личное и индивидуальное спроецировано на идею и возможную композицию намечаемого философского *произведения*. Это — заготовки к будущим работам, первые (вторые... десятые...) редакции будущих печатных формулировок и логических целостностей. Некие эмбрионы, конспекты уже написанных, или еще не написанных, или — уже не могущих быть написанными (жар ушел в “свисток”) книг. Но это хотя и философский, но все же — *дневник*. Личное и индивидуальное, хотя и отстранено, преломлено, но все время ощущается. Просто о личном для меня естественнее говорить в формах “охлажденной” (проект возможной книги или — мысли, определения...) рефлексии. Иначе — все кажется нескромным и расхристанным.

Перечитывая сейчас эти заметки (почти за двадцать пять лет), я подумал (уже отвлекаясь от личного опыта) о возможной значимости такого речевого жанра для читателей: конечно, читателей философствующих — философов по самому типу сознания и, может быть, даже — по личному складу...

Здесь есть ряд моментов. Во-первых, сейчас, в конце нашего века, такие “заметки впрок”, заторможенные начала мыслей, зародыши возможных произведений, мучение над повторными вариантами той же мысли, лаконичность набросков, понятных “самому себе”, острое переживание незаконченности, развилки логических движений, — все эти и многие другие естественные особенности дневниковых философских записей все более определенно вычлняются как именно особый *жанр речи*, особый тип произведения, отвечающий ожиданиям и умонастроенности современного *читателя* (*и — автора*). Будь это автор и “читатель” произведения художественного (проза, поэзия, живопись, музыка), будь это автор и читатель произведения теоретического (характер современных математических работ, детализировать которые призван вычислительный аппарат), будь это автор и читатель произведения (?) философского. Всегда и везде ожидание и соучастие связано с неким *уколом*, возбуждающим воображение; или — мысль, или со-мыслие читателя или слушателя. Причем этот минимальный, тщательно продуманный “укол” должен быть столь же незакончен,

намекающ, мгновенен и — одновременно — столь же завершен, композиционно замкнут, как — к примеру, японские *хокку* или — “Так, как есть” Поля Валери: на мой вкус, одно из значительнейших философских произведений XX века. Здесь все “в строку”. Обращенность к внимательному, в том же ритме думающему читателю (это позволяет сохранить и усилить лаконизм, семантику и синтаксис внутреннего речевого строя). Законченность (ритмическая или стилистическая) каждого отдельного фрагмента. Затаенная переключка (через года, через страницы, через иные сюжеты) разных вариантов, развилок одной и той же мысли или образа. Такое композиционное эхо стягивает отдаленные фрагменты (голос доносится через продолжительные лакуны и пустоты) в единое, хотя и очень странное произведение, в которое “вставлены”, вточены другие, столь же самостоятельные произведения-фрагменты. Предполагаю, что все это характерно для того онтологического диалогизма мысли и бытия, что насущен в жизни людей, реально, актуально живущих в конце века. Но об этом детальнее будет сказано в некоторых приведенных здесь заметках.

Во-вторых (впрочем, это другая сторона тех же размышлений), — ироничная фрагментарность современных речевых жанров (философских в том числе) определяется тем, что в культуре XX века предельным предметом размышления (и переживания) все напряженнее оказывается сам *процесс* возникновения мысли или чувства, но — вот в чем уникальная особенность нашего времени — этот процесс понимается как процесс возникновения *произведения*. Искусство и теоретическая мысль строят “произведение о рождении произведения” (пусть — о мысли как о произведении...). Но сие означает, что такое произведение — в плане формы — должно быть законченно, замкнуто, целостно (это — произведение) и — одновременно — незаконченно, возможно, открыто (это произведение о рождении произведения, о собственном рождении). Во всеобщем пафосе этот смысл современных произведений точно определил (понял) Борис Пастернак: “Самое ясное, запоминающееся и важное в искусстве есть его возникновение, и лучшие произведения мира, повествуя о наиразличнейшем, на самом деле рассказывают о своем рождении. Я понял, что, к примеру, Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное...”². Однако на поля “Охранной грамоты” я бы внес две маргиналии. Эта вековечная особенность искусства (“произведение о произведении”) вековечна в пределах, на грани XX века. В этой своей всеобщности Библия, “Илиада”, “Гамлет” актуализируются как *вечные* произведения нашей *современности*. В иные эпохи, в иных культурах актуализировался, углублялся иной всеобщий смысл вековых образов культуры. Далее. Думаю, что в XX веке (на грани с веком XXI) эта странная определенность произведений культуры свойственна *философии* не меньше, чем искусству. Скажу даже резче, — такая вековечность записных тетрадей человечества свойственна сейчас искусству потому, что она свойственна философии, или, все же смягчу свою резкость, — потому, что она свойственна потенциям современного *Разума*.

Последнее утверждение немного детальнее будет обосновано, опять-таки, в прилагаемых “Заметках”.

Сказанное вовсе не означает, что внешняя форма фрагментарности необходима для всех современных произведений. Речь совсем не идет о внешней форме. Наоборот, как раз здесь возникает одна из трудностей “дневниковой формы” для произведений собственно философских. Но об этом я еще скажу ниже, в заключение этого введения к “Заметкам впрок”.

Теперь — третий момент, укрепляющий меня в соблазне опубликовать отрывки многолетних философских заготовок. Это — о *лирическом* начале произведений культуры XX века. В наше время философской истине верится (или, точнее, — возникает желание брать автора и его размышление всерьез) только тогда, когда не оборвана пуповина уникального, личностного авторства, когда в анонимной — онто-логической всеобщности философской мысли — воспринимается неповторимый лирический исток. Когда выяснение вопроса “для других”, обращение к городу и миру, насущно оборачивается сомнением “для себя”, “в себе” (даже в своем бытии, не только в мысли), когда размеренная, поучительная речь затихает в сосредоточенном шепоте, а там и в недоуменном молчании. Если этого лирического начала нет, то читателю, даже очень философски натрелому, вдумываться — в чужую мысль — неохота, как-то неинтересно. Необходимо, чтобы со мной говорил Ты, а не отвлеченный Он, и уж тем более — не усредненное Оно... Конечно, философу “от кафедры” чтение безличного философского текста, все же, и сегодня полезно — для цитирования, ссылок, респектабельности. Но это уже — о другом.

Таковы некоторые соображения, укрепляющие меня в соблазнах довести до читателя почти дневниковые философские заметки.

Конечно, все, что я сказал выше, должно быть в применении к предлагаемым “Заметкам” сдобрено большой щепоткой соли. И дело не только в невозможности и неправильности отнести соображения, сформулированные в столь общей форме, к частному случаю. Затруднение здесь гораздо серьезнее. Дело в том, что мои “Заметки впрок” не мыслились и не набрасывались заранее в замысле определенного жанра, в идее особого типа произведений, в обращении к определенному образу читателя. И это существенно. Речевой жанр всегда достраивается и замыкается только на ферменте замысла, эстетической цели, в ясном сознании своего особого читателя, в априорном предположении его творческого соучастия. Если этого нет и все получается случайно, в подземельях или промежутках *иного* жанра, то сразу чувствуется провал, возникает запашок “подделки”, внешней похожести (отрывка — как эстетической цели и отрывка — как разрыва иных целостностей). Такое всегда опасно, хотя здесь может еще успокоить возможность тайного замысла (неизвестного самому автору), но направляющего его осознанные действия. Такой затаенный (даже от автора) замысел вполне, кстати, объясним включением современного философа — хочет он или не хочет — в те интенции современной культуры, о которых я писал выше. Думается, так реально и выходило в моих “Заметках впрок”. Не случайно (“Поэт поет с переплета” — Илья Сельвинский) заранее было задумано название этих записей, и в их переплетении все время я чувствовал какой-то композиционный план (и — часто иронически усиливал его).

Если это так, то возникает некое произведение особого типа — произведение о рождении нового *типа* философских произведений, нового философского жанра (из фрагментов и “сколов” произведений классического плана). Правда, такое успокоение отступает перед еще более серьезным беспокойством. Речь — вот о чем.

Для “философской логики” (именно в этой сфере заключен мой основной исследовательский интерес) непрерывность и детальность логического обоснования есть не некий “жанровый”, исторически преходящий момент, но самая суть дела. Такое скрупулезное обоснование требует одного почти внешнего условия; большого, хорошо протяженного пространства, многих десятков страниц (и это не чисто количественная характеристика). Философские работы надо читать *долго*, “с карандашом”; это как путешествие на иной логический континент. Разорванность, фрагментарность мысли — ставит под вопрос не жанр, но самый *смысл* философских произведений. Долгая, длинная, в каком-то смысле — бесконечная (но — спирально замкнутая) цепочка мыслей, дающая в итоге (только в итоге) *одно* целостное “мегапонятие”, состоящее из узловой линии тесно скрепленных между собой суждений и умозаключений, — это существеннейшее определение “любого” философствования.

Одно мега-понятие, замыкающее цепь умозаключений, вообще отличает строение логики философской от формально-логических конструкций, в которых суждения и умозаключения “крупнее”, целостнее своих частиц-понятий. Такое строение философской мысли Гегель и определяет как “*развитие понятия*”, адекватное “субъективной логике” и отличное от логики рефлексии и “логики перехода”.

И снова возникает надежда. Разве не несет в себе идея замыкания логического движения (в одно целостное “мега-понятие”) некое предположение “фрагментарности”, сосредоточенности философской мысли? Философская система должна быть не только континуальна, но и “*дискретная*”, точечна, обозрима — разумом — в одно логическое мгновение, — когда логическое “прошлое” и логическое “будущее” втягиваются в кратчайшее *настоящее*. Причем, эта надежда особенно возрастает именно в современной философской логике, с ее предельным вниманием к самому моменту замыкания, к парадоксу “обоснования *начала* логики”, взаимоначинания логик. В “Логике” Гегеля проблема *начала* отходила “в нети”, оттеснялась логикой дедукции, пусть и понимаемой как развитие того же — одного — понятия. В логике, развиваемой нами, в логике культуры, такое — требующее “фрагментарности” — внимание к началу становится регулятивным смыслом всего мыслительного движения³.

Сейчас я не могу детально говорить об этих сюжетах и вынужден сослаться на другие свои работы, хотя именно такие, казалось бы, посторонние “сюжеты” и оказываются коренным обоснованием права на существование предлагаемых “Заметок впрок”.

Опять должен оговориться. — Все, что сейчас было сказано, — это обобщенное отступление о смысле философских речевых жанров в конце XX века, но отнюдь не разговор по частному случаю. Не следует надевать слишком большую шапку на нормальную “голову” небольшой статьи. Предполагаемые фрагменты — только повод для этих общих размышлений. Не больше.

Но есть сомнения, непосредственно относящиеся к предполагаемым заметкам. Читатель должен о них знать заранее. Вот простейший исходный схематизм этих сомнений:

1. *Тезис*. Многие формулировки набрасывались наспех, многократно изменялись, уточнялись, даже — укоренялись в иные основания, начала.

Сейчас как-то неудобно за их первоначальный сырой вид. Ведь во многом я не согласен с самим собой, особенно в редакции 1968—1969 годов. *Антитезис*. Это — так, но как раз стратегия уточнения и “доводки” исходных определений существенна в самой логике торможения мысли, в раздумии над ее рождением и вариативностью. Или, если сказать содержательнее, — вот пример: одна из сквозных линий “переформулировок” моей мысли в интервале 1968—1991 годов — это обнаружение предельных возможностей и предельных границ размышлять о культуре в ключе Марксова понимания предметной деятельности как деятельности *самоустремленной*; в конечном итоге изменилось коренное начало, лежащее в основании той “философской логики культуры”, что я пытался развивать. Думаю, что такое смещение оснований и сейчас сохраняет принципиальное значение.

2. *Тезис*. В ряде публикуемых фрагментов пропущены логические переходы, или они чересчур сжаты, замкнуты, даны “внутренней речью”, понятны только для автора. Где-то прорывается почти “бормотанье” для себя, как узелок на память... *Антитезис*. *Обвинение* принимаю. Но зачастую сама эта лаконичность и уплотненность, необычный синтаксис (сохраняющий лакуны) дает тот самый укол мыслящему воображению, о котором я говорил выше, в размышлениях о современных философских “жанрах”. В большинстве приведенных фрагментов логические переходы все же есть, осуществлены; их сосредоточенность, даже — проглоченный синтаксис — выражают доверие к внимательности и внутреннему (*alter ego*) соучастию разумного читателя. Входят в замысел жанра.

3. *Тезис*. В заметках остро ощущается их “заготовочный” смысл. Они ориентированы так, чтобы ожить только в будущих целостных книгах, в поэтике законченных и иных по композиции работ. *Антитезис*. Согласен. Много в этих заметках, — что и определяет название, — сформулировано “*впрок*”, виртуально. Но все чаще мне, закончив заготовки, уже неохота писать книги. Мысль — в “заготовочной” форме — как бы исчерпала себя, наиболее со-ответственно сказала. Сказалась именно как *проект*, *возможность*. Не случайно несколько моих последних опубликованных статей носят подзаголовок или маргинальное определение: “конспект ненаписанной книги”. Поэтика нового жанра начинает осознаваться все более открыто; целенаправленно организовывать текст.

Этот диалог можно продолжать. Но мне важно было лишь дать желаемый схематизм восприятия читателем предложенного далее текста.

Я отобрал немногие фрагменты, органично — через лакуны — перекликающиеся между собой; наиболее, как мне кажется, актуальные в современной философской жизни и, вместе с тем, — наиболее ориентированные на активное читательское соучастие. Но — в этом плане — заметки, особенно существенные для будущего развития и воплощения в книги, я все же оставил “для себя”, снова — впрок.

* * *

...Для читательского включения хочу предупредить: мной опущены два года “Заметок” — в значительной мере превращенных в книги, или — не совсем по-гегелевски — “снятых” после 1968 года. Но все же читатель как-то должен ощутить эту пустоту, этот момент разбега. Начну с 1969 года. С

фрагмента “Бытие определяет сознание?”. Эта заметка в какой-то мере вбирает многие мои сомнения 60-х годов.

* * *

Февраль 1969

“Бытие определяет сознание?” — формула эта в своем рациональном содержании означает, что процесс освоения уже существующей культуры (орудие, книга, здание, симфония, научное понятие...) — это объективная основа (содержание культуры исторически независимо от моей воли и сознания, культура — это кристаллизованный предметно способ моей деятельности) развития и изменения сознания (осознания моего “я”). Способ моей деятельности (орудие), способ моего общения (тип социальной связи), форма и глубина моего эстетического и теоретического освоения мира и самопонимания (наличное — в произведениях — искусство, наука) действительно существуют и оказываются моим способом деятельности и т.д. независимо от моей воли и моего желания, оборачиваясь, тем самым, способом моего мышления, моей “коммуникабельности”, формой движения моей духовности. Может быть, точнее эту мысль выразить иначе; не “бытие определяет сознание”, но — способ мышления — это есть “декристаллизованный”, актуализированный способ бытия (образ жизни), это — выявленное, реализованное содержание бытия, его смысл. Но тут уже открываются возможности новых переформулировок (бытие — это возможность, потенция мышления; мышление, духовность вообще — это действительность бытия), которые в итоге приводят к существенно новому ходу мысли.

Тут еще одно очень важно, — по сути дела бытие это не предмет, но уже наличная, — для меня сначала внешняя, — деятельность с этим предметом, процесс освоения этой культуры, характерная для социума деятельность (и общение), в которую я включаюсь и которую я ассимилирую с самого момента моего рождения. Ассимилирую тем более, чем более она оказывается *моей* деятельностью, формой решения моих проблем, моего личностного становления.

А “существенно новый ход мысли” состоит в следующем. Спросим теперь (запоздалый вопрос), в чем состоит реальное содержание и смысл этой — кристаллизованной в вещах и овнешненной в наличной социальной деятельности — исторической культуры?

Это — противоречия становления, развития и изменения *личности*, кристаллизованные и опредмеченные. Включаясь в деятельность, я включаюсь в *проблему*, в неравновесность, в жизнеразность бытия; мое бытие и мое сознание — это бытие и сознание решения *проблемы*. Причем в это решение (оно от меня зависит) включается и “решение прошлого”, его переформулировка, и новое *значение* его “расшифровки”. Мое сознание развивается бытием как сознание проблемы, как мучение сдвига личности, как потенция *изменения* бытия. С этой точки зрения глубоко неправилен тезис, что человеческая деятельность детерминируется *целью* (а цель детерминируется прошлым, и выхода в изменение и в творчество все равно нет).

Правилен другой тезис: человек *детерминирует* и будущее, и (Nota Bene!) прошлое. Изменяясь в ходе решения проблемы, а тем самым детерминируя новую проблему, детерминируя *цель*, человек меняет свое историческое содержание, развивает его и изменяет свое будущее. Именно замыкаясь на себя (на настоящее), то есть в своей “самоустремленности”, человек детерминирует цели и средства, основание и цель своей дальнейшей трансформации. И еще: для человека очень существенно постоянное смещение и замещение цели и средства. Главное не в решении (оно может быть одно), но в изменении *способности* решать, а способность — это определение самоизменения и определение настоящего.

* * *

И все-таки, как возникает новое? Ведь заданность проблемы есть — логически доводя ситуацию, — заданность ее решения. Или — как личное сознание порождает новое (где резервы, возможности, силы этого порождения: в “мозгу”? в генетическом коде? в социально заряженном контексте личностных мучений мысли? в готовых формах культуры?). Что есть личность? Медиум социального заказа? Дешифровка антропо- и анимогенеза? Поле столкновения социально расчлененных противоположностей? В любом из этих вариантов нового все равно нет. Но (для теории!) абсолютно новое было бы бессмыслицей. Ведь задача теоретического понимания — понять то, что *есть*, и то, что *может* быть, а задача художественно нового — не только изменение общения, но выявление личностных потенций общения. Иначе и культуры не будет. Дело идет о таком новом, которое, одновременно, — есть выявленное, понятое, актуализированное (превращенное) “старое”, культурно-историческое. Коллизия только обостряется. Может быть, выход можно нащупать в таком повороте; только *свобода* изменения *идеализованного* предмета (материальной точки, бесконечной окружности) реализует всеобщие потенции (культуру) деятельности (по отношению к реальному предмету деятельность не может быть всеобщей (NB)). Вектор этой деятельности задан (задан как проблема, как противоречие, и как проект) исторически. Но реализация (личностная) этого проекта выводит за его пределы. а) Только *личностная* (идеализованная) деятельность может быть деятельностью *всеобщей*, превращающей исходный предмет (“особенно — всеобщий”) в иной предмет (“всеобще—особенный”), б) Трансформируя предмет (идеализованный), ты получаешь “больше” того, что в нем было “сначала”; его потенция переходит в его предметность, — и это уже не воспроизведение истины предстоящего познанию предмета, это такой идеальный предмет, которого нигде, никогда не было, но этот новый предмет воспроизводит (противоположное определение) истину природного предмета как предмета культуры, т.е. природного предмета в его *потенциях*. Здесь — Nota Bene! — свобода как сверхсубъективность и сверхобъективность деятельности с идеальным, а не реальным предметом. в) Но это преобразование *предмета* есть преобразование *способности* познания, есть создание предмета как всеобщего определения личности, то есть как возможности выхода за пределы этого предмета. Только изменение идеального предмета есть непосредственно изменение всеобщих определений личности (есть определение личностных изменений всеобщего). г) Реализация возможностей действительности есть изменение самой этой действительности (появление новых ее возможностей) и, в этом смысле, — формирование абсолютно *нового*. Творчество как реализация возможностей (новое относительно) есть творчество как создание новых возможностей, как создание новой действительности (абсолютно новое). Это не до конца понятно, это — продумать.

* * *

Март 1969

Два основных зияния современной культурологии (“символизма культуры”). Во-первых, неявное слияние “логического позитивизма” (значение предмета — вне его; предмет — знак, термин, обозначение чего-то другого, иного; культура — процесс оперирования пустотелыми формами) и “внелогического иррационализма” (предмет культуры — символ, значение которого неопределенно, значение которого — ничто, небытие; это — форма для любого содержания). Так возникает позитивизм больших букв. Сказав вместо “миф” — “Миф”, мы уже вынесли значение вовне, в ничто.

Во-вторых, во имя историзма (*логика* развития мысли мешает, дескать, познать историческую неповторимость) осуществляется мгновенная метафизация исторических феноменов: прямо, непосредственно, минуя тигль логического понимания, — хотя бы при помощи тех же чудодейственных Больших Букв, — формируются абсолютно неизменные (форма для всего), исходные преформистские Архетипы и Пра-феномены культуры. Это означает полное изживание всякого историзма (и как синетически конкретного метода, и как ритмически конкретного воззрения). Стремление (в борьбе с логикой) просто воспроизвести мир как он есть (а не как он есть в логической схеме) приводит к такой невыносимой скуке позитивизма (человек не может долго удерживаться от понимания), что само это “как есть” объясняется символом “не есть”, символом “небытия”. Позитивизм

моментально превращается в тривиальнейшую мистику. Ситуация, гениально предугаданная Гегелем в диалектике “чистого бытия” — “чистого небытия” в самом начале Логики. Повторим, — в *начале* логики.

* * *

Декабрь 1970

Философия есть, по определению (в своем начале), *критика мифа*. Философия (философская логика) критикует не частные истины или теории, она — культура сомнения в существующей логике, в ее всеобщности, культура сомнения в “само-собой-разумеется”, в самих критериях истинности (в мифе). Это — критика мысли в ее тождестве с бытием.

В мифе способ мышления и способ бытия тождественны, поэтому нет сомнений в истинности бытия (в его вечности), нет сомнений в бытийности мышления, в его предположенности для человека как незыблемого (так есть!) трансцендентального мира вечных идей. С этого и начинается, это и разрушает философия. Для нее тождество мышления и бытия — проблема. Она пересматривает *внутрилогический* критерий *истинности знания* как критерий истинности трансцендентальный, как *критерий истинности(!) бытия*. Философия (Аристотеля или Спинозы) как единое понятие имеет идеализованным предметом (проблемой, вопросом, предметом преобразования) — исходное тождество бытия и мышления, господствующий миф. Понятие философии имеет своей идеей — преобразование этого мифа, его снятие. Философия (философская логика) — “наука” о *смене онтологизированных логик*. Из этих соображений вытекает и легкость перехода мифа в философию. Философии — в онтологию. И — предельная дальность (противоположность) — этих понятий.

История философии — это история того, как обнаружились лакуны, как логически осмысливались лакуны в *мифологическом тождестве* мышления и бытия (1), — в их *эстетизированном тождестве* (2), — в их *теологическом тождестве* (3) и — сейчас — в *теоретизирующем* (познавательном) тождестве бытия и мысли (4).

Философия всегда разлепляет слившиеся формы онтологии и “работает” в тех “пустотах”, где мышление лишь *под-разумеет* бытие, где бытие лишь определяет *возможность* мысли.

Если фокусные точки *диалога* восточной и западной культур приходились на “Запад” (Афины, Великая Греция, Византия, Флоренция, Англия), и если осуществлялся этот диалог “за счет” ассимиляции Западом восточной культуры (а сама восточная оставалась абсолютно неизменной), и если история философии есть история развития философии (диалога мировых логик) в этих ключевых точках, то как будто правомерен вывод, что, будучи историей этого синтеза, т.е. будучи единой всемирной историей, история философии вместе с тем остается историей западной (синтезирующей и в этом синтезе изменяющейся) философии? Философия Востока имеет историю, только включаясь в западный синтез; своей собственной истории она не имеет? Правомерны все эти выводы? Все же — нет! В философии Запада философия Востока имеет *свою* историю; история философии Запада — это история продуцирующей силы той логики непосредственного общения с космосом, которая характерна для Востока, это история развития этой идеи, этой логики (этого логического голоса) в полифонии философской всемирной мысли.

Сама себетождественность восточной мысли (в течение тысячелетий) — это одно из необходимых, насущных определений историзма, истории философствования. Себе-тождественность мысли и бытия (Восток) — это столь же имманентный принцип истории философии, как и ее — философской логики — не-себетождественность, как изменение смысла бытия (Запад). *Углубляться* в себетождественный смысл, в тождество моего Я и всеобщего бытия так же насущно для философии, как и заново изобретать этот смысл, обнаруживать его несовпадение с самим собой. В движении философской мысли

неподвижная ось (Восток) столь же необходима, как непрерывно (в спирали и — вперед) катящийся *обод* (Запад).

* * *

1971 год

О рационально-логических корнях иррационализма конца XIX — середины XX века

(По следам выступления В. Визгина)

1. Кризис *старого* разума и старого рационализма воспринимается (сначала) самими его критиками как кризис *разума вообще*; отрицание старого типа логики — как отрицание логики вообще, гипотеза о новом “особенно — всеобщем” понимается как бунт против всеобщего (новое всеобщее еще не рефлектируется) во имя особенного.

2. Новое определение логики исторически всегда возникает как новое определение *бытия*, как новое определение *предмета* познания, проблемы, т.е. как новое определение чего-то — по определению — лежащего *вне* логики, *вне* самого разума (точнее, в разуме, но — как нечто, вне его лежащее, как бытийность, вне сознания существующая и именно в этом качестве — “*нечто вне*” — в сознании воспроизводящая-воспроизводящаяся как проблема). Это даже еще не идеализованный предмет, но предмет *идеализации*. Выход на какой-то вариант непосредственного бытия (вариант философии жизни) в любом таком коренном логическом сдвиге всегда обязателен. “Сущностные” определения, определения *сути* вещей, *идеи* предмета, т.е. принципиально рефлексивные определения, определения мысли о мысли всегда — и логически, и исторически — возникают и осознаются позднее.

Новое определение “вне-рационального” — всегда исходный пункт нового понимания “рационального”.

3. Кризис “высокого рационализма” (Декарта и Гегеля) означает, что новым предметом теоретизирования непосредственно (и осознанно) становился — в XX веке — *субъект* как всеобщее, причем — в отличие от средних веков — особенный, личностный (даже — индивидуальный!) субъект как всеобщее. Это в громадной мере усложняло общую проблему. Необходимо так отстраниться от субъекта (от себя), чтобы не уничтожить реальную субъективность, не превратить себя в вещь, в нечто косно-природное (а такое превращение навязывалось всем духом картезианского разума). В этом движении реализовалась оппозиция классической механике как логике. Слияние с субъектом, т.е. отказ от логики вообще, наряду с всеобщими основаниями (1,2) питались своеобразием нового типа “идеализованного предмета” (новой *проблемы* логики): надо было и предмет приобрести, и субъекта не потерять. Вторая оппозиция — средневековому типу логики:

там также был предметом всеобщий субъект, но отделенный от личностного субъекта и противопоставленный ему, постоянно тождественный “самому себе”. Увеличение числа и смысла логических оппозиций невероятно усугубляло проблему.

Тривиальные выходы были рядом. Первый, — приняв *всеобщность субъекта*, отказаться от оппозиции христианской логике и отождествить новый иррационализм с мистикой (или теологией) христианского типа. Другой выход — из оппозиции к средневековому типу мышления сдаться на милость “духу Декарта”, впрочем, теперь уже не духу, но букве. Воспроизводить человека как механизм, — но уже без пафоса исходных идеализаций, порождающих природу как проблему (*causa sui...*), как трудный идеализованный объект (идеализация протяженности, материальной точки, осознаваемые и Ньютоном и Декартом именно как мучительные идеализации). В таком подходе классическая наука просто принимается на веру, она не понимается как подвиг духа; механизация субъекта осуществляется

трусливо, оппортунистично, дрябло, и без иронии теоретика. Он такого “субъекта-предмета” сбежишь куда угодно, хоть... (см. первый тривиальный выход — “дух” (точнее, буква) христианства).

4. И еще один парадокс. Новым *всеобщим* становился в XX веке цельный, но индивидуальный *бытийный субъект*. Теоретизирование — лишь сторона; теоретизирующий разум — лишь один из моментов этого единого всеобщего, практического — в самом разном понимании Праксиса — субъекта. Но этот всеобщий и — особенный — больший, чем разум, субъект мог быть осознан как всеобщее, как предмет логики, только в качестве разума, только в форме *мышления*, только в форме своей же собственной особенности. От этой трудности спасались и спасаются сейчас особенно агрессивно (это — первый вариант) — за счет провозглашения предметом философствования цельного субъекта как такового, большего, чем “только” разум (это большее — стихийная сила жизни, витальность, культура вообще, “антропология вообще”). В результате всеобщее ссыхалось до тривиально особенного (жизнь — одна из “форм движения”) или размазывалось в бесплодной беллетристике и мистике “исходных пунктов”.

Другой вариант спасения; предметом философии признавалось мышление, но “понятое” не как всеобщее (это, дескать, было заблуждение “прошлого века”), но как тривиально особенное — область позитивистски осваиваемого языка, или логистически осваиваемой математики, или чисто социологических ограничений.

Именно этот парадокс является коренным для создания новой логики, это — парадокс, внутри логики воспроизводящийся и конкретизируемый.

5. Новый предмет логики — “всеобще-личностный субъект” (а не, скажем, механика, как в Новое время), *обращенный* всем своим бытием к *другому всеобще-личному субъекту*, — мог быть воспринят и моделирован как всеобщее только в тождестве теоретизирующего и — для начала — *эстетического* субъекта (субъекта конструирующего и общающегося, субъекта, для которого мышление — воображение, а воображение — должно быть понято как мышление). Выдвижение на первый план этого — эстетического — субъекта, то есть, в конечном счете, введение в логику *диалогики* — для начала понималось и не могло не пониматься как победа иррационализма.

Диалектика теоретизирования— эстетизирования угадывалась исключительно в эстетическом полюсе.

6. Наконец, — в этом уже осмысливаются позитивные определения новой логики, — возникающая логика — это логика, стержнем которой являются парадоксы самоизменения (логики). Это означает, что возникает логика, которая должна постоянно, вновь и вновь (а не один раз — в момент возникновения, как было в старых логиках) осмысливать начало логики, переход от логики — к логике, от одного типа теорий — к другому типу, это — логика, которая должна постоянно выходить за пределы логики и снова воздвигать эти пределы.

7. Но, конечно, о позитивных определениях нового разума — надо еще думать и думать.

* * *

1971 год

К проблеме антитетического движения средневековой мысли.

(Здесь — в основном — только в сфере непосредственной деятельности.)

Прежде всего, — о диалогичности *антитетизма*. В средневековье антитетичен (особая форма диалогизма) сам прием деятельности, реализуемый — исходно — как жест, жест по отношению к

другому (или к самому себе) человеку, — мастеру, подмастерью, ученику, Богу. К предмету, наконец. Смысл этого жеста поучителен (вот так надо делать, так делали, такой прием мне необходим, в этом приеме я могу сохранить-претворить себя). Но это поучение ничего общего не имеет с алгоритмом современного деяния в машинообразном ритме управления-исполнения. И жест и поучение эти именно антитетичны. Только в такой сетке *запретов* (наложенных традицией, авторитетом, священным установлением) я могу (“ты должен”) *проявлять себя*, творить, вносить свой нюанс, свою неповторимость, могу растить всеобщего субъекта. В рецепте средневекового приема (в отличие от современного алгоритма) внешняя форма *предписаний* скрывает внутреннюю форму *запретов*, а содержанием этой внутренней формы является провокация на неповторимо своеобразное (в такой-то сетке социального, всеобщего опыта) *творчество*, претворение себя как страшно малой и жалкой (вне “вкушения плоти и крови Господней”, но все же...) личности, субъекта.

Далее. Основной смысл “приема-жеста” есть именно *слово*, сопровождающее жест, — произнесенное или помысленное, — в виде “рецепта”, — для телесного действия, или — спасения души. В слове выражается, что приемом этим я должен не столько обработать материал (“мертвую природу”), но что-то изменить в личности, в субъекте (“Вначале было слово...”), в подмастерье, к которому я обращаюсь этим жестом (прямым ли показом или показом-рецептом), — в себе, или (здесь это главное) — в объекте, в котором я должен “вызвать субъекта” (душу дерева, металла, земли...). Дело — это разговор. И если прием сам по себе жестко регламентирован, то прием как жест, обращенный к братцу-земле, или братцу-дереву, или братцу-золоту, глубоко личностен. Его цель, его смысл — вызвать нечто неповторимое в предмете. Точнее, — в средневековье личностен не сам прием, но именно “предмет”, к которому прием обращен (этим предметом, в конечном счете, выступает человек).

Далее, — каждое действие средневекового ремесленника — это турнир мастерства (права на то, чтобы быть мастером, чтобы стать личностью, воплотить в себе абсолютную насущность, абсолютную свободу всеобщего субъекта). Поэтому в конце концов каждое “делай так” означало и *антитезу* — и все же “сделай не так”, как твой “противник”, соревнователь, *оппонент* (весь пафос схоластики), — лучше, тоньше, более близко к всеобщности (более близко к неповторимой (!) личности?!). Вот этот элемент спора, дискуссии в каждом жесте “работника” (в самом широком смысле слова “работник”), это “нет”, внесенное в каждое “да” (да — прием, рецепт; нет — то есть *не так*, хотя и так, — как другой работник) пронизывали всю “социальную структуру” деятельности средневековья, придавали ей неповторимую своеобразность, — сквозную социальность каждого элементарного жеста.

Далее. *Иерархичность* социально-деятельностной структуры средневековья также была насквозь антитетична и диалогична. Пронизывающее значение “нет” — это значение выделенности для тебя твоего места. “Делай так” — значит не делай так, как черт, как мастер, как ткач, как... Определение *моего* дела давалось в контексте бесчисленных — “это — не мое дело” и “мое дело — мое, только включенное в систему, иерархию, священную сеть *не моих дел*”.

И последнее. В логическом плане — важнейшее. Антитеза вводила размышление вглубь любого самого авторитетного и жестко регламентированного рецепта. Каждое “да” воспринималось на фоне “нет”. Челнок “да” и “нет” постоянно вертелся, и в этом вращении до бесконечности уточнялись оба определения. Диалог с другим становился, оборачивался диалогом с собой, “моно-диа-логом” (сравнить всю систему воспитания и внедрения знаний: Алкуин, схоластика...). Именно личность была творцом нового “нет” (нового уточнения приема), отбрасывала дополнительную стружку с той заготовки деяния, которая (заготовка) была передана мне обществом. Но, вместе с тем, это сужение возможного, разрешаемого было процессом все большего овнутрения, *одушевления* всей деятельностной схемы. Каждое практическое деяние становилось в основании этого челнока (“да” — “нет”) деянием духовным — актом схоластическим. Постепенно воспитывалось феноменальное *хитроумие*, — не только и не столько в ремесле, сколько в умении ума изобретать новые трудности и в умении ума обходить эти трудности. Так рождался (так происходило зачатие) дуализма Нового времени: громадное *объектное поле запретов* и — *точечность* исходного, чисто аналитического хитроумия. Подготавливались основы перерождения антитезы в антиномию. Здесь существенно учесть идею “лестницы”, претворения. Идею совершенства, лежащую в основе средневекового мастерства. Ум средневековья — ум обхода, огибания трудностей.

В контексте парадоксов “диалога культур” (этими парадоксами озадачилось современное мышление) вся логическая культура прошлого, вся история логики переформулируется как *культура самоизменения логики*, как культура превращения логик. Но это — одновременно — означает, — поскольку вся эта история смены логик оживает и развивается в XX веке как *одновременная, современная* культура мышления, — что история *превращения* логик реализуется как полифонический *диалог* многих логик (последовательных исторически и — “параллельных”, “дискутирующих” в контексте современного мышления). Тем самым “из” логической культуры прошлого (скажем, античности) вычитывается, актуализируется, *формируется* тот логический смысл, в котором она (логическая культура античности) функционирует как форма (одна из форм) парадоксов самоизменения, как неповторимая античная грань (античный поворот калейдоскопа) культуры самоизменения. Здесь возникает очень существенный вопрос; получается, что для решения наиболее революционной логической задачи — формирования логики (парадоксов) самоизменения необходимо наиболее архивариусное отношение к культуре мышления прошлых эпох... Необходимо отказаться от идеи снятия (прогресса) в сфере логики. Не получается ли вместо самоизменения — самоконсервация, вместо логики преобразования логики — логика тончайшей, реконструктивной *памяти* мышления? И еще. Не есть ли культура логики самоизменения, по сути дела, — культура бесконечного повторения, пусть в новых, более богатых вариантах, все одних и тех же, уже “пройденных уроков” апорийной, антитетической, антиномической логик? Где же тут принципиально новое? Крутится мысль, как белка в колесе... Но ответ где-то близко.

1. Если становящаяся логика — логика самоизменения начал логики, то это означает, что сейчас совершается переход не к одной какой-то (новой) логике, — жестко заданной, определенной, обладающей такими-то “признаками”, отличающими ее от какой-то иной логики (и прежде всего — от наличной, используемой мной, современной логики). Коль скоро логика самоизменения логик — это логика *превращения* логик, то какая-то “прошлая логика” уже не может быть логически ассимилирована в неких единственных статичных чертах, присущих только ей, бытующих только в прошлом. Ведь к какой бы логике (непосредственно) переход ни совершался, она (эта новая логика) должна осознаваться не как идеал, не как истинная (наконец-то!) логика, но — а priori — как момент *превращения*, как *temento mori* (собственной “mori”). Такая логика (парадоксов самоизменения логик) может быть логически выражена только как логическая *культура* самоизменения личности, как освоение всех бывших логик в качестве (потенции) *превращения в нечто иное*. В XX веке именно это их качество и дано как “априорное”... и т.д. определение соответствующих логик. Именно в таком повороте логическая культура прошлого выступает как сугубо современное качество (поворот) формируемой сегодня культуры парадоксов самоизменения. Не искать будущую идеальную логику, но понимать свою — в истории раскинутую — культуру мышления как логическую способность смены (соответственно — *диалога*) логик, как “наличную” действительность (в таком определении она налична только сегодня) логических превращений.

2. Но все это означает, что в контексте парадоксов самоизменения современная логическая культура конституируется, во-первых, в форме *предмета* (и начала) логического самоизменения и самопонимания. Конституируется, во-вторых, в *субъекта* современной логической культуры. Конституируется, в-третьих, как антиномическое *тождество* субъекта и предмета деятельности. Все логические культуры оживают — каждая — по-своему.

В той мере, в какой современная (историческая) культура мышления реализуется как *предмет* размышления и изменения, она формулируется как “*античная* определенность” современной (это Nota Bene!) логики. В той мере, в какой она (она же!) конституируется как субъект мышления (субъект самоизменения), она формулируется как “*средневековая* определенность” современного (!) мышления. В той мере, в какой она реализуется (актуализируется) как “диалогика” субъекта и объекта, она формулируется как “*классическая*” (Нового времени) определенность современного мышления.

Подчеркну такие моменты.

Все эти три определения существуют как одновременные (в “пространстве культуры”) определения одного и того же — современной логики, своеобразного “трое-ликого Януса”, выступающего как предмет (1), субъект (2) и как опосредующая — субъекта и объекта — (квази-самостоятельная по

отношению к ним) “диалектика” (3) единого процесса собственного самоизменения. Далее. В контексте современной (всеобщей) логической проблематики, проблематики самоизменения логики, — в логике прошлого действительно выделяется современный (XX век) *всеобщий* (способный к преобразованию, нацеленный на преобразование) смысл: так, если *исторически* особенная античная логика формулировала проблему *апорийности* любого конкретного предмета (1), понимания (2), то всеобщая античная грань *современной* диалогии формирует проблему понимания самой *логики как предмета* (логики). (Это, конечно, относится и к средневековой, и к “классической” определенности мышления, но в соответствии с их культурной неповторимостью.)

В контексте парадоксов самоизменения “последовательное” векторно-историческое определение логического движения: от апорий — к антитезам, к антиномиям — замыкается на *парадокс*, в котором все эти определения выступают как одновременные (но в этой одновременности настоящее обладает также логическими определениями прошлого и будущего) и противоречивые характеристики одной логической “точки” (логического “интервала”). Но в своей “развертке” эти различные определения единого противоречия (парадокса) самоизменения вновь вытягиваются в детерминационную, причинно-следственную цепочку, имеющую свою “социологическую” детерминанту, и этим еще более логически конкретизируются.

* * *

1972 год

Заметки к Аквинату

1. Движение в “лестнице” доказательств бытия Божия (а это есть не просто “лестница”, но — одновременно — узлы *доказательства* как такового; уже не доказательства бытия Бога, но идеи Бога как *идеи доказательства*, как идеи логики) — от доказательства первого к доказательству пятому — есть движение преодоления античного строя мышления — появления нового строя и — далее — движения вниз — от “идеи” доказательства (от идеи Всеобщего субъекта) — к бытию предмета, к его “выводу”. “Челнок”.

Исходное положение — идея движения (зеноновского движения) анализируется; в ней раскрывается идея “*производящей причины*” и т.д. — вплоть до обнаружения, что за самим понятием “причины” как активной силы лежит “причина” в другом смысле — в смысле “*степени бытия*”. Но тогда причина бытия тождественна “причине” (это уже *не* причина) *небытия* (бытия в другом). И начинается движение “вниз” по степеням бытия.

2. Движение по этой “лестнице” — есть схема развертывания *категориальной* структуры средневекового мышления: *движение* —> *производящая причина* —> *возможность* —> *необходимость* —> *бытие необходимое* —> *степень совершенства* —> *субъект (цель)* —> *личность* — и... ниспадение вниз, в котором каждая из этих категорий (каждый куст категорий) приобретает уже другой смысл — оказывается не “причиной” (линия доказательства, сведение к исходному), но “следствием” (линия *вывода*). Соответствие предмета — *интеллекту* (цели, способу их производить) — соответствие интеллекта — *предмету* (как средству, как небытию). Nota Bene! — также — проблема “зияний”; чтобы обнаружить своеобразие (историческую определенность) доказательства, следует его искать в “промежутках”, там, где перескок, где автору кажется все само собой разумеющимся и где для нас — “зияние”, лакуна, вакуум. Так, в доказательствах Фома главное — не сами доказательства, но переход от одного к другому, логика этого перехода, которая никак не фиксирована, вообще заменена запятой, перечислительством, но которая (почему первое доказательство *требует* второго?) таит весь смысл данного логического строя. Это и есть прорыв во внутреннюю речь (в собственно мышление); разработать технологию такого прорыва — наша основная задача.

3. Переломный пункт “доказательства” Фома в коренном смысле слова (доказательства в узком, буквальном смысле (1—5) здесь даже не доказательства, но только “аргументы”, послышки единого

умозаключения, — категориального строя как “доказательства”, точнее — как *обоснования*) — это *третье “доказательство”, третье звено*. Оно переключает один тип мышления в другой, оно включает и “челнок”, спираль обоснования. Это — идея соотношения “возможности” не с “действительностью” (движения), но *возможного бытия с необходимым бытием* (не могущим не быть). Отсюда — возможное бытие — еще не бытие; оно может быть, может не быть, его бытие — “фактично” (есть), но не логично. Но так существует все на свете. Все существующее — не существует (его бытие не несет в себе своей необходимости, отсюда — идея “средства”, причастности к истинному бытию всех земных вещей). Но тогда искать следует не “причину движения” и — тем более — не причину бытия (производящую причину), но “наибольшее” бытие, необходимое бытие (в себе). Тогда оказывается, что вещи существуют не “по причине”, но “по причастности” к бытию. Ведь сквозная идея доказательства (логики) средневековья в том, чтобы найти бытие *беспричинное*, необходимое по определению, а не “по причине”. Но смысл такого (божественного) бытия — в его “действии”, оно необходимо, чтобы объяснить бытие вещей. Ведь сказать, что Бог “существует”, некорректно. Он — сверхбытиен, добытиен. Итак, в этой точке (“третье доказательство” Фомы) — перелом, далее — “степень совершенства” — и “субъект” (перелом вниз — от “доказательства” — к выводу).

* * *

Дунс Скот (для памяти — после прочтения) Логика “апофатического учения о материи”

Обладает ли материя положительной сущностью, отличной от формы? Да! И эта сущность — ничто, небытие. Нет! Ибо обладать положительной, позитивной сущностью — означает обладать *формой*, ибо только форма может конкретно изменяться, только нечто (форма) может переходить в иную форму.

Тезис. Положительная сущность материи — *ничто*. Материя не может быть потенцией материи (тогда она не была бы материей актуально), она не может быть потенцией формы (тогда она была бы не материей, а формой, конкретным). Она не может быть и актуально материей — быть актуально значит уже быть формой (действовать определенным образом, сохранять себя, быть). Материя — небытие.

И еще.

Материя не может существовать, ибо она “материя” возникновения, а то, что возникает, *еще* не существует. (*Nota Bene* — движущееся существует, но не необходимо, ибо его существование не может быть дано через возникновение.)

А так как материя не есть ни актуально сущее, ни потенциально сущее, то она есть, следовательно, *ничто*. (В “антитезисе” — это “ничто — есть”.) Она не есть какая-то сущность, производная от формы — как бытие, но она есть сущность, противопоставленная форме — как *небытие*.

Одно превращается в другое — противоположное, но общее — в этом и в противоположном — нечто несуществующее, поэтому не могущее быть противоположным. Материя — это не возможность формы, но возможность небытия формы. Сказать, что *существует* материя, означает утверждать, что *есть ничто!*

Антитезис. Ничто — положительная сущность материи (в ее отличии от формы). Это — бытие небытия. “Материя” — это отнюдь не “ничто”; это — возможность (и акт) существования — в одном месте и в одно время — *многих* форм, *бесконечного* числа форм, аннигилирующих друг друга. Определить меру бытия вещи означает определить меру ее небытия.

Материя — основа вероятности бытия (может быть, может не быть). Она — апофатическая основа идеи Бога (если бы бытие не было одновременно небытием, то Бог-творец был бы невозможен). Было бы невозможно творчество (нового). Если Фома доказывает, что идея Бога необходима для обоснования необходимости бытия вещей (в их причастности к Богу, к совершенному бытию), то Дунс Скот доказывает, что идея бытия (ничто) материи, вещей делает необходимым и реальным бытие Бога.

Подлежащее материи — “лишенность”.

* * *

Конец 1972 года

О Гамлете (только культурологический план)

1. Время, замкнутое на себя (на вечность), разомкнулось. Впереди — дурная бесконечность возможных (необходимых) причин и следствий. Убивая короля, я развязываю независимую от меня цепную реакцию смертей. От меня зависит: сделать или не сделать, но когда ужесовершено, то... В моей власти “или — или” (как во власти рабочего — наняться на работу или нет); я могуч *возможностью* бездействия и действия (но не в самом процессе действия). Разрушение средневекового рока — свободы в “причастии”. И — предельная проницаемость такого — распрямленного — времени. Особенно острое ощущение этой бесконечной проницаемости. Дальше, позже — затемняется. И — ко мне уже не вернется — движение *от* меня; в средневековье конец веревки забрасывался мне в руки (мне — всемогущему), теперь — в никуда.

2. Но это — во времени *истории*, отделенном от времени партикулярного, частного, это — во времени, где я могу быть началом рока (исторической закономерности). В частном времени, в частной жизни я могу действовать жестко и однозначно. Здесь цепь действия замыкается на себя или на ограниченное число звеньев (1), здесь *начинает действие* не “я”, а кто-то другой, от ответственности за “начало” я освобожден (2), и еще: в частной жизни действую я; в исторической приходится иметь дело с фетишами — “честью”, “отмщением”, “справедливостью”, “королем”, “принцем” ... А что это такое? Какие-то странные призраки... Начиная от призрака отца-короля Гамлета. Расщепление единого действия. (Ср. Гамлет о Фортинбрасе.)

3. Наиболее осмысленное (и возвращаемое к началу) действие — в Образе, а не в реальности. “Мышеловка”. Все сразу уплощается и приобретает *экспериментальный* характер. Это уже действие на умы, в уме, — действие “в образе” и “на образ” культуры. Сложность Нового времени и действия в нем — сложность вставных времен “матрешек”. “Мышеловка” — образ убийства в убийстве; в этом повороте новый “образ” — дурной (деятельностной) бесконечности, бесконечности, могущей *быть* только *вне образа*, — все дальше отодвигается от меня — личности; я все более превращаюсь в точку на безличной траектории. Этой дурной бесконечности противостоит другая дурная бесконечность (или — уже — “хорошая бесконечность”?) действия *рефлексивного* — *в образе*, “в Уме” (до реального действия), — когда действие и рефлексия — на сцене эксперимента — просто тождественны. Но ведь именно это (театральное, воображаемое) действие (действие) и развязывает в “Гамлете” цепную реакцию реальных действий короля. Это — *начало*. Более реальное, чем действительное, непосредственно материальное начало.

Множащееся зеркало, система зеркал. Одно отражается в другом. И в бесконечности отражения уже *нет* отражения, есть высшая реальность. Гениальный замысел последней сцены любимовского “Гамлета” (каждый борется с собой и убивает не непосредственно, а... дальнодействием, “действием на себя в образе”...).

4. Обратить внимание: король в своих поступках демонстрирует, чего боялся Гамлет (бесконечная цепь следствий)... И еще, частные партикулярные действия Гамлета, роль Горацио (Гамлет, но не принц, а “частное лицо”).

5. Человек в средоточии двух типов абстракций: средневековых: “честь”, “отомщения”; и новых: “весь мир — тюрьма”, “человек — омерзителен”, “в каждом — измена”, “все — прах”... Стучат мечи призраков, высекают искры мыслей; между ними — поле их битвы: человек. И именно потому, что —

битва, что призраки — разные, именно поэтому человек не подчинен ни тем, ни другим, он *сомневается*. Он — становится индивидом. Первые призраки — призраки *иерархии* (делающие мщение осмысленным). Вторые — призраки *равенства* — мщение *бессмысленно*. (Ср. Гамлет об Йорике.) Но в XVII веке первые призраки — уже стали “общими местами”, вторые — еще загадки... действие в этом двойном выборе — рефлексия.

6. Расчленение действия на “мысль — действие”. Появление “теоретизирования” как особенного микрокосма деятельности. Вместо “рецепта” многовариантность действия, могущая быть проработанной только в мысли. Выбор — решение — действие. Раньше — в средневековье — первый и второй этапы делались *за* тебя. Теперь — одно действие, но — сотни путей к нему. И для Гамлета это — впервые. (Гамлет и резонерство.)

7. Сумасшествие — право на индивидуальность, исключенность из старых и новых абстракций. Офелия становится трогательной, почти мелодраматической, а не трагической именно тогда, когда сходит с ума; Гамлет притворяется сумасшедшим — представляется свободным. Зарождение одной из банальных тем (сквозных тем) Нового времени. Свобода — только вне “умного” делового занятия...

* * *

21.VII.1973

К докладу Л. М. Баткина "Гуманистический диалог"

1. Каждый “тезис” в гуманистических диалогах (воздержанность, созерцательность, активность, наслаждение), провоцируя хвост ассоциаций, легко вырастает в определенный тип культуры (именно — культуры, а не логики), в которой (в культуре) исходный тезис теряется как несущественная деталь, как один из оттенков данного — античного или средневекового — образа жизни. “Антитезис” разворачивается (теряется) в иную культуру, иной образ жизни. Но соотношение двух культур (двух, трех... образов жизни) не требует и не терпит в эпоху Возрождения “синтезиса”. Ее “синтезисом” (*не* синтезисом) становится тот индивид, который в этом споре культур оказывается “голым королем”, освобожденным от культурной единственности и необходимости, оказывается именно индивидуальным — не культурным, — варварским, трагичным, неповторимо личностным, в смене культурных форм, одежд, фабул. В этом сила и тайна Шекспира, Сервантеса и Данте, Микеланджело (?). Но эта индивидуальность “синтеза” (точнее — снятие идеи синтеза в идее творящего, изобретающего себя индивида) означает радикальную внелогичность, алогичность, анти-логичность этого (ренессансного) типа культуры. Здесь не может быть диалога культур как *парадокса* (как самообоснования), здесь не может быть снятия культуры в *логике* (в диалогике) мышления. Здесь субъект культуры (варвар) не может быть заменен логическим субъектом (и — субъектом логики). Таким субъектом индивид становится уже только в XVII веке, в веке Галилея, Декарта, Спинозы.

2. В эволюционном развитии Нового времени этот один (не могущий развиваться и спорить с собой) полюс субъективности — индивид, автоматизированный, точечный, варварский, но могущий — в столкновении культур — быть фокусом бесконечного мира, — этот один полюс противопоставляется (обретает) фокус второй: — “общественного субъекта”, “совокупное орудие”. Именно в противостоянии этих двух фокусов и сформировался “эллипсис” развития человека Нового времени, а “предметом” воздействия этого типа личности оказывалась *природа* как таковая, как арсенал и спектр возможностей формирования субъектных определений. И тут уже, простите, никакой самостоятельности для *посторонней* культуры. “Чужие культуры” — лишь подмости или — ступени формирования сегодняшнего, воздействующего на природу “варвара”. Так, наиболее культурная (живущая во всех культурах) эпоха, эпоха культуры “по преимуществу”, оказалась (обернулась) культурой наиболее нигилистической ко всем прошлым культурам, наиболее “образовательной”,

“просвещенческой”. Способной “выпрямить” все прошлые и будущие культуры — в одну, непрерывную культурную траекторию прогресса.

* * *

Декабрь 1974 — начало 1975 года

Пафос редукционизма и проблемы транс-дукции в логике XX века

А. Доказательство путем возвращения к аксиомам, возвращения недоказанного к доказанному (имплицитно содержащемуся в исходных утверждениях) — это пафос логики Нового времени. Историческая определенность такого пафоса, как — движения, симметричного дедукции, — XVII—XIX веков.

Б. В XX веке (уже к концу XIX) возникает неудовлетворенность *такой* (внутри-логической) редукцией. Идея “доказать!” все чаще упирается в идею “объяснить” данное *через* другое, лежащее в основе, но внелогическое и уже поэтому не допускающее чисто логической редукции.

В. Это “объяснить!” — через низший уровень бытия, через детерминацию “делом”, “генезисом” и т.д., — удовлетворяет стремлению преодолеть диктат классической логики на ее собственной жизненной подпочве и реализуется в таких основных формах редукции (логического — к внелогическому при сохранении общего; и для идеи доказательства — пафоса редукционизма):

1. Экономический редукционизм (социальная детерминация данного образа мышления) — с разворачиванием и обнаружением границ “причинно-следственного детерминизма” в его онтологическом статусе. (Ср. также “социология знания” Мамардашвили и др.)

2. Редукционизм “жизненных стихий” (философия жизни, фрейдизм и т.д.), реализующий развертку мотивационных и импульсивно-подсознательных (иерархия уровней) схем.

3. Редукционизм “экономии мышления” и “сведения к простому” и “условному”, к одному символу и т.д. (редукционизм обратного свертывания).

4. Редукционизм “архетипов”, сведение исторического к *внеисторическому*.

5. Редукционизм в “колесе” форм сознания, сведение философского — к эстетическому, эстетического — к нравственному, нравственного — к религиозному...

Это (1—2—3—4—5) был редукционизм “объяснения” (вместо доказательства). Но далее идет:

Г. Редукционизм *понимания*, вчувствования, сопричастия, — точнее, это редукционизм такого “сведения”, когда ни понимать, ни доказывать не нужно, — “знаю, что это так, и баста!” — Это редукционизм (к исходно понимаемому “тезису”), поскольку и здесь иное сводится к моему, мое — к себе самому (тавтология), поскольку таким путем просто *снимается* сама проблема доказательства или понимания; *культура* сводится, редуцируется к внекультурному, богатство феноменов культуры не увеличивается, но сокращается. Выход.

Д. Хайдеггеровский “редукционизм” (уже в кавычках) — исчерпание логических ресурсов и спектров, возвращение к чистой внутренней *речи*, к началу, идея нового проигрывания “актов рождения мысли” (“конец философии”). Оппозиции: речь — мысль или сознание — мысль.

Е. Все эти формы редукционизма (сведения логики к чему-то вне-логическому) осуществлялись на основе, на *фоне проблем собственно логических* — теорема Гёделя, парадоксы теории множеств, парадокс Сколема и т.д., на фоне неявных поисков “другой логики” как обоснования данной (тенденции мета-логики, ее трудности, ср. “логика” физики и т.д.). На этом “фоне” постепенно изменялся смысл самой редукции, срастались ее формы, под удар ставились различные категориальные сферы (проговаривались, не срабатывали, между ними устанавливались связи). Ср. также мой анализ логических оснований различных философий жизни... В логическом горниле “логика” редукционизма уже (неявно) превращалась (требовала превращения) в логику “транс-дукции”, воз-ведения... По социальным причинам мимо этой переработки (редукции — в транс-дукцию) обыденная мысль проходила.

* * *

Идея “трансдукции”

Так — исторически и логически — вызревала новая идея философской логики — идея *трансдукции*. Совсем коротко говоря, суть этой идеи: развитая из собственных начал, предельных философско-логических оснований (исходного ответа на вопрос: “Что означает помыслить бытие?”, “Что есть логически обоснованное утверждение?”), логическая мысль определенной исторической культуры в конечном итоге замыкается *на себя*, на свои *начала*, обосновывает их заново и — коренным образом — трансформирует. В момент (в точке) *трансдукции* философская логика изменяет самые свои основания. Одно всеобщее определение логики обосновывает иное всеобщее определение и — в этой иной логике — переопределяет самое себя.

Но сейчас мне хотелось бы затронуть этот вопрос “по касательной”, лишь в одном “заходе”. Но об этом — позже.

* * *

Середина 1975 года

К точкам “трансдукции”

(Пока — через кантовскую “способность суждения”)

В этих точках весь интеллект выступает как *способность суждения* (вспомним Канта). Способность суждения стремится подвести особенное (тот предмет, о котором я сужу) под общее, под некое понятие. Но, чтобы суждение о предмете не перешло в *знание* или в *осуждение* предмета, я должен подводить этот предмет, это особенное под *неопределенное* понятие, понятие, которое еще только угадывается, которое только *становится* понятием, по отношению к которому я сохраню внутреннюю свободу.

Речь сейчас идет о *логическом статусе* способности суждения, об ее действии в том удивительно своеобразном “предметно-беспредметном”, “всеобще-особенном мире”, который она неизбежно предполагает.

Вот в этом действии, в его *схеме*, в предвосхищении (априори!) того “удовольствия” (эстетического), которое оно (это суждение) может доставить, и существует *понятие* как *возможность*.

Это именно особый логический статус. Я подвожу предмет суждения под формирующееся понятие, и только под такое — не наличное, но будущее — понятие и может быть подведено особенное. Иначе, — если его подводить под понятие наличное (то есть рассудочное, в полном смысле слова), тогда “особенное” перестанет быть особенным бытием, неповторимым, уникальным, но станет просто *спецификацией* общего, видом — по отношению к роду, индивидом — по отношению к виду.

Иными словами, — когда я подвожу особенное *под* (неопределенное) понятие, то особенное — данный предмет суждения — не может быть “лицом страдательным”; особенное — в процессе суждения — трансформирует общее, изменяет его смысл, делает его всеобщим смыслом уникальности этого предмета. Всеобщее понятие, которое требуется логическим статусом способности суждения, есть всеобщность *одного* предмета, это понятие не может относиться к другим предметам, оно всеобщее в том смысле, что в нем весь “мир” определяется (и не может быть определен) как этот — уникальный — предмет.

Собственно, такая ситуация и означает, что особенное вообще можно подвести только под неопределенное понятие, — ведь в процессе этого определения предикат неизбежно изменяется, становится неопределенным. Ведь я здесь *определяю* не только особенное — через всеобщее, но и всеобщее — *через особенное*...

Однако не будем заигрывать в логические тонкости. Хотя все же отмечу еще один момент, раскрывающий взрывную силу “Критики способности суждения” в цельной системе кантовских “Критик”.

Если продумать все логические последствия “подведения” особенного (предмета суждения) под рассудочное понятие, то окажется, что это — рассудочное понятие — еще надо сделать неопределенным, надо разрушить его рассудочный статут. Но как только такая работа — стихийно, в процессе суждения — начинает совершаться, как только рассудочные понятия начинают — одно за другим — переводиться в статут неопределенного *будущего*, только открываемого понятия (здесь изменяется и характер связей между рассудочными понятиями, то есть сама форма логического движения в сфере рассудка), сразу же, одновременно, начинает осуществляться и другой процесс — раскрывается и делается возможным обращение этих рассудочных (или уже не рассудочных?) понятий *на мир* “вещей в себе”. Мне теперь и не надо понимать, какой он *есть*, этот мир, но только каким он *становится*, мне теперь необходимо понимать его как *возможный*. В точке суждения трансформируется вся впрок построенная логика, в этой точке рассудок и теоретический разум, теоретический разум и разум практический вступают в реальное, действенное сопряжение, в настоящую творческую работу. Смысл этой работы ясен. Размышляющий человек (размышляющий над какой-то творческой проблемой) не просто “применяет” свои способности, он перестает быть медиумом неких уже наличных, мистических “субъектов” (его собственных сил, отчужденных от него и приобретающих самостоятельную силу в системе образования) — Разума теоретического и Разума практического. Он — человек — изменяет эти формы мышления, трансформирует их, движется в сфере неопределенных (определяемых) понятий.

Это и означает, что мы решаем некую творческую проблему.

Следует только помнить, что под “способностями” здесь — вместе с Кантом — предполагаются не физиологические и не психологические возможности человека, но социо-культурные его определения (культура мышления и деятельности).

Эти определения и составляют “априорную” основу мышления.

В точке суждения априорные принципы переформулируются заново (прошное преобразуется) и становятся “априорными” уже совсем в другом, необычном смысле, — они доопытны лишь потому, что они — впереди, их еще нет, они только формируются, они неопределенны. И именно в своей

неопределенности, в своей потенции формообразования, в потенции образования понятий, они, эти способности, и *определяют* движение мысли. Прошлая логическая (не только логическая) культура априорна в процессе творчества (в синтетических суждениях) потому, что она — в будущем, она — в логическом плане — пред-понятие. Но — одновременно — это наличная культура мышления, и вся сила ее пред-понятийного логического статута в том, что другим определением этого “пред-понятия” оказывается жесткое, определенное, точное, рассудочное понятие, которое, при всей своей жесткости, становится в процессе творчества *предметам* определения, становится неопределенным.

* * *

Ноябрь 1979

...Есть два направления человеческого мышления (соответственно — экзистенции):

Первое: всеобщее, бессмертное, вечное, бесконечное всегда есть “атрибут” (в Спинозовском смысле), или — “инобытие” особенного, конечного, смертного, индивидуального, мгновенного. Тогда бытие (и его осознание, а только осознание делает *это* мышление и бытие именно *таким*) парадоксально, загадочно, исконно-загадочно (всеобщее — атрибут особенного, бессмертное — атрибут смертного), неразрешимо никаким религиозным осмыслением, верой, культом. Я — бессмертен, вечен, всеобщ до тех пор, пока я — жив, конечен, смертен, пока я могу быть вечным — сейчас, в данное мгновение. Если я вечен, бессмертен в вечности и бессмертии — то это просто тавтология, ничего загадочного здесь нет и не может быть. Причем, именно *сознание* и — глубже — *мысль* делают мое смертное бытие (осознаваемое — и тем самым — существующее *как* вечное и бессмертное) действительно и “до конца” загадочным. Это — первое направление мышления, бытия, миро- и себя понимания.

Второе. Единичное, особенное, смертное и т.д. — это атрибут (или — явление) всеобщего, бессмертного, вечного, бесконечного. Сие убеждение, верование, *опыт*, душевную устремленность возможно оформить как религию, возможно — как “натуралистический материализм”, возможно... Но в любом случае здесь не будет исходной загадочности и парадоксальности (а), и в любом случае *сознание*, *мысль* не приобретает здесь решающего экзистенциального характера (б).

К *первому*: эта устремленность духа бытийственна лишь тогда, когда бессмертное, вечное и т.д. мыслится (!) как вечное и бессмертное не “вообще” (природа, вселенная), но как вечность и бессмертность именно *этого* смертного, особенного, индивидуального. И сие NB! — оно вечно, бессмертно, бесконечно до тех пор, пока... Это — философия как собственно человеческое мышление о мире, о “Я”, о вечности⁴.

Философия есть осознание (и бытийное отношение) первого устремления. Здесь и “универсальность” как *проект* бытия индивидуального существа, проект, не совпадающий с его бытием, и — одновременно — составляющий его смысл (замысел). Здесь и *особенная* бесконечность, всеобщность каждой существенно-философской системы, диалогически (энигматически) соотнесенная с иной всеобщностью (особенностью) каждой иной философской логики.

Это определение есть реализация (в форме всеобщего) *одной* из бесконечных возможностей бесконечно-возможного мира... Здесь и проблемы вне-логических определений (как возможностей логического) данного особенного онтологического всеобщего. И т.д., и пр., и пр. *Быть* — в пределе первого устремления духа — быть философом.

Это — намеченное сейчас пунктиром — осознание своего бытия радикально противостоит модным современным “интенциям” (или как их еще помудреннее назвать...), хотя именно это воззрение отвечает, думается мне, глубинному культурному за-мыслу XX века.

* * *

Искусство и философия. Если искусство — форма раскрытия (и сосредоточения) всеобщности *особенного*, уникального, бесконечно интересного для общения (никогда не переходящего в отгадку, в готовую вещь; произведение искусства всегда “в работе”...), то философия — форма раскрытия (и сосредоточения) особенности, смертности, индивидуальности *всеобщего*, исчерпывающего. То есть — это *Nota Bene!* — форма беседы, общения, диалога между всеобщими (системами, логиками, логическими мирами...) *как* между особенными, как между индивидами. Само это “*между*”, само это общение *внелогично*; ведь разговор всеобщего с всеобщим не относится ни к одному из всеобщих, он коренным образом (образом?) историчен, культурен — по замыслу, по “за-мыслу”, но осуществляется этот внелогический, междулогический замысел (разговор философа с философом) каждый раз — снова и снова в форме новой логической всеобщности, новой всеохватывающей — и уходящей, уклоняющейся от разговора, от ответа, от вопроса — системы. Предельно (!!!) монологическая форма вести *диалог*. Трагично наше стремление излагать *энигму* в (радикально неадекватной) форме *системы*.

Наша культурно-логика, историко-логика — это попытка осознать и эксплицировать (изложить систему в форме энигмы...) всю эту трагическую извечную ситуацию бытия философии. Но, может быть, и это самое “между” (логиками) также — сфера логики и — даже — преимущественная ее сфера? Еще и еще продумать. Это ведет к самой сердцевине логики диалога логик — *как логики*(?!).

* * *

Декабрь 1979

...Возможен такой образ, такая логическая интуиция. Вместе с рождением человека — в акте рождения человека — рождаются два Собеседника: индивид и — Мир человека, формируемый, фокусируемый как бессмертная Личность. Бесконечный, бессмертный, вечный мир — во всей его неисчерпаемости, — ко мне обращенный, обретающий форму, бытие индивидное, личностно значимое, вопрошающее — в точке, в пуповине, стягивающей мир и — непосредственно данного человека, некоего “N”. Это — вполне реальный, так сказать эволюцией, строением мозга определенный (ср. с функциональной асимметрией мозга) процесс. Как к примеру, для растения мир — мир света и питания, впитывания солнца (лист), так рождение человека есть рождение бессмертного Бога. Существующего и бессмертного (ведь его содержание — *Natura naturans*, вечное, и бесконечное, и всевозможное бытие мира), *пока жив* человек, вот этот биологически смертный человек, индивид. Ведь сам *смысл* этого бесконечного существа — в том, чтобы быть Собеседником индивида. Соответственно, высший смысл христианского мифа — со смертью человека (Сына Божьего) умирает бессмертный Бог, возникает (возвращается к себе) безгласная, вне-личностная Природа. Каждое рождение (“закон эволюции”?) — рождение Бога; каждая смерть — Его смерть. Это — лишь образ атеистически осмысленной религии. Уже — не религии, но — философии.

Однако “законы эволюции” для философии незначимы, неинтересны. От них — следует отвлечься. Необходимо логически осмыслить сам этот феномен. А логическое (философское) осмысление этого феномена — это и есть “диалог логик”, спор (и согласие) абсолютных истин об особенном — индивиде. Мозг, мысль, душа человека конституируется как диалог двух сознаний — индивида и Собеседника. Внешне мир остается для человека (для его тела) миром безгласным и просто бытийным. Но интериоризируется этот мир (в мысли, в “асимметрии мозга”) в качестве Лица, в плане двойственности сознания. В лакуне (пустоте) между “двумя сознаниями”. Это и есть парафраз того, что есть мышление. Но, чтобы соотноситься с всеобщим (“Божественным”) сознанием, мое индивидуальное сознание

должно и в себе — в индивиде — диалогизироваться. Быть на-себя обращенным. Вот с этой “второй” диалогичностью и связана непосредственно (как возможно предположить) та асимметрия мозга, которая уже изучается сейчас; в нашем контексте об асимметрии сказано было лишь по аналогии. Ведь “наша” асимметрия еще не зафиксирована. Да и может быть она понята лишь философски. Даже — в упрощенной форме — так: *формирование человеческого мозга* (соответственно, души) есть одновременное формирование двух друг на друга обращенных сознаний — сознания индивида, обращенного на мир, и сознания мира, обращенного внутрь человека, на нас. Не одного, но двух, соединенных в “точке” мозга (души) сознаний. Смерть человека есть...

Здесь существенно, что неточно обычное утверждение — “вселенная очнулась во мне”, или — “мысль человека — сознание природы”. В этом общем утверждении нет решающе-существенной “двойственности сознания”, встречности двух сознаний. Сознание мира есть сознание на меня направленное, как бы вне меня, “ко-мне” существующее. И есть сознание *мое*, от меня, *на* мир, “к-нему” направленное. И их единство (диалог) *есть* мышление.

* * *

4 августа 1981

О воле и разуме. Поскольку человеку с самого начала его бытия (деятельности) его собственная жизнедеятельность противостоит как предмет, — как цель, как проблема, — постольку для человека “самосознание” и “отличение предмета мышления от мысли” (определение разума) есть одновременно и в том же отношении — определение *вали*, необходимости *стать* самим собой (изменяться) в процессе собственной целеустремленной деятельности. Эти определения могут быть даны и друг в друге: разум есть *воля* к самосознанию и самоопределению, самообретению; воля есть разумение себя как собственной цели, как *иного*, не тождественного мне, как предмета своего *бытия* (как ни бессмысленно подобное словосочетание). Марксово “человек есть самоустремленное существо” есть пред-определение и разума и воли в их взаимоопределении. Это отношение пронизывает далее все развитие интеллекта и свободы (воли) в их филогенезе (философия) и онтогенезе (развитие личности).

Воля, направленная на обретение пред-полагаемого, насущного Я, направлена на то, чтобы обрести это Я — как остающееся внеположенным, отдельным от меня (орудие, культура, нравственная коллизия), как нечто природно самостийное, то есть воля направлена на то, чтобы *понять* себя как *разум*. “Я понял жизни цель и чту /ту цель как цель. И эта цель — /признать, что мне не вмоготу/ мириться с тем, что есть апрель...” (Б.Л. Пастернак).

* * *

Август 1981

Философская логика. XX век

1. XX век выявил необходимость *общения* (а не гегелевского “снятия”) уникальных, несводимых друг к другу, но — диалогически обращенных друг к другу культур, — каждая из которых *всеобща* и бесконечно богата потенциальными смыслами, — античная, средневековая, нововременная, современная культуры, культуры Запада и Востока. Необходима логика мышления как логика общения таких исторических культур. И — культур возможных, еще *не* осуществленных.

2. XX век превратил проблему (коренным образом трансформировал проблему) *понимания* (понятия) — в проблему изначального формирования новой рациональности. Так, если оттолкнуться от пункта 1, понять иную культуру не означает просто *знать* ее (сделать ее своим “знанием”, о ней, о ее “сущности”); это означает — разумом! — относиться к ней как к чему-то совершенно *иному*, чем “Я”, чем мое мышление, мое культурное бытие, это означает разуть ее (этой культуры или — этого произведения культуры — художественного, философского, теоретического...) *особое* (во всей особой всеобщности) *бытие*, абсолютно плотное, неисчерпаемое смыслами, вступающее со мной, опять же, в отношение общения. Чем больше я понимаю нечто, скажем — иную культуру (трагедию Эсхила; “Гамлета” Шекспира; “Блудного сына” Рембрандта; “Критику чистого разума” Канта), тем более я выявляю, что мне непонятно, но насущно, предельно необходимо для моего бытия, для моей духовной определенности. Дело тут не только в культурах. Это то же самое, что *понять* другого человека, другую личность. Ведь и в личном взаимопонимании есть тот же парадокс: понимание существует до тех пор, пока есть непонимание (разумение того, что *это* — *иной* человек, иная духовная вселенная, запредельная для моего бытия...), но — снова — совершенно насущная, необходимая для моего бытия, моего мышления. Опять — разумение *общения* (а не “снятия”) различных всеобщих.

3. Есть и другие пути, ведущие к тому же запросу, обращенному к философии, к философской логике (ведь и современная математическая или физическая теория бьются над трудностью — включить в теорию свой предмет, как не покрываемый ни одной теорией отдельно, ни их сочетанием, как *бытие*, не снимаемое “сущностными” структурами). Конечно, философская логика всегда была (и есть по своему определению) обоснованием новой рациональности, нового *начала* логики. Современная ситуация, предельная проблема (быть или не быть) мышления, вкратце намеченная выше (пункты 1—2), позволяет предположить, что новая рациональность, складывающаяся в XX веке, имеет своим стержнем переход к мышлению (соответственно — *бытию*) *парадоксальному*.

Основное понятие этой рациональности (логики) — *парадокс*. Под “парадоксом” здесь имеется в виду не столько обычное словоупотребление (хотя и этот смысл не исключается), но скорее то понимание “парадокса”, которое развито в современной теории множеств.

Два момента здесь особенно существенны:

- а) Парадокс возникает, коль скоро необходимо самоотнестись несамотносимые понятия;
- б) Если логически конкретизировать это исходное определение, то *парадокс* есть такой логический феномен, когда совершенно “правильная” дедукция из безупречных аксиом приводит к необходимому сомнению в этих аксиомах, их радикальному преобразованию (и обоснованию...).

В философской логической идеализации понятия “парадокс” речь идет о парадоксальности *мышления* — то есть о том, что понятие понятия, мышление о мышлении означает необходимость ввести в определение *понятия* нечто радикально ему вне-положное — *бытие*, то есть не-мышление. “Понятие” (мысль) это еще не понятие, если оно снимет свою вне-бытийность, свое отношение к бытию как к иному. Но и обратно. Понятие (мысль) — не понятие, если оно не способно воспроизвести вне-понятийность бытия (его нетождественность мысли) в... *понятии*, в определении мысли.

Парадокс — в таком понимании — может быть конкретизирован в таких (это наметка сути дела) основных гранях:

- А. В задаче воспроизвести в логическом (в логике) *внелогическое бытие предмета* мышления (задача эта стояла в центре исканий античной, *апорийной* логики мышления);
- Б. В задаче воспроизвести в логическом (в логике) *внелогическое бытие субъекта* мышления (не тождественного гегелевскому теоретическому разуму). Задача эта стояла в центре исканий средневековой логики, логики антитетической, логики Аквината или Дунса Скота.
- В. Задача понять собственно логическое (ту мысль, о которой я мыслю) как вне-логическое, как определение *бытия*. Это значит — понять ее как иную логику. Это — парадоксализация рефлексии,

лежащей в основе антиномической логики Нового времени. С особой силой парадоксальность рефлексии может быть выявлена в соотнесении логики Гегеля и логики Канта. В свете этой задачи (внелогичность логического) приобретают новый смысл парадоксы апорийной и антитетической логики.

Тот переход к разуму *парадокса*, который здесь сжато очерчен, совершается, на мой взгляд, в реальной живой логике бытия и мышления человека XX века. Задача философской логики — осмыслить и актуализировать этот реальный рискованнейший сдвиг мысли.

* * *

1 июля 1983 г.

1. Основание нравственности — не надчеловеческий абсолют, но нравственная перипетия, где абсолютами (добра) выступают и одна и другая чашка весов, и один и противоположный завет, и где человеческий поступок есть не исполнение абсолютного завета, но личностное творчество *этого* — уникально нравственного поступка, выбора, решения. Это — предельная нравственная коллизия, “решение” которой, то есть — Поступок, — есть всегда — столь же исполнение завета, сколь нарушение завета (трагедия совести), — то есть восстановление нравственной трагической ситуации выбора во всей ее неразрешимости (нравственном смысле). Эти нравственные предельные коллизии, парадоксы, во-первых, *историчны* (трагедия античности, житие средних веков, романная коллизия Нового времени) и, сопрягаясь, образуют “кольца” на целостном стволе личности; во-вторых, формой их предельного “доведения” является *эстетическое*, художественное начало. В-третьих, воплощением этих нравственных средоточий выступают не “нормы”, не “заветы”, не каноны, но “типы” личностных трагедий, типы — личностей (это также парадокс): Прометей, Эдип, Орест, Гамлет, Дон-Кихот, Фауст...

2. Личность не нуждается во внешнем (для ее определения) нравственном абсолюте, внешней ссылке на “других людей”, на долг, категорический императив и т.д. В само определение личности (осознаваемого Я, к которому Я *отношусь*, который — для меня “вненаходим”, который — для меня — целен и завершен...) включается определение другого Я, Ты, бытие которого со-бытийно мне, входит в то, что мне насущно более чем собственное бытие. Ср. у Бахтина: дух есть там, где есть *два* духа; сознание — там, где — *два* сознания; и обратно — два сознания *есть* феномены сознания лишь тогда, когда они — в *одном* сознании. Именно благодаря этому (вмещению в меня — ты...) сознание всегда не уместается в себе, есть больше, чем “самосознание”. Если же “иной человек” будет вводиться дополнительно, *после* того, как определено “я”, как раз тогда это “я” никак не выскочит из себя и будет лишь насильственно и лицемерно подчиняться “абсолюту” и “принудительному альтруизму”. Тогда человек будет всегда нуждаться в “небесном полицейском”, — иначе, дескать, “все дозволено”.

3. Только *смертный* (субъект) может быть субъектом (и иметь атрибуты) любви, страдания, совести. И источником этих субъектных определений всегда будет лишь отношение к иному смертному (которому я могу — не могу! — причинить смерть, лишить его возможности быть). Это относится и к так называемому “абсолюту” (Мир, *Natura naturans*, Бог...). Только для смертного и конечного (человека) мир обретает определения всеобщего, бессмертного (в течение моей смертной жизни) личностного субъекта и вступает со мной в нравственные и все иные формы общения, в общение на-равных: мое бытие зависит от Его бытия; Его бессмертное бытие зависит от моего смертного, конечного, человеческого бытия. Он бессмертен, пока я — смертный — жив. Он личность, а не анонимная Природа или “*все*” лишь до тех пор, пока есть “я”, маленькая смертная личность (т.е. пока он смертен...). Этика любви — всегда — этика такого со-бытия. Тогда есть любовь (стремление спасти *Его* от смерти). Где с одной стороны — “абсолютный абсолют”, с другой — маленькое эгоистическое смертное “я”, там ни любви, ни этики не может быть. Сравни у Бердяева — очень близко, и совсем иное.

4. Свобода воли (пушкинское “самостоянье”, “тайная свобода”) и “этика любви” — не взаимоисключающие, но взаимопредполагающие (и... остранивающие) феномены. Любовь приобретает человеческий характер только в “своевольных” (на себя, на произведение замкнутых, рефлектирующих “обратно ко мне, в меня”) действиях. В создании уникальных картин, поэм, музыки, в способности слышать свое слышание, видеть свое видение, то есть остраняться *от* себя, видеть себя глазами другого, вырываться за пределы того “эгоизма любви”, в котором стремление к иному — даже к “абсолюту” — есть стремление поглотить его или — встать под его покровительство. Также и в философии и в науке. Бескорыстная любовь к истине (“сомнение в истине”) позволяет выйти “за свою околицу”, не теряя своевольную страсть и личностное определение, и, сомневаясь в себе, реально любить другого, большего, чем Я, — большего потому, что он другой, а не потому, что он “абсолют”.

* * *

Ноябрь 1983

Еще раз — к “*нравственности как перипетии*”, — как напряженному полю (два полюса), в котором возникает нравственный поступок и, сразу же, воспроизводится (в точке поступка) исходная безвыходная нравственная перипетия. Это — не две абсолютно самостоятельные, но противоположно направленные моральные нормы (так можно было заключить из иных моих записей), но — внутренняя напряженность, дву-полюсность, диалогичность *одной*, не совпадающей сама с собой, перипетии. Она — точка; она — поле совершения поступка, поле выбора и решения, — решения, воспроизводящего мучение выбора, невыносимость нравственной перипетии...

Так, само требование “не убий!” (и сам поступок “неубийения”) как нравственный поступок в-себе несет свой перипетийный характер. Это — (1) исходное требование к себе — “не убий!”. Это — (2) призывное требование к *другому* (к себе как другому) — “не убий!”. Это требование борьбы с тем, *кто* стремится убить, кто убивает — ближнего моего, моего сына, брата, мать; это — требование — всеми силами — остановить его, не дать убить! Человек бессмертен жизнью своей, его нельзя дать убивать, — тогда он погибнет в своем бессмертии (запрет самоубийства). Уже эта исходная перипетия нормы “не убий!” превращает ее из нормы — в безысходную перипетию, коллизию: я не должен убивать; я не должен допустить, чтобы *убивали*, должен защитить, спасти убиваемого. Вплоть до убийства того, кто убивает?! Или нет?! Вопрос этот неразрешим, — именно в такой предельной (мысленно — в разуме!) — *всегда* предельной ситуации. И как бы я ни поступил, совесть меня осудит, совесть (как феномен предельного выражения нравственной перипетии) останется “угрызающей”, восстанавливающей всю напряженность исходной перипетии. Исполнив — в пределе — одну “ипостась” этой перипетии — убив убивающего, я нарушил вторую ипостась: я убил... Не убив, но допустив убийство, я нарушил вторую ипостась: не защитил убиваемого человека. Я — убил. И выхода нет. Совесть в любом случае осудит, хотя *поступок* необходим, он — смысл перипетии, он — создатель нравственности, создатель — вновь! — перипетийной коллизии. Здесь существенно именно то, что исходным моментом *размышления* (нравственного) — а без размышления, без разума, без мысленного (пусть мгновенного) воссоздания исходной перипетии, нравственности (как поля поступков) вообще нет, не существует, — всегда выступает *поступок*. Итак, исходным моментом нравственного *разума* является не сама предельная дихотомическая ситуация (в нашем случае: “убий! — не убий!), но точечная коллизия, перипетийная суть *одного*, единственного “не убий!” — в его действенном и в его воздерживающем от действия смысле.

Так и с гамлетовским “быть или не быть”. Это не две различные (пусть противоположно направленные) нормы, но внутренняя нравственная “перипетийность”, вопросительность самого (одного, единственного) бытия. Я полностью самостием в своем бытии, — если я прошел (всегда испытываю) искус самоубийства, если мое бытие есть не “наличное бытие” (рожден — живи), но *акт* решения. Выбор разума. Всегда — вновь и вновь возобновляемый. Выбор, составляющий нравственный смысл (несовпадение с собой) любого человеческого поступка. Если мой поступок — в этом смысле — не

перипетиен, он еще (в смысле нравственности) не человечен. Эта (гамлетовская) перипетия — феномен Нового времени, когда разум нравственности, как и вообще разум, — есть разум *познающий*. Здесь — далее — очень важна проблема сопряжения в единой нравственной перипетии многих исторически необходимых перипетий (“не убий!” — “не дай убить!”, и — “быть или не быть”, и — Эдиповой, и Прометеевой, и иных перипетий), — но это уже особый вопрос, вопрос перипетийного содержания (и сопряжения) различных перипетий — в нравственности и поступках *одного* человека, одного сознания, одного (диалогического) разума.

Существенно также продумать, как растянутая перипетия гамлетовского (к примеру) типа, предельная нравственная рефлексия, рефлексия, как бы предваряющая поступок, — воспроизводится *внутри* поступка, в форме некоей микро-рефлексии: скажем, в поступке как безудержном акте уничтожения *Зла* (Дон Кихот) и поступке как здраво-смысленном, ироничном частном акте (Санчо Панса) в отношении *этого* частного лица — вот к *тому* частному лицу. Рефлексия внедрена в отдельный поступок (Санчо — как второй полюс внутри-действенной рефлексии, второй полюс “Дон Кихотства”...).

* * *

31 июля 1984 г.

(К обсуждению заметок о “перипетиях нравственности”, — после дополнений А. Ахутина)

1. Нравственная перипетия не может разрешаться *правилам*, как поступать, — как “правильно” поступать *другому*. Просто по определению. Ведь нравственная коллизия возникает только в предельной (а) и уникальной (б) ситуации. Она возникает изнутри *моей* невозможной (моральной) трудности. Поэтому она не может быть спроецирована (в ее разрешении) на другого. Она — единственна, существует в “единственном экземпляре”. А в той мере, в какой она “переносима на...”, она столь неопределенна и расплывчата, столь бесконечно сомнительна, что переносится лишь предельность перипетии, но отнюдь не *выход* из нее (не форма ее нового порождения). В самом деле, что означает “норма” — “поступай как Гамлет” (???), или — “делай как Эдип” (???). Или — даже — “живи как Христос”? Единственно, что это означает, — сумей развить в себе, или — осознай развитой, напряженной в себе — коллизию (неразрешимость) Гамлета или Христа, коллизию — по определению — неразрешимую “в норму”. Ведь тогда (в норме) исчезнет один из полюсов перипетии — то есть исчезнет сама идея нравственности. И — далее — исчезнет уникальность той реальной ситуации, что встала перед тобой, а значит, исчезнет уникальный смысл этой коллизии, ее “затравка”. Ведь нравственная перипетия (нравственность) существует лишь до той поры, пока она способна возникать *заново* — из данной неповторимости, из данной уникальной коллизии (требовать *этого*(?) поступка по отношению к этому человеку); если же она задана заранее — ее не существует как нравственной экспозиции. Гамлет или даже — Христос не эталоны некоей абсолютной нравственности, они — люди, вставшие (и художественно понятые) в ситуации предельной нравственной коллизии, для которой отказываются априорные моральные нормы и которая требует творения (и тем самым санкционирования) нравственного, то есть разрешающего *эту* неповторимую коллизию, акта.

2. Неточно, когда я утверждал (в обсуждении), что сначала решается выбор антитезы “добро — зло” (мораль), а “затем” обнаруживается перипетийность самого полюса “*добра*” (нравственности). Точнее другое. Коллизии нравственности дают жизнь и напряженность самих полюсов добра-зла, обнаруживают их неразделимость, а следовательно, их предельную напряженность. Зло (“убий!”) оказывается лишь доведенной до предела одной из ипостасей идеи добра (“не убий!”); я не могу дать тебе убить, вплоть до... неизбежности “убить... тебя”. Как только двуполусность, внутренняя дополнительность нравственной идеи разрывается, как только мораль теряет нравственную напряженность и безвыходность (мысленную доведенность до уникального предела), так сразу же сама эта “мораль” ссыхается, нависает над человеком извне, перестает быть моральной (даже моральной) нормой, но становится “стороной” нормы *правовой*, государственной, религиозной и т.д. И здесь нет “раньше” и “после” (“сначала” мораль, а “потом” — нравственное углубление одного из полюсов).

Здесь иное — одновременное (вневременное — вспомним о предельной нравственной коллизии) развитие (и отсыхание корней...) нравственно-моральных дополнительностей и разрывов.

* * *

1 июня 1985 г.

К определению Разумов [предельных форм разумения]

Разум:

Античный. Бытие хаотично (его *как бы нет*); хаос понять (помыслить в уме) невозможно. Понять хаос — означает — о-пределить, отграничить, эйдетизировать, понять как *космос*. Но, значит, не понять как хаос. Хотя... (см. выше).

Средневековый. Бытие (онтологически) не существует. Оно *есть* лишь в своей причастности к Богу, внебытийному началу. Понять бытие — означает понять (возвести в ум) его при-частие к “небытию” — в смысле “над-бытия”, “сверх-бытия”, “начала бытия”. Сама “при-частность” понимается антитетически: как “причастие” и как “про-исхождение” (момент эманации в ничто). И — предел “оземления” средневекового идеала понимания: формула “причастности” и есть, собственно, философская (то есть коренным образом преображенная) формула понимания предмета *как* орудия, *как* средства, *как* “продолжения” Ума, Рук, Сердца.

Разум *нововременной*. Понять бытие — означает выпутать его из отношений “при-частности”, раскрыть его как вне-субъектное бытие, как “оно есть само-по-себе”, как абсолютно противостоящее человеку (познающему Я), противостоящее субстанциально. Но таким (самобытийным) бытие раскрывается лишь (?) “на донышке” познающего разума, в пределе познающего усилия. Когда бытие (в понятии) раскрывается *как* (не бытие, но) *сущность*. Это и есть решающая антиномия познающего разума, — разума *как* познания. (Сравни: антиномия Кант—Гегель.)

Разум *современный*, XX (?) века, диалогический. Бытие реализуется как (самобытийное) бытие — на острие предельного разумения (итоги работы познающего разума). Но чтобы оно не стало чистым феноменом разумения (Гегель) и сохранило свою ноуменальность, необходимо предположить, что *два* (это минимум) встречных всеобщих разумения, пред-полагая друг друга, реализуют идею самобытийного бытия. Бытие здесь оказывается “зажатым” “между” (?) встречными разумениями, разумами, спорящими друг с другом о том, что означает помыслить, понять бытие, понять друг друга и, наконец, самого себя. Здесь же — идея о том, что для диалогического (парадоксального) разума понять бытие — означает понять его как бесконечно-возможное, когда каждый из разумов реализует (в бесконечность, в форме единственного всеобщего) одну-единственную возможность бытия (все “остальные” проецируются — в этом акте — в *эту* возможность, в это определение бытия). Один разум реализует возможность бытия как — *о-пределивание*; другой ~ как *причастность*; третий — как *итог познания*... Я называю три (или четыре) абсолютизации, но это лишь способ сказать о бесконечно-возможных формах абсолютизации бесконечно-возможного бытия.

* * *

...Диалогический разум в основу понимания ставит понимание философской “системы”, не как “идеи”, но как философского (в аналогии с художественным) *произведения*. Это — особенно существенно для всех сторон и поворотов нашей энигмы. И — обратить внимание: сие означает, что каждая из Логик должна, опять-таки, пониматься *как произведение* — в своем замысле, начале, творении. Вот еще

почему — идея *начала*. Но и творец здесь — творится (образ творца), и творец этот — индивид, философ.

...Ключ к трансформации “научо-учения” в “культурообоснование” — изменение воззрений (философской логики и истории философии) на самую философию (“философские системы прошлого”). В пафосе “научоучения” — философия (данная система) понималась как “новый вклад” в... на манер науки. Форма произведений поспешно разрывалась (только доука с ней), как бумажный пакет, а содержание — то “+1”, что добавлялось к некоему “n” философских знаний, выстраивалось в единую траекторию “умного полета мысли”. Наиболее осознанно и глубоко это у Гегеля, но и в академической истории философии то же самое... Только, в отличие от Гегеля, акцент делался на осмеянии прошлых систем, только “жемчужное зерно” отбиралось скорее “по вкусу”.

В “культурообосновании” также все начинается (по сути) с философии, с иного понимания историко-философских “вкладов”. Теперь, когда сама наука начинает строиться на манер искусства (принцип соответствия, дополнительности и т.д.), философская *система* начинает пониматься как философское *произведение* (композиция, сюжет, авторство и т.д.). Теперь, скорее, как раз “поэтическая” структура, логическая (sic!) форма произведения в его скрепах и узлах, вызывает особое внимание (должна вызывать), а содержание осмысливается по схеме “что—как”, как момент композиции и т.д. Сама эта структура берется как форма “вопроса-ответа”, *форма* бесконечного развития своего содержания (бесконечный резерв все новых аргументации и смыслов, скажем, Спинозы в ответ на опровержение Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля... и — *vice versa*), — в непрерывном диалоге с новыми — понятыми как одновременные — философскими мирами... И этот квазилитературоведческий подход к философским произведениям оказывается источником развития “общей теории культуры”, точнее философии как обоснования культуры во всех иных сферах — в искусстве, науке, этике, “социальной жизни” и т.п. Здесь несущественно, откуда начинался такой подход реально исторически (обычно такое начало — искусство и общая социология как теория культуры). Существенно иное: только в сфере философии, истории философии, понимании философской системы как “произведения” (“Парменид” Платона, или — “Феноменология духа” Гегеля, или...) возможно логизировать теорию культуры, превратить теорию культуры в “культурообоснование”, в феномен философской логики.

И наиболее смелый и конструктивный ход в таком превращении — понимание как Произведения (с автором, воображением, композицией, изобретением и т.д.) не авторских философских произведений (“Этики” или “Критики чистого разума”), но ранее анонимных феноменов — “логики античности”, или “логики средневековья”, или “логики Нового времени”, с нашей (XX век) актуализацией их “авторов” — Разума античности, Разума средневековья, Разума Нового времени.

* * *

21 июля 1986г.

...“Переход” от мифа к логосу историко-логически дан как *эстезис*, воплощенный в *трагедии*. Вместе с тем, именно трагедия — это принцип построения античной культуры в ее целостности. (Трагедия в узком смысле — “акме” этой культуры.) Трагедия (или — эстезис) есть *схематизм построения всей античной культуры* и прежде всего — схематизм сопряжения и (NB) *заново полагания* ее полюсов — мифа и логоса (философологоса). В трагедии и миф и логос уже не только историчны, не то что “до...” и “после...”, это — рожденные (построенные, изобретенные) по законам трагедии собственно эстетические определения, определения поэтики. В таком понимании трагедия отнюдь не только исторический феномен перехода от некоего наличного (еще до трагедии) мифа к некоему, еще только предстоящему, логосу. Еще менее трагедия есть некая “переходность” (кое-что от мифа, от сакральности, кое-что от логоса). Это — самостоятельная целостность, вобравшая в себя и переопределившая (как феномены единой культуры) свои полюса; трагедия — это вся античная культура, значимая не как переход, но как эстетическая (перипетия, задержка, катарсис) тотальность, как — произведение. Так получается, если верить Аристотелю (“Поэтика”) или Платону больше, чем скудоумной теории “предыстории” (в любом ее варианте).

...Построение всей античной культуры как *произведения-трагедии* (собственно трагедийный эстетизм есть, — как я уже сказал, — “акме” этой трагедии в широком смысле...) означает собирание культуры в идею личности, в ее предельном — для античности — катарсисе. И каждое произведение античной культуры, понятое как культура, есть единственный фокус всей этой культуры, есть не одно из произведений этой культуры, но вся античность — в фокусе и пределах этого произведения. Это относится столь же к “Эдипу” Софокла, сколько — к “Пармениду” Платона.

* * *

Публикуемые фрагменты “Заметок впрок” обрываются 1986 годом. Это не случайно. Тому несколько причин.

Во-первых, последние записи — 1987—90 годов (диалогика понятия; новый спор Монолога с Диалогиком; сопряжение мышления и сознания; о философском и религиозном началах духовной жизни человека; школа диалога культур) пока что четко ориентированы на возможные будущие книги и статьи, а поэтому действительно оставлены впрок.

Во-вторых, большинство публикуемых заметок связано с работой культурно-логического семинара “Архэ”, работавшего “дома и на кухне” с 1967 по 1987 год. В дни “перестройки” семинар почти заглох, мы попытались выйти “на люди”, проводить свои обсуждения в Институте философии, вообще — публично. Получилось совсем не то... Исчезла внутренняя рабочая атмосфера, появились интонации “пропагандистские”, рассчитанные на публику. Теперь мы снова возобновляем быт и бытие “малой” философской группы, возможно “журнала-диалога”. Думаю, что тогда восстановится и установка на “речевой жанр” заметок для себя, для внутреннего читателя. Я говорю об этом потому, что проблема “малой группы”, некой “скорлупы”, в которой наиболее органично и спокойно созревает нормальная одинокая философствующая (или — художественная) личность, это, в свою очередь, — философская и социальная проблема, размышлять над которой очень насущно.

В-третьих, современное внимание резко сдвинулось в политическую и социальную сферу. Боюсь, что это — болезненно не только для самой философии или искусства, но и для политики, для судеб демократии. Вне разветвленного гражданского общества, вне самостийных структур малых, культурно-формирующих изначально мыслящих творческих групп невозможна никакая прочная политическая демократия, никакое (всегда — поверхностное) государственное устройство.

Здесь представлены лишь краткие отрывки из “Заметок впрок”. Эти заметки должны настроить мысль читателя на творческое, соавторское восприятие законченных статей и очерков. Мысль предполагается возвращенной в *замысел*.

I

[2](#)Пастернак Б. Охранная грамота. Л., 1931. С. 57, 86.

[3](#)См. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991; Библер В.С. Кант. — Галилей. — Кант. М., 1991.

⁴Это утверждение уточнено и изменено в декабрьских заметках 1979 г. Всеобщность индивидуального (с сохранением его индивидуальности) дает искусство, индивидуальность всеобщего (с сохранением его всеобщности) дает философия.

ЧТО ЕСТЬ ФИЛОСОФИЯ?!

(Очередное возвращение к исходному вопросу)

Мое размышление о смысле философии будет осуществлено в двух очерках: в авторском опыте *определения* (Очерк первый) и — в *критике* тех форм философствования, что сознательно отрекаются от парадоксальных философских начал (Очерк второй).

I.

ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Философ остается философом до тех пор, пока он чувствует насущность вновь и вновь возвращаться к этому исходному — с годами все более трудному и мучительному — вопрошанию (приходится поднимать все больший груз уже выношенных и, казалось бы, необратимых ответов).

Но все же попытаюсь еще раз⁵.

ВВОДНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

О чем здесь будет речь? О *моем понимании*, что есть философия “вообще” (философия всех философов, даже — всех людей, в той мере, в какой они действительно философствуют...), *или* — о моем собственном философском “всеобщем”, о философии в *авторском осуществлении* (и — в философской интуиции XX века)? Вне этого “или...”, вне этой антитезы и невозможного тождества не может быть ответственной речи о том, “что есть (есть — сейчас — всегда!) философия...”.

Но в любом случае я не покушаюсь на “энциклопедическое”, “справочное” определение (дефиницию), но только формулирую свое собственное — в двух намеченных смыслах — понимание дела философии. Хотя предполагаю, что в XX веке каждое ответственное понимание философствования будет — в чем-то *общаться* с предложенным ниже определением⁶.

И сразу уточню: я предполагаю, что в канун века XXI философы *общаются* в контексте понимания и обоснования *философии культуры*. Чуть детальнее я скажу об этом в последних тезисах.

Здесь же скрыта и другая трудность и насущность: надо будет говорить одновременно (но — напряженно различно) о профессиональной философии — специальном деле немногих и — говорить о философии как некоторой всеобщей модальности мышления, необходимой и насущной для каждого нормально мыслящего (просто — мыслящего!) человека. Философу всегда необходимо сопрягать — в любом своем размышляющем слове и в каждом произведении — предельную философскую эзотеричность (разговор для посвященных, для философов книги) и исходную философскую вопросительность, разговор и мысль, укорененные в самом элементарном, само собой разумеющемся акте раздумия о своей (!) мысли.

Отвечая на вопрос, “Что есть философия?”, необходимо все время отваживаться на парадокс — отстраненно мыслить о том, как Я (именно Я) мыслю — во всей целостности моего — всеобщего (логика!) — мышления. Но кто тогда — этот (второй?) Я, мыслящий о моем мышлении? Сомневающийся в моей мысли?

И еще. Мои сомнения в сути и в возможности философского мышления будут формулироваться в форме догматического утверждения (“философия *есть* ...”). Но и здесь будут две “хитрости разума”. Во-первых, модальность фундаментального сомнения (вероятности) входит в самое определение философии и тем самым будет изнутри содержательно пережигать мою утвердительность. Во-вторых, в отсылках и сносках я буду выходить на реальный историко-философский материал, в размышлении над которым и родилось мое утверждение.

Этот материал (пусть в отсылках) также будет топливом для самостоятельных сомнений читателя. Конечно, исходным останется мое понимание этого материала, этих философских произведений (этих изначальных сомнений).

ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

1. Сразу — одно жесткое утверждение.

Философия есть культура размышления о возможности помыслить ²*начало* бытия (в его абсолютной всеобщности). Размышление о возможности (начала?) бытия.

Поверну это утверждение еще раз: философ стремится помыслить начало бытия *всего*, начало самого феномена (ноумена) бытия. Начало своего Я, начало осмысления мира. Еще углубимся в сомнительную непреложность этого первого утверждения: здесь начинается перевертень. Философия — это культура мышления о бытии — *до бытия*. Но, тогда — о чем это мышление? Ведь мысль всегда о чем-то, о несовпадении мысли и ее предмета?! Это означает, что философия должна определиться как размышление о *возможности* и о *начале* безначального и беспредметного мышления. О возможности мыслить изначально... то есть — мыслить до мысли. Теперь вновь затрудним наше исходное утверждение (сомнение). До сих пор, говоря: “возможность” бытия, *начало* бытия (и мысли), я не вдумывался в эту модальность. Вдумаемся.

Получается, что философская мысль всегда происходит где-то в “промежутке” изначальной мысли и изначального бытия, в том предположительном (“внутри разума”) *ничто*, в котором *еще* нет мысли (она только *возможна*, т.е. предполагается бытием), в котором *еще* нет бытия (оно только *возможно*, только предполагается мыслью). Философия есть культура всеобщего взаимопредполагания мысли и бытия в их всеобщем, абсолютном начале. В их изначальной возможности. (Nota Bene! — Надо обратить внимание на всеобщность бытия и всеобщность мысли с точки зрения — впитывающего все подробности и повороты — определения ... Это — *все* бытие; *вся* мысль.)

Но обращусь к человеку, способному мыслить философски. Это — способность и насущность стать — в средоточии разума — полностью *ответственным* за свое бытие, за свою мысль — перед всеми

людьми, перед самим собой ... Это — сдвиг в перипетию предельной ответственности и предельной свободы. Без какой-либо возможности сослаться на “среду”, “воспитание”; на бытие до меня, на мысль, осуществленную человечеством до моей (всеобщей!) мысли. И — вместе с тем, поскольку весь этот путь исторического “эпохе” мне надо самому пройти: вспять, “до начала вещей” и — вновь — до своего собственного бытия, постольку философская мысль — мысль действительно предельной всеобщности, историчности и ответственности, но — сосредоточенных в (этом) моем мыслительном акте. Сегодня, сейчас происходящем.

Будем теперь конкретизировать эти исходные определения. Прежде всего, где же коренится сама возможность такого — изначального — философского мышления?

2. Исток философии в соотношении; *сознание — мысль*. В сознании (в момент сознания) осознается *со-бытие моего Я и мира; единого и многого; и — после всех превращений — мысли и бытия. Это со-бытие в сознании есть их взаимная укорененность и одновременно их (Я и мира, единого и многого)*⁸ *несовпадение, разнобытийность*. Сознание — исходный момент их распада, лакуны, взаимосознания. В сознании мысль и бытие... начинают быть *для меня*. Но сознание — в любых его определениях — во-первых, *мгновенно*, во-вторых, в сознании событийствующие Я и мир, единое и многое и т.д. — абсолютно *действительны*, предположены извечными, безначальными. В сознании мысль впервые может очнуться и *не может не очнуться*, но в сознании (замкнутая в момент сознания) мысль еще не живет. Но — и это существенно для мысли — постоянно рождается. Сознание до ужаса серьезно, не иронично. Для сознания нет *возможности*. Только *мысль* — в собственном смысле слова, есть “осознание” (уже не осознание, но нечто иное ... может быть — осмысление?) *возможности* бытия, возможности со-бытия, иными словами — их укоренение в той странной сфере (или — внебытийном мгновении), где их еще нет, где их взаимопредположение только возможно. Философия раскрывает особый смысл возможности, как — в настоящем актуальной — возможности ... настоящего (я это определяю как “возможностьность”, но об этом — ниже). Мышление перенормирует сознание — в *мысль* — в идею “бытия — возможности” (Николай Кузанский). Мышление всегда несет в себе глубочайшую иронию “как если бы ... бытия”.

В отличие от сознания и — в момент сознания — мышление (в пределе “мышление” и “философское мышление” — синонимы) замедленно *тормозится, бесконечно задерживается* в этом зазоре со-бытия, работает в нем, разворачивает средоточие до-бытийного промежутка в детальное логическое движение (в бесконечное логическое развитие, замкнутое “на себя”, на точку *начала*). *Начало* (до... бытия, до... мысли и — в “самом начале” бытия, в самом начале мысли ...) — это вечный и конкретный (Sic!) домен философии: того “есть ...”, что есть бытие только в статусе философского внутри-логического *предположения*. Для понимания сути философии значимо это продолжительное сосредоточение, торможение, замедленное спиральное движение (развитие понятий) в точке сознания, в атомарном, монадном мгновении начала. Начала бытия. Начала мысли. Начала их взаимоначинания. Мгновение начала бытия раздвигается в философской мысли в длительное *бытие начала*. Философское “*есть...*” — это предположение взаимодополнительности (взаимопредположения и взаимоотрицания ...) феноменологически данного “есть” бытия и феноменологически наличного “есть” мысли. Так, если войти в историю философии, такое философское понимание бытия осуществляется в высказываниях типа; “единое *есть* (существует как ...) многое”, — “есть небытие единого”; “многое *есть* единое”, — “есть небытие многого” (формула античности). Или в высказываниях типа — “все *есть* ничто (происходит ничем...)”, “ничто *есть* все”, с оборотом — “все есть небытие ничто”, “ничто есть небытие всего” (средние века). Или, начиная с XVII века: “бытие *есть* мысль”, “мысль есть бытие” — с неизбежным перевертнем: “бытие *есть не* мысль”, “мысль есть не бытие”. Здесь логически включается нововременное уточнение — “*в сущности*”... “бытие *в сущности* есть мысль” (Гегель) или “мысль — в сущности *не* есть бытие” (Кант). Или в XX веке ... (Но здесь ограничусь многоточием.) Может быть, это — наибольшая странность философии: ее глубинная онтология — это онтология самой элементарной логической *связки*, — затаенного внутри — логического “...есть...”.

Таким образом, только в лакуне сознания (и в ее торможении) возникает и раздвигается философская мысль, как бы переключая идею сознания (извечное со-бытие Я и мира) в идею *возможности* их со-бытия, т.е. собственно — в идею философского размышления.

Теперь продумаем уже не столько исток философской мысли, сколько ее преимущественную *форму*, ее собственное *бытие*. Ее бытие в заторможенном начале бытия (начале мысли).

3. Философия есть — по своей форме — *философская логика*. Сие означает: это есть *логика*, т.е. всеобщее *определение* схематизмов движения мысли, но развернутое (или замкнутое?) в изначальном средоточии, — в вопросительности всеобщей *возможности бытия и мысли*, как они представлены феноменологически и (или) метафизически. То есть для философской логики *возможность* (“возможностьность”) бытия и мысли, возможность их взаимообоснования есть исходное (и конечное) определение, как нечто изначальное, а не “подвешенное” к статусу действительного. Это есть замедленное *обоснование* (!?) безначального начала (=смысла) всеобщего бытия. Это, кстати, означает также, что, условно говоря, две трети всего написанного философами, всего того, что относится к бытию и мышлению *действительному*, к бытию реального бытия и к мысли реального мышления есть *не* философия в собственном смысле слова, но есть вне-философская догматическая метафизика, натурфилософия, философия религии, истинная наука и т.д. и т.п. Детальное понимание философии как философской логики означает следующее:

а) философская логика — это логика искусственно остановленного взаимоначинания мысли — бытием, бытия — мыслью. Только в таком понимании мысль (обоснованная в своем *начале* пред-положенным бытием) — *логична*, только в таком смысле логично бытие, обоснованное в своем абсолютном начале — мыслью.

Но это означает:

б) философская логика есть *онто-логика*: логика *бытия* (в той мере, в какой бытие исходно — в идее пред-положения — определено мыслью); логика *мысли* (в той мере, в какой мысль обоснована своим абсолютным вне-логическим началом).

Или, еще парадоксальнее:

в) философская логика есть логика внутри-логического бытия, “наличного” только в сфере *ничто* (= в сфере возможности действительного бытия и мысли), т.е. в сфере онто-логически значимого “как *если бы ...*”, онтологически осмысленного *предположения*⁹. Онто-логика *предположения*¹⁰ в означенном выше смысле и есть — идея философии. (Я уже писал, что тезисы 1-3, по сути — один, но постепенно развернутый тезис.)

4. Теперь возможно дать апофатическое (в этой статье — очень существенное) определение философии.

Вот несколько таких “отрицательных” определений, поясняющих определение конструктивное.

... *Философия* есть (по определению) *не-религия*.

Конечно, не в том упрощенном смысле, что философия есть попросту нечто иное, чем религия¹¹. Нет, философ целенаправленно строит все системы в той же самой вопросительной изначальности смысла бытия, что и религия, причем философ всегда развивает свои воззрения в мучительном внутреннем споре, диалоге с ответами и вопросами веры, строит “философемы” как ответы на вопросы религии, как вопросы к заповедям веры. Фундаментальное философское сомнение только тогда философское и только тогда фундаментально, когда это — сомнение в истинах религии. Философия — это религия, изнутри избывающая себя. То есть избывающая себя в самом своем начале.

Правда, исторически, открытое обнаружение фундаментального философского сомнения — краткий переходный момент. Обычно (во вседневной мысли) быстро побеждает вера. Еще более глубоко, твердо, преодолев философские сомнения. Но философия уходит в глубь сознания; погружается в неразложимые ядра мышления, вновь и вновь образует начало “разума культуры”. И логически — этот краткий преходящий момент извечен.

Предполагаю также, что религиозное обоснование человеческой свободы воли, ответственности за добро и зло (т.е. их обоснование в Божественном замысле) еще недостаточно и уклончиво вне диалога с философским укоренением свободы и личной ответственности в онтологически значимом и индивидуальном начинании бытия, в разумном выборе и решении смертного человека; *быть* (хотя бы в схематизме Гамлетова размышления, если говорить о Новом времени). Быть изначально. Быть — в насущности Ты (*alter ego*). Быть свободным — в своей трагической абсолютной ответственности — за историю, за всеобщее бытие. Быть добрым. *Быть* — без отсылок к Высшей Силе.

Но посмотрим немного внимательнее. Обнаруживая — собственным умом — исходную предположительность *начала* бытия (вещей... мира... своего Я...), философская мысль не подменяет верой предположение о безначальном начале, но углубляя разум, впервые формируя разум (не рассудок), — философия, *во-первых*, замыкает это начало (смысл бытия) на себя, в различных превращениях идеи “*causa sui*” (или “возможности-бытия” Николая Кузанского), понимает начало *длительно самообосновывающим*. *Во-вторых*, этот самотворящий смысл начала раскрывается философским умом в “точке” самообоснования мысли — бытием, бытия — мыслью, в “месте”, где их еще нет, где они только предполагаемы, т.е. там, где вообще нет нужды в идее Творца. *В-третьих*, философская мысль развивает (по-своему в каждой философской системе) целостную онтологию, точнее — онтологику этого возможностного, себя-пред-полагающего мира, не нуждающегося во внеположных — по отношению к *Natura naturata* — Божественных санкциях, — актуализируя определения индивидуального разума. То есть разума, для которого насущно *ино-бытие*, — бытие не наличное, даже — не сущее, но именно — *насущное*. Только в идее насущности бытия (и его смысла) разум *есть*. Вне смертного индивида, вне особенного индивида, способного из-обретать (=понимать=во-ображать...) возможностное и NB — *насущное* всеобщее, разум еще не разум, но — поневоле — абстрактное — тождество бытия и мысли. Пусть именуемое Богом¹².

Однако каждый раз это происходящее в уме индивида самозамыкание возможностного бытия (вне его перехода в действительность) разрушается сомнением (!) со стороны веры: ведь это *только* возможность, нечто неопределенное, вечно ускользающее (то ли будет, то ли нет ...). Круг доминантных начал духовной жизни начинается заново. Вне веры человек — извечное перекасти-поле ... Затем, сомнение в Божественном (очерченном заповедями культа) первоначале вновь расшатывает истины веры и религиозного опыта: разум еще не разум, лишенный стремления *обосновать* изначальное начало, замкнуть его “на себя” (см. доказательство бытия Божия в ортодоксальном католицизме, требующем — пусть для опровержения — предположить Его небытие ...). На горизонте опять возникают какие-то вариации философического “*causa sui*” (бытие как начало и причина и определение самого себя). Вне “спинозизма” (здесь это метафора, годная и для Платона, и для Аристотеля, — и для Идеи и для Формы форм; и для Аквината ...) духовная жизнь снова невозможна. В этом плане, философия есть — всегда — критика мифологического (историчного для данной эпохи) тождества мысли и бытия; и — глубже — есть критика Божественного размыкания идеи “*causa sui*”, — по отношению к бытию мира, по отношению к смыслу человеческого бытия.

В Элладе это — преодоление Мифа. Но и — постоянное пограничье с Мифом (с дихотомией мифа Стихий и Олимпа). В христианской теологии — преодоление безличного “Олимпа” Платоновых Идей и Аристотелевых Форм. И тем самым это — Суммы обоснований Божественного первоначала (уже у Плотина и Прокла возникает отрицание предельности “Формы форм”). В Новое время — преодоление идеи Божественного первоначала в онтологически понятой собственно Спинозовой “*causa sui*”¹³.

В XX веке — это ... (пока о XX веке говорить не буду)¹⁴. Только надо помнить, — когда я говорю о “преодолении” (каких-то истин религии) — это спиральный постоянно восстанавливаемый *процесс*, мучение идей...

Далее:

... Философия — это (по определению) *не* наука, точнее и обобщеннее — “*не теория*”¹⁵. Если теория (в самом широком смысле, включающем и античную, и собственно научную формы) движется внутри эпистемы, снимая вопрос о началах бытия и мысли как запрещенный, чисто метафизический вопрос, или как строго конвенциональную проблему, то философия начинается там, где самодовольство дедукции

или логики определения, или схематизм “эманации” кончаются, где насущно внимание именно к запрещенным вопросам, вне которых и дедукция, и логика определения, и лестница эманации неосновательны, взяты “на веру”. Философия вновь укореняет — уже в новых формах и поворотах (иначе, чем в схематизме философия-религия) фундаментальное и конструктивное сомнение в началах и в действительности извечного и всеобщего бытия, как оно представлено в теории. Культура такого сомнения в основательности теоретического движения (вывода, дедукции и — экспериментальной проверки) и есть собственное дело философии. Это означает, прежде всего, что философия целенаправленно сомневается в достаточности — для теории — необходимой доказательной и опытной верифицируемости, воссоединя логические и внелогические (Праксис) критерии истинности (характерные для той или иной культуры), обращая — если остановиться в Новом времени — средоточие *эксперимента* в монаду самообоснования (и самоизменения) разума. Философия — это *теория, избывающая себя изнутри*. Доводящая себя до своего преодоления.

В античности это — фокусирование опытной очевидности, внимательности к живому бытию вещей — в умозрение внутренних форм (эйдосов).

В средние века — сосредоточение опыта толкований и уточнений Слова (от Евангелия до “цехового устава”) в подвиг уникального, неповторимого мастерства. Авторства. В этом подвиге личность может расслышать во всеобщей бытийной орудийности и порожденности — изначальный Замысел.

В Новое время это — связка-перевертень: реальный эксперимент — эксперимент мысленный — самообоснование философских начал науко-учения.

В XX веке ... Снова ограничусь отточием (впрочем, я все время говорю о XX веке). Такое же отточие относится к не-теории (= философии) Востока, для серьезного разговора о котором необходимы специальные знания...

И еще одна грань апофатического определения.

... *Философия* — это (по определению) — *не-искусство*. Сопряжение и взаимоограничение философии и искусства есть третья необходимая пограничная сфера понимания сути философии. Философия, так же, как искусство, есть *порождение* (феномен и — исток) *возможного бытия*, как бытия “сверх-действительного” есть сфера из-мысленного бытия (можно сказать, что и в философии — как в искусстве — *воображение* обретает смысл разумения, т. е. — во-ображения всеобщего бытия...). Но определение философии, вместе с тем, “отрицает” искусство, есть форма его преодоления, поскольку в искусстве раскрывается всеобщность *особенного, этого* “произведения”, *этой личности*; в философии — раскрывается особенность *всеобщего* (бытия, исходно определяемого как всеобщее и единственное). Здесь — в философии — раскрывается *всеобщность* (самостоятельное бытие) *моего* разума. Уже — *не* личностного, но — извне обращенного на личность, и в этом смысле — анонимного, хотя личностью философа (и только ею) актуализированного.

Извечное дело философии заключается в том, чтобы обращать эстетическую, художественно воплощенную “горизонталь” общения личностей (именно — личностей, т.е. индивидов, общающихся на грани последних вопросов бытия) — в невозможную онтологическую “вертикаль”, — т.е. в общение моего индивидуального ума с моим — мною из-обретенным — всеобщим *разумом* — в общение моего *смертного этого бытия* — с моим *насушным* (для меня насушным) всеобщим изначальным бытием, — самобытием *мира*. Бытием не-воображенным. На-сушным. В этом обращении абсолютное воображение (“имагинативный абсолют” Я.Э.Голосовкера)¹⁶ — сосредоточивается и переплавляется в абсолютный разум, в пафос *понимания*. В философском разуме возможностное (во-ображенное) бытие *есть*, — понимается как извечное и внеположное разуму, — но *не* воображается. Иди, как в логике Гегеля: разум — в идее метода — внеположен самому себе. То есть снова философия — это *искусство*, само избывающее себя, — в самих своих началах, в своем онтологическом пафосе.

Но это обращение обратимо.

Искусство обращает эту — разумом *этой* культуры выстроенную — “вертикаль” — в “горизонталь” личного общения, в плоть реальных художественных произведений. Причем каждое такое обращение изначально. Однако в искусстве всегда сохраняется, уходит в подтекст и укореняется исходное (?) предположение философской вертикали¹⁷. Художественное произведение — в эстетическом пафосе данной культуры — вновь и вновь обращает всеобщность разума (этой культуры) — во всеобщность художественного воображения (речь, конечно, не идет о мере осуществления). Но и в философской мысли всеобщий разум также несет в себе свое “заподлицо” — скрытую всеобщность воображения. Философский разум неявно под-разумеает — как свою предпосылку — всеобщее бытие в пло(т)скости художественного произведения. (В XX веке эта тайная работа разума становится явным предметом философского размышления.) И все же. Основная эстетическая работа мысли (автора и читателя) и основное эстетическое наслаждение всегда возникают и существуют в сознании (эмоции включены в эстетическое осознание) того, что — воображенный художником и — вместе с тем — угаданный, как извечно, — где-то за седьмым небом существующий — мой мир — есть только и исключительно пло(т)скость произведения: полотно и хаос красок; обломок камня; гармоническое сочетание звуков; причем бесконечная, извечная художественная (шекспировская или — пушкинская) вселенная — под взглядом зрителя — кругами расходится, порождается из жестких рамок “полотна” (и — остается “внутри” этих рамок). Предполагаю, что ясно, — столь же существен обратный вектор художественного наслаждения, — осознание извечности и угаданности воображенного и воплощенного художником мира ...

Основная *философская* работа мысли и основное мыслительное наслаждение (автора и читателя) всегда осуществляется в процессе *безвозвратного* осмысления того, что *за* потоком воображения, предположения, логических начал и логических следований, за порогом книги — открывается, актуализируется реальный или — сверх-реальный мир, как он *есть*, или еще глубже — как он *возможен “в себе”*, но с неперменным условием (обратным искусству), что все следы воображения стерты, невозвратно забыты, “леса” изобретения отброшены. Рамки “*произведения*” сведены “на нет”, ушли в неги ... Если не считать мгновенного (в прочтение и в текст включенного) начала встречной, спорящей работы читателя-философа, вымысливающего столь же всеобщий и столь же бесконечно-возможный мир, существующий, впрочем, только на грани с исходным философским миром, только в их взаимопредположении. В философской мысли (в отличие от поэтики) *возможность*, предположительность полностью перемещается в сферу определений самого бытия, навсегда покидая сферу мастерства, домен субъективной мысли¹⁸.

Правда, опасный и соблазнительный запашок художественной изобретаемости остается (и должен оставаться) на самом доньшке даже наиболее *понимающих* философских систем. Но это уже отступление.

Сейчас надо подчеркнуть иное. И эстетическая и философская мысль существуют только во взаимопредположении и взаимоотталкивании.

Орган такого взаимоопределения разума и — воображения (в их абсолютном смысле) — идея *предполагаемого* бытия. Вне внутренней художественной эстетической предполагаемости (“как если бы”) бытие *насущное*, порождающее философскую мысль, превращается в бытие *наличное*, *сущностное* (в теории) или - становится объектом веры — как бытие *сверхсущее*, Бытие Бога¹⁹.

* * *

Если теперь логически повернуть эти три схематизма (философия — не-религия; философия — не-теория; философия — не-искусство), возможно сказать так: апофатический смысл философии — это смысл всеобщего антиредукционизма, точнее — *не-редукционизма*. Философия всегда ориентирована “против” сведения мысли — в ее началах — к ее причинам, основаниям, корням, истокам, *вне* исходной мысли лежащим. Философия (по определению) есть отвержение редукции мысли: к экономической причинности, к историческим условиям, к дедуктивным основаниям (идушим в дурную бесконечность), к космической или Божественной Первопричине, к мифологическим архетипам, к телесным, языковым,

экзистенциальным, сексуальным предпосылкам. Причем философия каждой эпохи есть “нередукционизм” особого историческо-всеобщего толка.

Вне этих (и всех других возможных) редукционистских сведений и объяснений феномен мысли есть “перекасти-поле”, но *суть* мысли — это и выясняет мысль философская — состоит в том, что она, причинно возникшая мысль, — растет “корнями вверх”, переосмысливает и заново формирует собственные основания, выходит в сферу, в которой причинно-следственное или теологическое рассуждение оборачивается размышлением смысловым. Философическая мысль существует (впервые становится) *в предположениях* вечного, бесконечного, только возможного, изначального бытия. Или еще так: философскую логику возможно определить как *обоснование невозможности редукции* (вспомним идею начала). С соответствующими изменениями это относится к культуре в целом, к смыслу, ответственности и свободе человеческого бытия.

... Не буду говорить сейчас об иных пограничностях, скажу только, что в этих гранях развивается сам смысл философской мысли; эти грани *не* внешние для философии, она — помимо этих пределов — вообще не существует, невозможна.

5. Но у философии есть и внутренние грани и пределы, позволяющие дать философской мысли еще одно (уже не апофатическое, но ...) позитивное определение. Философия — это логически, точнее — онтологически осмысленная и представленная — *история философии*. В этом смысле, истинная философия (но не ее редукция к другим формам духовной деятельности) *всегда* включает в себя в качестве всеобще-особенных определений (философских миров) *все* действительные и возможные философские системы. Философия — это одновременное со-бытие “философий” (вне этой со-бытийности еще *не* философий) — Парменида — Платона — Аристотеля — Прокла — Плотина — Августина — Аквината — Николая Кузанского ... Декарта — Спинозы — Лейбница ... Канта — Гегеля ... Когена — Гуссерля — Хайдеггера... (и бесконечного множества возможных философских всеобщих онто-логик). *Вне* этого общения и вопросно-ответности, без этого бытия *на гранях* иной (столь же всеобщей философской) мысли философия еще *не* философия, она теряет необходимый статус *особенного* всеобщего. Утрачивает свой язык. В этом смысле философия (как история философии), история философии (как философия) *вневременна*, исторического восхождения и прогресса *не* имеет. Каждая философия — новая форма суверенной личностной актуализации бесконечно возможного бытия (и мышления) и — тем самым — новая форма “Зазеркалья” иной философской онто-логики.

И именно в этих пограничьях философия реально и “логически” конкретно, артикулировано входит в сферу *начала*, в сферу возможностного бытия, то есть обретает свою собственную *форму*.

Реализация истории философии как философии может, в свою очередь, осуществляться в разных формах: скажем, в формах гегелевского “развития (и — “снятия”) понятий” и их целостного восстановления на последних страницах гегелевской Логики, в сфере Идеи и Метода. Или — в идее “диалога логик”.

Но это уже иная, хотя и крайне существенная проблема. И прежде всего — это проблема философии как Философского факультета, философского образования.

* * *

Но что я все о “философии”... Пора снова перевести все эти определения в экзистенциальный план, пора сказать о *философе*.

Философ — человек, сосредоточенно думающий о том, как возможно бытие, изначальное бытие всего...

Философ — человек, стремящийся мыслить изначально, как будто он — первый мыслящий ... Как будто он должен заново обосновать всю историю и все логические сдвиги человеческой мысли ...

Философ — человек, постоянно (это — трагедия) сдерживающий и развивающий свою мысль в узком и сжатом “распадке” того Ничто, в котором и бытие, и мышление только еще возможны, то есть их еще нет.

Философ — человек, мысленно общающийся с философами (просто — человеками) иных эпох и культур, как со своими современниками и собеседниками, мыслящими столь же изначально и всеобще. Причем это общение сквозь и через века есть для философа смысл его собственного мышления и бытия...

Философ — человек, трагически сомневающийся там, где сомневаться невозможно и запрещено: в религиозных первоначалах, в научных основаниях, в действительной онтологической мощи художественного воображения, Это — человек, отвергающий причинную безответственность (“Рок!”, “Кровь!”, “Экономика!”, “Власть языка!”, “Власть пола!”, “Среда!”, “Власть космоса!”) своих поступков. Это, по замыслу, — увы, редко по исполнению, — человек, разумом утверждающий свою целостную, метафизическую ответственность и свободу своего индивидуального бытия. Своего — насущного! — общения с другим Я.

Философ — человек, разум которого — индивидуальный (уникальный; неповторимый) — по-особенному всеобщ, актуализируя одну из бесконечных возможностей бесконечно-возможного бытия. Или, иными и более точными словами; это человек, разум которого сознательно культивируется как разум *общения* (со-бытия) — с каждым иным, столь же всеобщим и столь же индивидуальным и неповторимым разумом — то есть бытием, смыслом бытия! — другого человека. Других людей.

Быть философом — очень трудно, почти невозможно. Но стремление к такому — философскому — разумению — это одно из определений каждого человека, одна из форм ответа на вопрос: “Что есть человек?”, Теперь снова к философской прозе.

6. В пятом тезисе я уже стал открыто обращать мое понимание того, что *есть* “философия вообще”, философская мысль “по преимуществу” (конечно, это мое понимание) — в определении “моей философии”, в понимании основного — как он мне представляется — пафоса философской мысли конца XX века. Сейчас об этом невозможно говорить детально, но наброски исходных определений необходимо представить, хотя бы для того, чтобы признаться в *авторской* редакции всех предшествующих определений. Признаться в той “точке зрения”, с которой была рассмотрена и история философии, и сама суть философской мысли. Итак.

Основной поворот внимания, задающий новую возможность понять “Что такое философия?”, осуществляется в XX веке на грани между “философской логикой наукоучения” и “философской логикой культуры”. В Новое время (XVII-XIX) философская логика развивалась (в самых различных вариантах) как логика Разума *познающего*, как онтология мира “познаваемого”, то есть обнаруживающего свою “*сущность*”. (В кантианских, или откровенно иррационалистских вариантах возникало отрицание всеобщего разума именно в той мере, в какой он был синонимичен разуму познающему.)

Но в пределе своем, в логическом переходе XX века “логика наукоучения” обращается в “логику культуры”. Мы (группа “Архэ”) развиваем и обосновываем онто-логику всеобщего и изначально бытия “как если бы...” оно было, актуализировалось и понималось как *произведение* культуры. Это означает, что “по ту сторону” всеобщего, извечного бытия предполагается иной всеобщий разум, иные всеобщие разумы (реально осуществленные — в античности, в средние века, в Новое время, на Западе, на Востоке; и — бесконечно *возможное*) — соавторы и читатели бытия, понятого и актуализированного как произведение. Соответственно, диалог логик понимается как предельное осмысление диалога культур. Все, что я говорил в тезисах 1-5, это есть реализация такого подхода.

Еще основательнее: согласно нашему пониманию в XX веке философская логика, то есть логика *предполагаемого бытия* (см. предыдущие тезисы) впервые прямо обосновывается и понимается — в самых различных философских системах, но также — на пределе научно-теоретической интуиции — как онтология бытия *бесконечно-возможного*, — как онтология мира, который всегда возможен и никогда — действителен. А поэтому онтологичен. Выход на идею Аристотелевых “предположений” (в сфере перво-сущностей) получает в XX веке — в философии культуры — собственно онтологическое оправдание ... Бытие, именно тогда и в той мере, в какой оно *есть* — “только” еще возможно. Бытие, понятое в своем всеобщем смысле, — догадывается XX век — есть — извечно — канун собственного бытия. Бытие *есть* — сегодня, сейчас, в это мгновение — нечто, *еще* не наступившее, “возможностное” (да простится мне этот упрямый неологизм), причем — “бесконечно-возможностное”. (“Как если бы” это было произведение культуры, всегда существующее накануне своей актуализации в общении “автор-читатель ...”) Каждая философская логика, разум каждой уникальной культуры во взаимном общении с иной культурой актуализирует — во всеобщность — *этот* мир культуры (античной или средневековой, или нововременной ...). Очерченное понимание бытия как бесконечно-возможного — есть понимание, отвечающее, — как я предполагаю, — интенциям мысли XX века.

В XX веке философскую идею бытия, философское “*есть ...*” удастся уловить и понять не только на грани с персонально иной философией и не в бесконечном отодвигании вне-логического бытия в “дурную бесконечность” (как это было в прошлые эпохи); они понимаются — действительно и осознанно — в самой “середке”, в сердцевине собственно философских определений, в *промежутке* философских культур. Вне-логическое начало смещается в современной философской логике (в идее произведения культуры, в котором всегда воображен “мир впервые”) в самое ядро логических структур и может быть впервые понято не в дедуктивном и (или) метафизическом осуществлении, но именно в своей возможностей детальности. Причем, это начало (эта сфера значимого *небытия*) получает своего рода логическую архитектуру “самозамыкания”, которого было лишено Спинозовское “*causa sui*” (неизбежно понимаемое как мгновенный акт, в котором мысль редуцировалась к сознанию и (или) проецировалась на какие-то формы “эпистемы” ...). В XX веке полное и конкретное развитие дедукции — особенно в ее математико-логическом варианте (см. парадоксы теории множеств или трудности в связи с теоремой Геделя) замыкается — на исходное логическое “начало” (мега-понятие).

И — тогда — существенное возвращение к моим исходным определениям. Когда я утверждаю, что “философии вообще (“любому философу”) нечто свойственно”, то этот выход к всеобщему имеет совсем особенный, XX веком продиктованный смысл. Это *не* смысл “обобщения” по схеме: разные философы различных эпох очень многим отличаются, во многом противоположны, но если отбросить все их отличия, то в остатке будет то, что присуще любому философу, философу “как таковому”.

Нет, в основе моего понимания всеобщего лежит другой схематизм, исподволь насущный мысли XX века: это схематизм *общения* всеобщих философских (логических!) систем. Общее для всех философов, для всех философствующих умов лежит на грани вопросно-ответного сопряжения, определяется диалогизмом их “непохожести”. Не надо ничего исключать. Определение “философии вообще” — это определение современного, единовременного общения “на грани”, в точках перехода и взаимоопределения всех философий мира.

Но именно “на грани”, именно “в точках перехода”. *Вне* формального обобщения и вне “металогии”.

Это и есть то *общее* (всех философий), что насущно нашему веку. Определить, “что есть философия вообще”, означает — в концепции “Архэ” — определить всеобщий схематизм *общения* (взаимообоснования; взаимовопрошания; взаимоотрицания; диалога) философских систем или — точнее — энигм (загадок...). И — уже возникших, и — еще только возможных.

Пока — достаточно.

Вот — совсем вкратце — тот угол зрения, под которым рассматривается смысл философии. Это было *авторизованное* определение философии, хотя и “запрятанное” в форму обобщения.

Но здесь возникает одна существенная проблема.

Речь идет все о том же “угле зрения”. Само собой разумеется, что философская мысль XX века далеко не сводится к представленной здесь “философской логике культуры”. Конечно, — и это насущно самой идее философствования — для автора (этой статьи) предложенная философская система представляется всеобщей и ключевой. Но, все же... Как один из участников духовной жизни в канун XXI века я прекрасно понимаю, что это *не* так, и моя претензия на всеобщность отступает перед здоровой мыслительной иронией.

Реальным углом зрения на всеобщее понимание того, “что есть философия”, оказывается сегодня реальный диалог (общение) современных многообразных философских систем, во всем их разногласии и взаимовопросительности. Но я все же предполагаю, что в предложенном подходе (если, к сожалению, “стесать” самые острые угла) есть некий интеграл такого диалога, такой общей доминанты современного мышления.

Это:

Во-первых, кризис разума познающего как единственного синонима всеобщего разума; обнаружение зазора между *пониманием и познанием*. В самых различных формах раздумье над этим зазором обнаруживается в философии Дильтея и Риккерта, Гуссерля и Хайдеггера, Гадамера и Ортеги-и-Гассета...

Во-вторых, — та или иная форма понимания, что мышление прошлых эпох не “снимается” в современной мысли, но участвует в ней во всей своей самобытности и неснимаемости. У Хайдеггера — это современность досократиков; у Гадамера — диалог с Платоном, Кантом, Гегелем; в русской философии Серебряного века — живое общение с истоками христианства; у структуралистов — тщательное изготовление формальной матрицы такого всеобщего общения логик.

В-третьих, включение внелогического *бытия* в самое нутро философских концепций, исходя из непоглощаемости и неассимилируемости бытия — мыслью. Будь это различные варианты “философии жизни”, отдельные формы экзистенциализма, и — на совсем другом полюсе — диктат *языка* над мыслью.Э

В-четвертых...

Впрочем, для напоминания — достаточно. Существенно было лишь очертить особенные возможности для ответа на вопрос — “Что есть философия?”- насущные в XX веке. (Сейчас я не касаюсь сложного переплета западной и восточной философской мысли, также крайне существенного для разговора о смысле философствования.)

7. Если теперь, после всех этих специальных философских уточнений, вернуться к исходному наивному вопрошанию начинающего философа (правда, но тут уж ничего не поделаешь, — в контексте идей XX века и — с трудом — преодолевая груз собственных многолетних сомнений), то возможно сказать так.

Философия — форма размышлений о начале бытия.

Философствуя, то есть размышляя о начале бытия, человек преображает свой индивидуальный ум в разум, по-особенному всеобщий и, вступая в общение с иными, столь же индивидуально-всеобщими разумами, актуализирует одну из бесконечных возможностей бесконечно-возможного всеобщего бытийного смысла. В философских *произведениях* этот процесс происходит сосредоточенно, замедленно, целесознанно. Это и есть философия, в более строгом смысле слова.

самое ОСНОВНОЕ, НО...

Здесь начинается самое основное: подробности философских систем, то есть их энигматическое (загадочное) взаимовопрошание и взаимоначинание ... Раскрывается и углубляется взаимонасущность индивидуально всеобщих смыслов бытия. Взаимонасущность и одновременность культур. Попросту говоря — человека и человека.

Или, совсем в ином заходе:

"... Все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся мыслить достойно. В этом — основа нравственности" (Блез Паскаль).

Философия — развитая культура способности мыслить.

Но философия есть также жажда этой культуры мыслить, жажда философской речи, голод по общению философствующих умов — в перипетиях вынужденного молчания, или в ситуации разговора о философии на языке вызывающе не-философском — языке здравого смысла (вообще-то, очень почтенной вещи, но в иных условиях). В такой ситуации, вполне обычной для XX века, когда приходится философски отнестись к позитивизму (в различных его вариантах), исходные определения философии приобретают новый — необходимый — смысл, могут быть повернуты и поняты под новым, более острым углом зрения.

Поэтому во втором очерке я постараюсь выстроить *возможное* пространство философского диалога, начиная с того "места", где такой диалог принципиально *невозможен*, но, следовательно, философские *начала*, сформулированные в очерке первом, должны быть поняты уже не как наличные и интуитивно ясные, но в мучительном напряжении *насуцных* превращений мысли, насущных, чтобы речь стала философской.

II.

ОПЫТ КРИТИКИ

(Заметки о статье Карла Поппера "Что такое диалектика?")

В этом Втором очерке я не буду специально развивать и разветвлять позитивные (и "апофатические") определения философии. Здесь я постараюсь обнаружить неизбежность своего рода "кислородного голодания" философской мысли там и в тех случаях, когда философ стеснительно отказывается (или — стремится отказаться) от тех исходных, парадоксальных начал философии, о коих шла речь в первом очерке. О, вторичные признаки сохраняются (хотя с некоторой дозой стеснения). Но вот без первичных (ладно, не буду развивать это рискованное сравнение)...

В качестве повода возьмем статью Карла Поппера "Что такое диалектика?". Это толковый повод по двум причинам: во-первых, пафос сознательного отрицания "первичных признаков" философии (см. Очерк первый) резче всего и откровеннее всего раскрывается именно в позитивизме; во-вторых, Карл Поппер жестко берет быка за рога — он пытается лишить философского мужества — наиболее характерное детище философской логики — *диалектику*. Впрочем, для меня — это известно по Первому очерку — диалектика должна в XX веке оспорить самое себя и принять форму диалогичности. Но сейчас отвлекусь от собственных пристрастий и просто покажу участь философии, лишенной философских начал.

Итак — к делу.

В предлагаемых заметках исходное вопрошание “Что есть философия?” будет смещено в неожиданную сферу. Смысл философии должен будет — по замыслу — стать настоящим в попытках наметить поле взаимопонимания, философского общения между Поппером и Гегелем, то есть наметить поле реальной проблематики: *диалектика* — *позитивизм*. Надо сказать, что сам Поппер сделал все возможное, чтобы свести на нет это поле взаимопонимания. Если прочитать “Что такое диалектика?” отдельно и “Логику” Гегеля — отдельно, то — предполагаю — они предстанут существующими в совсем различных измерениях; это будет диалог глухих.

Поэтому для начала придется очертить, но затем и преодолеть обширную и тяжелую полосу отчуждения. Вот как Поппер сооружает эту полосу:

Разъясняя смысл диалектики, Поппер сводит ее к “триаде”; триаду истолковывает как бессодержательный формализм; этот формализм понимает как ослабленный вариант “метода проб и ошибок” (“...научного метода”); метод проб и ошибок отождествляет с “истинно научным” способом *испытания* научных теорий; испытание научных теорий оказывается внутренней сутью... философии. В системе таких редукций и осуществляется попперовская критика диалектики.

Но начнем с целостного (еще не редуцированного) философского контекста диалектики (во всяком случае, как он представляется в истории философии). —

1. *Диалектика* (в любой ее форме, поскольку Поппер ведет речь не только о диалектике Гегеля, но о диалектике “вообще”) предполагает, по меньшей мере, такие философские исходные установки:

— Диалектика есть форма *категориального* развития мысли, необходимая для логического движения в любых предметных понятиях, коль скоро они соотносятся (возьму этот мягкий термин) с... количеством — качеством; сущностью — явлением; формой — содержанием; действительностью — возможностью... и — тем самым, вообще “понимаются”.

— Диалектика есть форма *стягивания* всех категориальных разделений, связей, переходов, отождествлений, противоречий в единую *систему* категорий (для Аристотеля — как граней первосущего бытия; для Гегеля — как моментов понятийного развития Идеи...).

— Диалектика есть форма “сопряжения” (не буду сейчас уточнять, в каком смысле) относительно самостоятельных линий размышления, рассуждения, аргументации, — характерных для отдельных теоретических систем, для особенных субъектов мысли; короче — есть форма логически корректного разговора, *диспут*а.

— Диалектика есть форма мышления, обосновывающая логические *начала*, исходные основы позитивной логики; форма мысли, работающая — в сфере всеобщего — в статусе *предположений*. Далее я расшифрую некоторые из этих тезисов.

Со всеми необходимыми уточнениями, изменениями, перестановкой ударений, смысловыми наполнениями, такое понимание “диалектики” свойственно и Платону, и Аристотелю; и Абеляру, и Фоме Аквинскому, и Николаю Кузанскому; и Спинозе, и Канту, и Гегелю; и Гуссерлю, и Хайдеггеру и всем традициям философской мысли. Конечно, на исходные вопросы: какова связь категорий? о чем суть предположений? в чем состоит действительная логика философского спора? какие начала мысли следует (хотя невозможно) обосновать? и т.д. и т.п. — ответы будут совершенно различными, но *проблематика* диалектики всегда оставалась одной и той же. Только в этом контексте может работать (и пониматься) любой схематизм диалектики, в частности — *триада*.

Карл Поппер проходит мимо всей этой проблематики, и поэтому он напрямую отождествляет диалектику с упрощенной, обессмысленной “триадой”.

Сформулирую это резче — как сквозной тезис всего последующего изложения. — Отсутствие осмысленного философского контекста — вот что делает невозможным для Поппера и позитивизма в целом — плодотворный спор с гегелевской диалектикой. Этот спор возможен только после устранения

“полосы отчуждения”. Но позитивизм сам по себе устранить эту полосу не в состоянии. Теперь — непосредственно о Поппере и “триаде”.

2. Карл Поппер понимает “триаду” (для него это тождественно диалектике) так:

“...Сначала — идея, теория, или движение. Это можно назвать “тезисом”. Такой тезис скорее всего повлечет за собой противоположение, ибо подобно большинству вещей в мире, не лишенный слабых мест, он будет иметь ограниченную ценность. Противоположная ему идея, или движение называется “антитезисом”, в силу своей направленности против первого — “тезиса”. Борьба между тезисом и антитезисом продолжается до тех пор, пока не будет найдено (?— В.Б.) решение, которое в определенном смысле (? — В.Б.) выходило бы за пределы тезиса и антитезиса, признавая при этом относительную ценность того и другого и пытаясь сохранить их достоинства и избежать их недостатков. Это решение, которое является третьим шагом, называется “синтезом”...”.

К сожалению, в этом разъяснении — за исключением слов “тезис”, “антитезис”, “синтез” — нет ничего общего с идеей, в особенности в гегелевском смысле. Перечислю хотя бы несколько моментов такого — “ничего общего”. Во-первых, тезис и антитезис триады (по идее Аристотеля или Гегеля) вовсе не возникают откуда-то извне теории, как чертики *ex machina*, и не сосуществуют как некие индикаторы “слабых мест” и изъянов друг друга. Это — моменты (переходы) *развития* одного понятия (соответственно — теории), но — *сие NB* — в ее *категориальном* — логическом — осмыслении. Скучнейший “пример” с “качеством — количеством — мерой” (в разделе категорий бытия) здесь — несмотря на его изъезженность — вполне представительен; во всех теориях: от Евклидовой геометрии до квантовой механики (каждый раз — в своем особом предметном содержании). Во-вторых, синтез вовсе не есть взаимная индульгенция “относительной ценности” (см. Поппер) тезиса и антитезиса, с сохранением их “достоинств” и очищением от их “недостатков”. Ни тезис, ни антитезис вообще *не* могут быть поняты через “достоинства” и “недостатки”. Это слова “из другой оперы”: из внешнего сопоставления отдельных теоретических утверждений, взятых поодиночке и по отношению к наличным “фактам”. Речь в триадном синтезе идет о другом. Синтез — это обнаружение высшего тождества тезиса и антитезиса в некоей новой теоретической структуре, предполагающей взаимопредположение, взаимополагание, взаимоотрицание и тезиса, и антитезиса. Причем такая теоретическая структура необходимо имеет форму нового понятия. Скажем, в материале современной физической теории: в понятии микрообъекта как синтезе *возможностей* быть частицей и волной; быть *определенным* как волна и частица... Или — в понятии “состояния” как синтеза возможностей быть определенным в понятиях пространственных и (что исключает первое определение) в понятиях *импульсных*. И т.д., и т.п. В-третьих. Это я подчеркиваю вновь и вновь; как ни отнестись к идее триады (принимая ее или отвергая), — смысл ее состоит в схематизме *внутреннего тождества* (=логического обоснования) *одной теории* — во всех метаморфозах ее движения и строения, но совсем не в какой-то *внешней* критике взятых “на пробу” (?) отдельных теоретических утверждений, вырванных из единого логического контекста. Вообще, как ни странно, в размышлениях и разъяснениях Поппера нет *ни слова* о *логическом развитии* теории, о логике ее внутреннего обоснования и вывода, хотя весь схематизм триады говорит *только* об этой логической ситуации. Наконец, в-четвертых, — хотя об этом я говорил все время (и далее еще скажу более развернуто) — в триаде речь идет не о научной теории как таковой (и об ее внешнем сопоставлении с “фактами”), но о научной теории в ее *философско-логическом*, в частности, — категориальном осмыслении. Исключительно об этом. Для Поппера триада относится именно к научной теории (в ее позитивном, если не позитивистском определении), а философская “теория” понимается лишь как частный случай теории *научной* (образца XIX века). Такая модальность триады совершенно исключает взаимопонимание Поппера и Гегеля или — Поппера и Аристотеля, совершенно исключает продуктивность критики гегелевских триадных построений (см. ниже). Эти построения, конечно, возможно (и на мой взгляд, — необходимо) критиковать, но только после того, как уточнен *предмет* разговора. До такого уточнения понятий любая критика диалектики непродуктивна.

Впрочем, и архитектоника собственно научной теории: в точках ее возникновения; в узлах доказательства; в замыканиях взаимопревращения — все это в схеме Поппера также начисто исчезает. К этим упрощениям попперовского понимания диалектики я сейчас перейду.

3. В контексте собственно научном Поппер сводит уже ослабленный вариант “триады” — к частному случаю “метода проб и ошибок”, предлагая сам этот метод (проб и ошибок) в качестве основ всеобъемлющего испытания научной теории.

Немного об этом отождествлении.

Напомню слова Поппера:

“Этот “метод” (проб и ошибок. — *В.Б.*) вкратце может быть описан следующим образом. Столкнувшись с определенной проблемой, ученый предлагает в порядке гипотезы (? — *В.Б.*) некоторое решение, теорию (? — *В.Б.*)... Теорию подвергают критике с самых разных сторон (? — *В.Б.*), чтобы выявить те ее моменты, которые могут оказаться уязвимыми (? — *В.Б.*). Проверка же теории достигается посредством как можно более строгого испытания (? — *В.Б.*) уязвимых мест (? — *В.Б.*). Это, конечно, вариант метода проб и ошибок. Теории выдвигаются в качестве гипотез и тщательно проверяются (? — *В.Б.*). Если результат проверки показывает, что она (? — *В.Б.*) ошибочна, то она элиминируется. Метод проб и ошибок есть, по существу, метод элиминации. Его успех зависит ... от трех условий...: предлагаются достаточно многочисленные и оригинальные теории, предложенные теории достаточно разнообразны и проверки строги” (? — *В.Б.*).

Теперь расшифрую поставленные (в скобках) знаки вопроса.

“Ученый предлагает в порядке гипотезы некоторое решение, теорию...” Очевидно, что коль скоро “тезис” и “антитезис” понимаются Поппером как *гипотезы*, следует поставить вопрос — что есть — *логически* — гипотеза? Как она относится к “телу” имеющейся теории, или к корпусу предшествующих догадок? Что означает “ученый предлагает”? Есть это “предложение” некий *вывод*, некое превращение предшествующих положений, или некое предположение “*ad hoc*”?

Далее. Через запятую стоят слова — “решение, теория...”. Какой смысл имеет здесь понятие *теории*? Есть ли это просто-напросто сумма неких предположений о действительности? В чем состоит логическая связка ее (теории) положений и понятий? Носит ли теория логическую форму понятия (мега-понятия), или — суждения, или — умозаключения? Или — системы умозаключений (замкнутую, открытую?). В чем состоит *сопряжение* внутреннего (внутри-логического) критерия истинности теории и ее внешнего критерия — соответствия некоей предметной ситуации? Известно, что вне этого сопряжения (кстати, — в чем его логический статус?) нельзя говорить об истинности теории, даже — об ее существовании. Но поскольку отношение “тезиса”, “антитезиса” и “синтеза” относится Поппером именно к теории как целому, то без ответа на эти исходные сомнения — критиковать или принимать идею диалектической триады бессмысленно.

Но продолжим наши уточняющие вопросы.

“Теорию подвергают критике с разных сторон...” Что означает такая “посторонняя” критика, критика вчуже? В какой мере критика теории может осуществляться извне, будет ли такая критика “со стороны” логическим развитием данной теории, развитием ее понятия? Что означает проверка “уязвимых мест” теории? Это — логически уязвимые “места”, то есть пробелы в логическом обосновании, выводе, доказательстве и т.д., или это — те “места” (?), в которых теория соприкасается с фактами действительности, но тогда как установлены эти всевластные факты? Эмпирическим видением действительной сути дела? Мысленной элиминацией чувственной видимости? Или... Но вопросы к тексту статьи Поппера возможно ставить бесконечно. Я привел лишь несколько из таких недоумений, пытаюсь применить к его тезисам строго “позитивистский” критерий точности понятий, корректности логических определений и т.д. Если взять утверждения Поппера на испытание логической строгости, то вся его критика Гегеля будет основана на расплывчатости и неопределенности, то есть на тех грехах, которые наш автор особенно строго — и поделом — осуждает.

Но будем далее вести критику попперовской критики более содержательно, отложим — пока что — в сторону — логический пуризм и вдумаемся в проблемы, которые — независимо от того, корректно ли их обсуждает Поппер — действительно значимы.

4. Здесь прежде всего существен такой момент. — Если вдуматься, все наши логические уточнения относились к одному тезису Поппера — к пониманию “метода проб и ошибок” как *внешнего и только внешнего* — *критерия истинности теорий*. По сути дела Поппер берет в основу своего основополагающего метода хорошо нам известный критерий практики, только в эклектическом, здравомысленном варианте: в форме “использования”, как ответ на вопрос — “возможно ли данную теорию применить к делу”. Для чего использовать? Это уже не столь важно. Ну, к примеру, применить математику для какого-то технического инженерного расчета. Но в таком пользовательном варианте полностью исчезает внутренняя самокритичность, рискованная логика Праксиса, столь существенная, кстати, в Марксовом понимании “предметной деятельности”. (Впрочем, и в Марксовой теории самокритичность критерия практики не доведена до действительно философского предела, а идея “самоустремленности” предметной деятельности оставлена на пол-пути. Но это уже иная тема ²⁰.)

И еще одно соображение в этой связи. Метод “проб и ошибок” разрывает испытание теории на отдельные дискретные моменты. Одна проба; вторая проба; третья проба... Так — в дурную бесконечность. Логическая связь между “пробами” оказывается принципиально элиминированной. Мысль должна двигаться прыжками, произвольными перескоками.

Чтобы уяснить действительные основы “философии Праксиса”, пойдем глубже. Рассмотрим, на мой взгляд — самое “уязвимое место” в попперовских сведениях, редукциях. Я имею в виду подразумеваемое тождество научной теории и философской энигмы. Ведь ясно, что если отождествить философию (и философскую логику) с научной теорией Нового времени, то возможно — со всеми внесенными выше уточнениями — утверждать, что научная теория (“то есть — философия”?) проверяет себя тем, что опыт (?) ее подтверждает или отрицает. Временно отвлечемся от того, что представляет этот опыт, какое представление об истине он может подтверждать или опровергать...

5. Но все же: можно ли и на каком основании можно отождествлять логику философской мысли и структуру научной теории? (Вряд ли надо доказывать, что “диалектика и триада”, о которых рассуждает в своей статье Карл Поппер, относятся именно к философской сфере.)

С самого начала возникают решающие сомнения.

Во-первых, философская мысль — всегда, в любой культуре, в каждой исторической эпохе — стремится говорить о вечном, бесконечном, изначальном смысле бытия, исходном начале логики. Ясно, что проверка — методом проб и ошибок — бесконечного и изначального всеобщего смысла вещей абсолютно невозможна. Пробы и ошибки — это нечто конечное, наличное. Экстраполяция конечного, частного, даже “общего” — на бесконечное, на всеобщее является запрещенным ходом индукции. Мы можем, в крайнем случае, высказать некое *предположение*, о чем говорят Аристотель или Платон. — Философия — всегда работает в той сфере, где научная проверка — непосредственно невозможна.

Исходное начало мысли не может быть проверено и движется в сфере предположений. Иногда это начало более, иногда — менее достоверно, возможно, хотя точная мера достоверности — недостоверности оказывается недостижимой.

Во-вторых, утверждение, что философия есть особенный случай метода проб и ошибок, предполагает тождество философии и научной теории еще в одном смысле. В том смысле, что в итоге опытного “испытания” можно (и нужно) уничтожить исходное *сомнение*. Что оно — в философии — преодолимо...

Но философия любой эпохи всегда есть культура сомнения. — Есть ли это платоновско-аристотелевское различие между нусом и эпистемой, связанное с теми исходными предположениями, что лежат в основе теоретического мышления... Есть ли это характерное для средневековой теологии стремление (насущность) обосновать, — то есть на мгновение перевести в статус возможности — само бытие Бога... Ясно, что опытной проверкой — методом проб и ошибок — теологию не обосновать. Здесь, правда, возможен собственно мистический Опыт. Но тогда нельзя говорить о философском разуме, разуме сомнения.

Наконец, философия Нового времени с идеей Спинозовской *causa sui*, или Лейбницанской “монады”, или “фундаментального сомнения” Декарта, заложенного в основу Спинозовской — “причины самое себя”, как изначального самообоснования идеи *причины*, столь существенной для научной теории Нового времени. В философии никогда не существует, “с одной стороны” — теории, и проверяющего ее опыта — с другой. В философии само бытие сомнительно (возможностно).

Это действительно для Платона и Аристотеля; для Канта и Гегеля; для современной философии — XX века — с особой силой. Силой, понимаемой самими физиками и математиками, масштаба Бора, или Гейзенберга, Кантора или — Колмогорова.

Таким образом, исходное утверждение Поппера о том, что наиболее широким методом испытания истинности теорий является метод проб и ошибок, это утверждение — уже по определению — не может быть отнесено к философии вообще, к диалектике — в частности.

В-третьих. Философское “утверждение” — это *не* констатация факта, но целостная система понятий, это бесконечное движение мысли, замкнутое на его начало (то есть феномен самообоснования). Это — нечто континуальное. Между тем, дискретной пробе подвергается лишь дискретное утверждение: утверждение существования, или несуществования некоего наличного бытия: “это — есть” или — “этого — нет!”. Однако такая дискретная проба дискретной констатации выдается Поппером за проверку движения мысли, ее развития и самозамыкания, за проверку того, действительно ли, и в какой мере логично — мысль развивает исходное понятие. Но — см. выше — практика (в любом ее понимании) не способна испытать “на прочность” такое, внутренне замкнутое, движение мысли. Здесь — проверка — как ни парадоксально это звучит — должна испытать само это развитие, то есть саму способность философской мысли обосновать свое начало, обеспечить — в целостности “дедукции” — свое самозамыкание, и — главное — определить возможность встречи философских систем, их диалога и взаимообосновывания (см. первый очерк).

Вспомним теперь исходный рецепт Поппера: если признать, что развитие человеческого мышления в бесконечном целом (то есть — в философском целом) и ... структура позитивной научной теории тождественны и если подменить само научное мышление (процесс) — научным утверждением (результатом), тогда возможно повергнуть диалектику — испытанием методом проб и ошибок, тогда возможно принять самое диалектику за некий ослабленный (“не метафизический”) вариант метода проб и ошибок.

Будем это иметь в виду и пойдем дальше.

6. Вернемся — в свете собственно философской логики — к гегелевской триаде, точнее — к невозможности истолковать ее в духе Поппера.

Я уже говорил, что триада Гегеля — тезис, антитезис и синтез — относится отнюдь не к любым фактическим утверждениям наличного бытия; триада “работает” лишь после того, как мы за утверждением наличного бытия обнаруживаем определенный *категориальный* строй. Синтез — это строгая форма логически содержательного движения, причем, само содержание (и — форма) синтеза различны в разных “этажах” гегелевской логики. Уточним этот момент. Одно дело — триада в сфере *бытия* — в сфере “перехода” (!) от одного понятия бытия — к иному (скажем, переход “качество — количество — мера”). Другое дело — триада в сфере *сущности* явлений и — *рефлексии* (как формы такого синтеза) соответственно. И, наконец, третье, — движение непосредственно в сфере *понятия*. Причем эта высшая форма синтеза пронизывает *все* строение гегелевской логики в целом. Это синтез уже не по схеме “перехода” или “рефлексии”, но в схематизме развития.

Заметим еще, что каждое предметное понятие (физики, истории или биологии) может быть понято в схематизме “триады” лишь тогда, когда оно соотносено (отождествлено) с какой-то логической категорией.

Точнее — вернемся к гегелевскому схематизму “триады”.

“Триадность” в сфере бытия (количество, качество, мера) не нейтральна к триадному содержанию, но говорит о том, что любое качество остается самим собой в пределах определенного диапазона (меры) количественных изменений, приводящих — в конечном счете — к преобразованию этого качества, к новой *мере* бытия, предметности (сие — NB).

(Я сознательно привел учебнейший и банальнейший пример. Вот *так* — по Гегелю — работает триада в самом простом случае...)

Категории “количество”, “качество”, “мера” ставят “под категориальное ударение” строго определенные математические, физические, химические понятия. По Гегелю — мысль — в сфере бытия — всегда строится таким образом, что каждый ученый стремится понять данное наличное утверждение (атом; химическая реакция; генный код) как некую *категорию* — относящуюся к качественной-количественной-мерной определенности вещей — предметов логического определения. Ученый проводит свое предметное понятие сквозь иголье ушко категориального строя. И тем самым его развивает, углубляет собственно предметно. И только в таком всеобщем категориальном преобразовании действует — в сфере неличного бытия — идея триады. (Неудобно говорить о такой элементарщине, но — к сожалению — приходится. Впрочем, сама эта элементарщина, если включить ее в целостный контекст Гегелевой “Логики”, не так уж элементарна. Ее элементарность логически осмыслена.)

В наших учебниках обычно ограничиваются этим “примером” — бытийной характеристикой триады, но при таком ограничении и пример этот — бессмыслен.

Дело в том, что в сфере сущности, то есть в ответе на вопрос, что в *сущности* происходит с вещами (а не просто во внешней их видимости), вовсе не действует закон триады как закон “*перехода*”, который я сейчас проанализировал. Триада в сфере *сущности* — невероятно сложная и тонкая проблема. Это — проблема *рефлексии*. Снова — простейший “пример”. Возможность и действительность! Возможность не предшествует действительности, но является одной из рефлектирующих сторон самой действительности, взятой в самом широком смысле. Здесь уже не работает “триада — переход”, здесь “правит бал” — “триада — рефлексия”...

Наконец, *развитие*. — Это форма триадного движения в целом, категориального строя любой логики как некой системы.

Для Поппера даже этой диалектической азбуки как будто бы не существует вообще. Нет, я не прав, все же — существует. На первой странице своей статьи он говорит мимоходом: “Правда, у Гегеля какое-то странное значение имеет ссылка на категории, но от этого мы сейчас отвлечемся”. Но как можно говорить о триаде: тезисе, антитезисе и синтезе, отвлекаясь от той действительной сферы, в которой она работает в гегелевской логике? В диалектике вообще!

Конечно, эту элементарную схему триады (скажем, в ее гегелевском построении) можно и следует критиковать. В своих работах я не раз критиковал, в частности, сведение “логического строя” — к строю “категориальному”. В таком “сведении” и *субъект* логики и “логический субъект” (предмет мышления) исчезают в системе *предикатов*, “*атрибутов*”. Но, в любом случае, спорить с оппонентом возможно (и корректно) лишь входя в действительный ход его рассуждений.

Но главное в этом триадном ходе рассуждений — идея *внутреннего* развития теоретической мысли; философской мысли — по преимуществу. Главное — идея *внутреннего критерия* логической истинности (ср. Эйнштейн) в его сложном единстве с “внешним критерием”, с логикой отношения: “понятие — предмет понимания”. Вот здесь могла бы начаться особенно плодотворная критика гегелевской “триады”. К сожалению, эта возможность Поппером оставлена в стороне.

Теперь — in media res.

7. Принимая упрощенный вариант “триады”, то есть сводя его к частному случаю метода проб и ошибок и отождествляя триаду как форму развития *философской* логики с частной критикой собственно

научных теорий, Поппер обрушивает весь свой критический арсенал на действительное средоточие диалектики — идею диалектического противоречия.

“Самые серьезные недоразумения и путаница возникают — как утверждает Поппер — из-за расплывчатости, с которой диалектики говорят о противоречиях...” Хорошо, дескать, что диалектики стремятся обнаружить противоречия в недрах теории, но плохо то, что не жаждут ликвидировать эти противоречия, очистить от них теорию. Наоборот, диалектики веруют, что противоречия должны быть углублены, что они неустрашимая насущная суть действенного научного понятия. Это уже ни в какие двери не лезет. Любые покушения на закон тождества, на закон исключения противоречий, на закон исключенного третьего — губительны и безобразны, потому что... Далее следует коронное открытие позитивистских критиков диалектики:

“В случае признания двух противоречащих друг другу утверждений, придется признать какое угодно утверждение... Из пары взаимопротиворечивых утверждений можно с полным правом вывести все, что угодно”...

Итак, для Поппера — противоречие — это то, что надо искоренить из теории. Для Гегеля — противоречия — это неустраняемая суть понятия, определение логической его структуры. Казалось бы, никакое поле взаимопонимания между Гегелем и Поппером невозможно. Но все горе в том, что они говорят о противоречии в совершенно разных смыслах. У Гегеля (в диалектике в целом) речь идет вовсе не о “любом противоречии”; в таком усредненном, всеядном виде формальные законы тождества, исключенного третьего, противоречия абсолютно всеильны. (Всеильны — после процедуры такого усреднения.)

Нет спора: утверждения наличного факта: “да, это — стакан” или “нет, это — *не* стакан”, никак нельзя отождествлять; взятые в одно время и в одном отношении, они безоговорочно исключают друг друга. Утверждение “тело теперь находится здесь” и утверждение — “тело теперь не находится здесь” — несовместимы до тех пор, пока мы не возьмем под лупу логического анализа само понятие — здесь или — теперь. Но у Гегеля речь идет о противоречии только в последнем смысле. В уникальном, исключительном смысле.

Попытаемся уточнить — в каком именно.

Во-первых. Это — исходное для “любого” понятия — тождество (и противопоставление) — *мысли и бытия*. Мысль должна истинно определять бытие, но определять его как *не* тождественное мысли. Иначе это — *не* мысль. (Но — скажем, — ощущение, или восприятие, или...) Мысль должна быть тождественна бытию, но должна быть ему также контрадикторна и контрарна, противопоставлена — как некое *инобытие*. Причем для мышления Нового времени, для “познающего разума” особенность всей ситуации в том, что тождество мысли и бытия и вместе с тем невозможность их отождествить (тогда это не мысль, если она не мысль о чем-то, *не* тождественном мысли в самом глубинном, онтологическом смысле), — это тождество осуществляется через некий медиатор “сущности”; в *сущности*, бытие есть понятие, в сущности бытие есть мысль. То есть в философской логике Нового времени (античность или средние века — это особь статья) тождество противоположностей реализуется в понятии не сразу, не напрямую, но в сложном движении мысли. Вне “медиатора” сущности, вне “среднего схематизма” гегелевской логики, вне категорий *рефлексии* бытие никоим образом не может быть тождественно понятию (здесь сходятся Кант и Гегель, об их расхождении я сейчас говорить не буду). Причем, чем более формально-логически точно определяется бытие, предметность, тем более с большей логической силой и парадоксальностью обнаруживается в понятии диалектико-логическое противоречие (об этом я еще скажу).

Во-вторых. Тождество противоположностей определяется Гегелем (и в любом варианте диалектики) в точке *самозамыкания* логической дедукции, то есть это есть обоснованное движением мысли диалектическое тождество *начала* логики и ее “окончания”, *завершения*. Это тождество предстает в целостной системе понятий, объединенных единой идеей. Для Гегеля — начало — чистая предметность. “Конец” — чистый Метод, чистая Идея. Соответственно, в научной структуре это тождество определимо только в целостной теории, своеобразном “мега-понятии” (из многих триадных

переходов формируемом). Или, если определять в обобщенном (для Нового времени) кантовско-гегелевском варианте содержательной логики: в начале логического движения мысль и бытие наиболее жестко противопоставлены; в завершении логического пути они целиком отождествлены. Но логика *в целом* (и любая развитая теория) есть *тождество* противопоставления и — абсолютного тождества (в идее) мысли и бытия. Некое тождество противоположностей “во второй производной”,

Здесь возникают как бы два полюса в содержательной логике Нового времени. — Скажем, картезианский и Спинозистский; кантовский и гегелевский. Спиноза, Гегель — мысль — лишь тогда мысль, когда она через идею сущности все переводит в понятие — (“я понял предмет в его сущности”). Декарт, Кант — мысль — тогда мысль, когда она каждый раз вновь и вновь, все более глубоко формулирует понятие о предмете, *не тождественном мысли*, т.е. подлежащем пониманию. — Это — “протяженная субстанция, которая никак не может быть отождествлена с мыслью” (Картезий). Это — “идея разума” у Канта. “Идея разума” предполагает собственно логическое (!) обоснование *вне-логичности* бытия (коль скоро оно понято в его сути).

Так строится теория (в мышлении Нового времени) — теория ли это атома или излучения света — каждая физическая или химическая теория. Рассмотрим эту странную двуполусность нововременной логики в связи со схематизмом мысленного эксперимента, крайне существенного для критики всеобщности попперовского “метода проб и ошибок”. В новое время обнаруживается, что роль решающего испытания теорий играет движение реального эксперимента — в направлении эксперимента мысленного, способного — в логическом доведении (невозможном в реальности) полностью изолировать предмет в его самобытии, с устранением всех внешних воздействий, ускорений, чувственных претензий и т.д. Предмет наконец-то познается в его сути — как он есть “в себе”. Но в таком бытии предмета “в себе”, независимо от наших воздействий, раскрывается его странное тождество с ... мысленным, чисто логическим определением, или, как сказал бы Гегель, — с идеей предмета. Предмет, как он есть “в себе” есть только в мысли, предполагающей ... его абсолютное вне-логическое, вне-мыслительное бытие. Ср. Идею в “Логике” Гегеля и — “Идеи разума” в кантовской “Критике чистого разума”. В явлениях нет и не может быть ни “идеально твердого тела”, ни чистой “инерции”, ни “абсолютной пустоты”. Вообще — в наличном бытии невозможно достичь абсолютной характеристики какого-то предмета как *предмета* мысли. Чем более предмет понимается как внеположный мысли, тем более он есть... мысленный идеализованный предмет. Чем более предмет идеализован, тем абсолютнее в нем ... пред-положено вне-логическое, вне-понятийное бытие. Вот действительный парадокс научных теорий Нового времени — в свете философского “наукоучения”.

Диалектическое неустранимое противоречие возможно только в *категориальном* контексте. Так, внутреннее тождество формы — содержания, количества — качества, сущности — существования, возможности — действительности... есть именно “дополнительность” противоположных определений, и избавиться от нее — это то же самое, что избавиться от ... апорий движения (Зенон), антитез бытия — ничто (Аквинат), или антиномий разума (Кант).

Причем в каждой логической культуре это тождество противоположностей (да и в целом система категорий) “перенормируется” и переосмысливается. Так — ограничусь одним примером — логика взаимопредположения и взаимоотрицания “содержания-формы” имеет совершенно иной смысл в античности (в идее “внутренней формы”) и в Новое время (в идее — сущностно-содержательного анализа). Причем повторю еще раз: в позитивной физической теории *понять* движение и бытие микрочастицы означает вчертить ее в “сетку категориальных модальностей” — формы и содержания, возможности — действительности; в биологической теории понять суть генетической наследственности также означает — но в ином предметном плане — “вписать” генную структуру в подвижную матрицу категориальный связей.

Нельзя мыслить в “чистых” категориях; нельзя мыслить в “чистых” предметных понятиях; возможно мыслить только в их сращении... И тогда — и только тогда — возникает проблема “диалектического противоречия”.

Так — в схематизме диалектики, и только в *таком* общедиалектическом контексте — возможно говорить о “триаде”, возможно ее оспаривать.

Вне этого контекста — триада — бессмысленное словосочетание. Кстати, внимательный читатель, наверно, заметил, что я уже начал серьезный спор с Гегелем, — но только с учетом нормального диалектического контекста, в формах философской речи.

Для менее внимательных читателей разъясню: это — необходимость “диады”: категорий и предметного понятия; это — различие категориального строя различных логических культур; это — несводимость логического противоречия — к противоречию “атрибутов”, с исключением “логического субъекта”. Но теперь речь о другом. О попперовской критике диалектики *вне* ее реального логического контекста.

Итак, сейчас были вкратце намечены те реальные логические ситуации, в которых возможно говорить о “диалектических противоречиях”.

Вне такого контекста формально-логический запрет противоречия полностью всемогущ и не может быть нарушен. Следовательно, отнюдь не “любое противоречие” разрешается диалектикой; из тех противоречий, о которых речь шла выше, вовсе не следует “любой вывод”, но следует строго логическое развитие мысли.

8. Только теперь, — если учесть реальный диалектико-логический контекст, возможно понять рациональные основания попперовской критики диалектики Гегеля.

Но все эти основания связаны с тем, что Гегель во многом “подставляется” под критику Поппера. Или, иными словами, — в гегелевской диалектике (в целом — в философии Нового времени) есть много позиций, дающих Попперу — и вообще позитивистам — повод упрекать Гегеля за “непоследовательный” позитивизм.

Однако в нововременной логике это в действительности отнюдь не “непоследовательность”, но *насуущный пафос наукоучения*, “*познающего разума*”, пафос, конгениальный мышлению XVII — XIX веков.

Разъясню этот тезис.

Во-первых, логика Гегеля, выявляя *один* из полюсов нововременной мысли и оставляя в стороне — второй полюс — картезианско-кантовский, настаивает — в конечном счете — на абсолютном тождестве мысли и бытия, но тем самым лишает смысла одно из оснований собственно диалектического противоречия, а именно — логическую внеположность понятия и бытия, идеи и ее предмета. Если же это основание “диалектического противоречия” будет устранено, то формальный запрет на “противоречие” должен быть признан, должен диктовать свою волю и *вне* формальной логики и в сфере логики содержательной. И — в схематизме триады.

Во-вторых, коль скоро в логике Нового времени “медиатором” между бытием и понятием (понять бытие — означает понять его “по сути...”.) выступает сущность, постольку сведение всех форм разумения — к разуму познающему и, далее, сведение разума познающего к *научно-теоретической* мысли и, наконец, сведение философии к задачам обосновать всеобщность *науки*, к наукоучению, оказывается необходимым и всеобщим.

Но если это так, то, *в-третьих*, вырастает некая цепочка редукции категориальных связей к линейной связи: *причина — действие*.

Сущность всегда остается в нововременной науке “книгой за семью замками”; мы знаем сущность вещей только по их *действию* на другие предметы, только в проекции связей сущностных, рефлексивных — сущности — содержания — возможности и т.д. — в линейную связь причина -> действие. В логическом плане связь “причина — действие” в свою очередь проецируется в формальную связь “причина — следствие”, и в итоге целостная содержательная логика может только “работать” — в недрах научной теории — в статусе логики формальной, в линейном временном векторе (ведь в отличие от причины — действия рефлексия сущности — явления или содержания — формы *не* может быть выстроена линейно, всегда должна быть понята как связь *одновременная*, точнее — *всевременная*...). Но

если так, то всеисилие формальной дедукции должно быть распространено и на тонкие нити дедукции содержательной, или, иначе говоря — Поппер имеет логическое право критиковать диалектику Гегеля. В чем-то Гегель и Поппер говорят на одном языке.

Тут же начинает справлять свой праздник и попперовская “дискретность”, поскольку “причина” и “действие” пространственно и во времени рассредоточены и могут быть определены только в дискретной форме, только отдельными блоками. Но коль скоро так, то вступает в силу всеобщность попперовского метода “проб и ошибок”...

Так что же, — Поппер все-таки прав?

Но здесь следует учесть три момента, позволяющих мне по-прежнему утверждать некорректность попперовской критики в адрес диалектики (гегелевской — в первую голову:

Первый момент.

Гегелевская логика и вообще философская логика Нового времени отождествляет мысль и бытие, или — в ином плане — целостную категориальную систему и причинно-следственную дедукцию — *только в конечном счете*.

И это — крайне существенно.

Единственный смысл — философской логики — в самом *процессе* такого сведения, в его тончайших логических “эпохэ” (три формулы логического движения в “Логике” Гегеля) — и... в невозможности его конечного осуществления в “дополнительность” картезианско-кантовского полюса. Если же эта логика взята сразу по “конечному результату”, то она перестает быть логикой и оказывается... позитивистской идеологией. Наука, потеряв свое философское обоснование, кончает самоубийством.

Второй момент.

В плане Праксиса и гегелевская диалектика и кантовское учение об антиномиях научной мысли есть — философски осмысленная стратегия *мысленного эксперимента* — в его внутреннем (диалектическом) тождестве с экспериментом реальным, так сказать, “бытийственным”. Противоречие, заложенное в этой стратегии, и есть основание работы практического разума, — в его “применении к разуму теоретическому”. Вне таких противоречий, вне противоречивой логики *эксперимента* бессмыслен любой опыт и прежде всего — пресловутый “метод проб и ошибок”. Каждая “проба” теории не сможет быть — в таком случае, отличима от феноменологических показаний “органов чувств”. *Третий момент.*

Наука (теоретико-аксиоматическое ее построение) сохраняет статус науки, только если она способна к *обратному* движению логической мысли, — т.е. если она способна включить в связь “причина — действие” (и в связь “причина — следствие”) все остальные узлы категориальных связей. Если такого обратного логического движения — от логики вывода — к логике определения — не происходит, тогда предметная наука — физика, биология или — даже математика — теряет свой вне-логический предмет и сводится к бессодержательной формальной логике. Но и сама формальная логика тогда теряет свой логический (выводной, доказательный) смысл и, в свою очередь, сводится к произвольному набору “правил”, в том числе — к набору правил метода “проб и ошибок”.

Поскольку Поппер все эти моменты опускает, его критика диалектики Гегеля повисает в пустоте, идет мимо адреса. Тем более — в XX веке, когда изменяется весь категориальный строй мысли, и поэтому уже никак нельзя проходить мимо его философских *начал*, мимо его содержательных определений.

Однако надо признать, что Поппер формулирует, правда в какой-то скорее бытовой форме — действительно наиболее серьезный упрек в адрес Гегеля, точнее — не упрек, но историко-логическое противопоставление. Поппер утверждает, что Гегель (и вообще классическая диалектика) *сводит борьбу, или битву людей, умов — к битве идей*. Здесь Поппер целит в самую суть дела.

Но об этом я специально скажу в заключение моих заметок. Пока уточним еще раз наше отношение к формально-логическому запрету логического противоречия. Давно пора поставить все точки над “i”. Статья Поппера дает к такому уточнению хороший повод.

9. Предполагаю, что запрет на логическое противоречие действителен и безусловен во всех случаях, не перечисленных в предыдущем разделе.

Закон этот ненарушим тогда, когда речь *не* идет об исходном начале целостного (всеобщего) логического движения данной культуры; когда речь *не* идет о критике тождества “мысли и бытия”; когда речь *не* идет о категориях тождества начала и “завершения” теории (в момент их замыкания); когда речь *не* идет о категориальном строе мысли. А речь *не* идет о вышеназванном действительно почти (!) “в любом случае”. Но существенно подчеркнуть и другое.

Именно для того, чтобы продуктивно сформулировать, и развить, и воспроизвести логическое противоречие (...когда оно необходимо), следует это противоречие определить в строгой формально-логической форме, то есть определить его именно и только в той форме, в какой противоречие запрещено формальной логикой!

Здесь нельзя удовлетвориться комфортабельной эклектикой и расплывчатостью. Здесь требуется полная логическая ясность.

Содержательно это означает, что в самом начале логического движения “закон тождества” должен быть понят в “связке” со столь же всеобщим “законом достаточного основания”. Если вдуматься, два эти формально-логических закона и предполагают и... взаимоисключают друг друга. Закон тождества предполагает, что выводимое из “начала” утверждение, суждение, понятие должно быть — для корректного обоснования — тождественно этому началу, также самотождественному ($A = A$; $A = B$). Закон достаточного основания предполагает, что логическое начало *не* тождественно самому себе и выводимому из него следствию. Иначе вывод невозможен. Только вводимое в самое начало обоснования логическое противоречие (двух формальных законов) обеспечивает... строгую формальную обоснованность вывода. Иначе будет не вывод, и не обоснование, но — логический круг.

Вот насколько существенно диалектическое противоречие (диалектика в целом) для самой формальной логики. Причем это странное противоречие должно и может быть обнаружено не только в самом начале логического движения, но и в каждом его моменте. Существует некое правило переноса *начального противоречия между законом достаточного основания и законом тождества* в каждый атом обоснования.

В каждом нашем утверждении — “отсюда следует...” обнаруживается, что нечто действительно “*следует...*” лишь в том случае, если предшествующее наше утверждение тождественно предыдущему и вместе с тем является его основанием (т.е. *не* тождественно).

10. Теперь, приняв бой на твердой формально-логической почве, перейду к тем заключительным соображениям, которые очерчивают реальное поле плодотворной полемики между позициями Поппера и — традицией диалектики.

Это сопряжение и противопоставление “борьбы идей” и — “борьбы (битвы) умов, людей”.

Когда Поппер утверждает, что в “диалектике” “борьба людей” вытесняется и аннигилируется “борьбой идей”, что в логике Гегеля исчезает реальный субъект мысли, или, говоря попросту — исчезает живой мыслящий человек (и соответственно — индивидуальный ум) в его общении с иным, столь же неповторимым индивидом, то такое обвинение попадает в самую точку. Но, с другой стороны, “борьба людей”, не понятая как общение и взаимообоснование *умов* и — далее — *идей* (в самом глубинном смысле слова), легко вырождается в чисто эмпирическое соревнование “проб и ошибок” (см. все предыдущее). Но в XX веке, когда предметом логического внимания становится исходное *начало* мысли и — взаимообщение этих начал, в XX веке логическое движение должно быть понято как одновременное и в том же отношении осмысленное “соотнесение” (далее это требуется уточнить)

Умов, всеобщее-индивидуальных разумов и — тем самым — *Идей*. Это и есть поле взаимопонимания внешнего и внутреннего критериев теоретической истинности. Это — поле взаимопонимания и продуктивного спора научного и собственного философского средоточия мысли.

В свете изначального сопряжения (диалога) Умов особое значение имеют собственные идеи Карла Поппера, далеко выходящие за рамки анализируемой статьи. Это — и тончайшая “критика историцизма”, и идеи “третьего мира”, и стратегия логической “фальсификации”, и многое другое, конечно, никак не подвластное “методу проб и ошибок”. В этих прозрениях Поппер действительно философ.

В своих заметках по поводу статьи Поппера я оставил в стороне попперовскую критику Маркса ²¹. Эта критика представляется мне малоинтересной, поверхностной, идущей мимо цели (то есть — мимо произведений) и, главное — идеологической.

А идеологией — *за* и *против* Маркса — мы сыты по горло.

* * *

Нечто вроде заключения. Задача свести воедино две формы моего размышления о смысле философии — опыт определения и опыт критики — предстоит читателю. Предполагаю, что труд такого сопряжения будет собственной читательской формой возвращения к исходному вопрошанию каждого философа.

⁵Первоначальным поводом этого текста была беседа с первокурсниками философского факультета РГГУ. Неожиданно я остро осознал: вопрос “Что есть философия?” вновь возникает в моем уме как бы впервые, жизненно, с громоздким “несмотря на все”, что уже передумал и написал.

⁶Скажу еще резче: предполагаю, что определение философии Платоном, Аристотелем, Проклом, Августином, Николаем Кузанским, Декартом, Спинозой, Кантом, Гегелем, Хайдеггером...также будет логически общаться с нашим пониманием, пусть и будет изложено на ином языке.

⁷Именно — помыслить бытие (не познать, но из-мыслить — см. кантовскую “Критику чистого разума”). В своем особенном философском повороте — в повороте на начало бытия в античном или в средневековом, или в нововременном его предположении — именно эту проблему формулирует Платон в вопросительности и взаимодополнительности бытия многого и единого; Аристотель — в идеях формы и формы форм, как бытия до бытия “вторых сущностей”; Прокл — в идее первоначала; Аквинат — в своей “Сумме”; Николай Кузанский — в “Ученом незнании”; Декарт — в “Рассуждении о методе”; Кант — в “Критике...”; Гегель — в “Логике ...”, пусть читатель продолжит сам, но пусть учтет, что разное понимание самого смысла бытия иначе ставит и вопрос об его начале и о начале мысли “об” этом до-начальном бытии...

⁸Ср. античную философию, платоновского “Парменида”

⁹См. “Метафизику” и “Вторую Аналитику” Аристотеля, “Об ученом незнании” Николая Кузанского, все работы Декарта, “Критики” Канта, “Бытие и время” Хайдеггера; далее — по вашему выбору.

[10](#)Правда, обычно философия придает своей онто-логике предположений статус догматических утверждений, но это уже иная проблема — проблема почти неизбежного “бегства от чуда” онтологичности возможного бытия.

[11](#)Здесь я пытаюсь осмыслить не весь спектр сопряжения “философия — религия”, но только осмыслить сопряжение философского и религиозного понимания бытия, бытийной установки.

[12](#)В “возможности-бытии” Николая Кузанского нет (хотя постоянно маячит на горизонте) той сущности бытия, что реально и возможно только для “малого” особенного индивида, для личного ума.

[13](#)Скажу еще раз — эти сверхсжатые экскурсы в историю философии, — даже не экскурсии, а философские формулы-энигмы (загадки), конечно, не должны что-либо доказывать или иллюстрировать; они необходимы автору как предмет размышления о том, “что есть философия?” и, надеюсь, — внимательному читателю — как исходная установка на философское размышление.

[14](#)Но все же: только в XX веке онтология возможностного (бесконечно возможного) бытия значима в собственном смысле и может быть осмыслена философски — в философии культуры. В итоге — спиральное взаимопредположение индивидуального ума и всеобщего разума достигает предельного напряжения (в идее произведения как идеи философской) и тогда грань “философия-религия” становится специальным и осознанным предметом разумения.

[15](#)Об этом пограничье — детальнее — “От наукоучения — к логике культуры”.

[16](#)Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. Однако для Голосовкера нет превращения разума — в воображение (искусство) и воображения — в разум. В “Логике мифа” абсолютный разум и абсолютное воображение просто тождественны. Но это действительно — логика мифа.

[17](#)В XX веке сама “вертикаль” понимается как одновременное общение в двух взаимоперекрестных измерениях: общение раз-личных личностей различных исторических культур и — общение различных, по идее — бесконечно-возможных — форм разумения.

[18](#)Предполагаю, что XX век углубляет эту перипетию. Философские книги сознательно жертвуют своим статусом произведения во имя понимания извечного бытия “как если бы ...” оно было произведением, формировалось в зазоре многих — авторско-читательских, вопрошающе-отвещающе-вопрошающих Разумов.

[19](#)Обращение “разум-воображение” неповторимо в каждой культуре и поэтому формально “необобщаемо”. Так, в античности обращение всеобщего воображения во всеобщий разум осуществляется в двойце идей (эйдос-акме) и произведений (трагедия — философский диалог). В средние века схоластико-мистическое обращение кристаллизуется в “бытии-в(о)круже-храма”, в шедеврах Мастера. В Новое время философия живет в обращении идеи — как образа и как понятия, в котором рождается и неисчерпаемое нечто мысленных экспериментов Галилея и Гамлетов некто романного времени.

[20](#)См. В.С.Библер. Самостоянье человека. Предметная деятельность в концепции Маркса и самодетерминация индивида. Кемерово, 1993.

[21](#)Впрочем, в стороне оставлены также попперовские историко-философские экскурсы. Мне кажется, что и понимание рационализма, и анализ идей Канта, и обоснование эмпиризма — очень неточно и сомнительно. Но это действительно — специальный вопрос.

БЫТЬ ФИЛОСОФОМ

Быть философом; быть философом в XX веке; быть философом в нашей стране — в России... — это жизнь действительно странная, необычная, трагическая в каком-то смысле, почти подозрительная, и — почти смешная. Хотелось бы об этом сегодня подумать.

Быть философом странно и трагично во многих отношениях. Сейчас скажу об одном из них, которое в последнее время особенно остро мною переживается. Философия, по сути своей, характерна тем, что каждый философ как бы заново открывает бесконечно возможное бытие мира, возвращает его к началу, берет на себя ответственность за это начало... — создает свою концепцию мира — свою логику, свою онтологию ... — и оказывается невероятно одиноким... Совершенно один во вселенной, созданной впервые. Все, что “выработало человечество” — если вспомнить привычные слова, все, осуществленное людьми и человеческой мыслью до него, он — философ — должен вернуть к *началу* и заново, по-своему все переосмыслить.

Эта ситуация — возвращение к началу, мышление в самых исходных его определениях, даже где-то в зазоре (в ничто...) между началом мысли и началом бытия — воспринимается и формирует образ философа, удивительный в двух модальностях, в двух определениях.

С одной стороны, быть философом — это нечто идеально *надменное*. Философ — человек, существо, заново создающее мир, определяющее или, хотя бы, предполагающее всеобщность своего индивидуального мышления. Поразительная надменность, просто наглость! Где-то, если чуточку перейти грань, то это нечто, переходящее в шизофрению, в манию величия. Поэтому для философа исключительно важно сохранять глубокую иронию по отношению к самому себе и своему делу. ...И своему миру. И, вместе с тем, *не* отказываться от ощущения, что он действительно актуализирует какую-то, никем другим не актуализированную возможность всеобщего вечного бытия. Платон ли это, Аристотель ли это, Хайдеггер ли это — каждый создает свою философию — одну на все времена — и начинает свой неповторимый мир. В философии говорить о прогрессе — выше, ниже, опираясь на нижестоящих — дело невозможное! Каждая философская система — дело абсолютно уникальное, единственное и всеобщее. Философия, как бы, демиургична — по своей сути, а Демиург всегда надменен и одинок.

Но с этим связана и вторая модальность, второе определение образа философа. Причем, не только в уме обывателя, но и в уме каждого мыслящего человека. Это — какая-то дикая уязвимость, невероятная незащищенность, неуверенность, сомнение... Философ творит мир “из ничего”, на кончике пера, в пределах воображения. Помните, у Валери: “Бог создал мир из ничего, а материал все время чувствуется”. И эту свою близость к *Ничто* всегда чувствует настоящий философ. Он всегда чувствует близость этого Ничто, близость *пустоты*. Он, в этом плане, страшно незащищен — и своим одиночеством, и своей жаждой вступать в общение с другими людьми. Его бытия, его мысли почти что нет — вот-вот... и начнется абсолютное небытие, вот-вот... и начнется бытие впервые... Нет существа более незащищенного и уязвимого, чем философ!

“Своя всеобщность” — для настоящего философа — всегда — только предположительна, фундаментально сомнительна.

Причем, я думаю, что каждая эпоха несет свой характер, свой неповторимый отпечаток этого особого духа философии, Я об этом сегодня говорю потому, что мы все — философы по специальности

(историки философии, преподаватели философии) — как-то забыли, что философское мышление — вещь необычайно сложная, мучительно трудная, страшно рискованная, стоящая действительно на какой-то последней грани (если нет какой-то внутренней иронии по отношению к самому себе) полной беззащитности, и полной надменности, и — усмешки в свой адрес. Без отстранения от самого себя, вне постоянного *als ob* (“как если бы”) быть философом невозможно! Но, вместе с тем, быть философом — необходимо, причем, необходимо — не только философу по специальности, но — каждому человеку, в наше время, в нашей стране, может быть, более, чем когда-либо!

Но вдумаясь и в другое.

Мы поймем, что и невероятная надменность, и невозможная беззащитность философа трагически усугубляются одной странной особенностью его бытия и его мысли. Дело в том, что философ берет на себя ответственность не только за то, что он впервые начинает все мышление человечества, пробегая, так сказать, “обратно” путь до первого человека и начиная “мыслить впервые”; философ берет на себя ответственность за самое *речение* — за речь, за язык, он всегда стремится обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания (“дальше — тишина”) и вместе с тем к речи, предельно осмысленной. И тогда возникает странная картина: философ, скажем, историк философии античности, должен и может более чем любой самый изощренный филолог входить в истоки речи древних греков, понимать эту грань — между сознанием — мыслью — речью, это превращение “терминов” — в осознанное слово. Он вместе с древними греками *творит* древнегреческий язык. Такое сразу вызывает насмешку и “пожимание плечами” со стороны филологов: “мы-то, дескать, уж знаем все повороты этимологии, речений и диалектов древних греков; а философ не только мыслит заново, но и речь “начинает впервые”. Так же, как философ “впервые начинает” речь средневековой, варварской латыни или речь, завязанную в русском языке. То есть философ еще более надменен и одинок, отвечая не только за первомысль, но и как бы за первоначальную трудную артикуляцию языка — за первое *слово*. Представляете себе всю трудность, я бы сказал — даже невозможность — того, что можно назвать — быть философом!

Правда, здесь нас вдохновляет осознание, что, к примеру, сам греческий философ — Гераклит, Платон, Аристотель — также заново и зачастую в режиме поэтической этимологии изобретает древнегреческий язык.

Если философ не “отброшен” в начало языка, в какую-то странную, иногда ложную, поэтическую этимологию, в поэтическую стихию *внутренней речи* (а это действительно — миссия философа), то в этом случае он вообще не философ, а — так, попугай общих истин.

Да, к тому же, любой философ начинает свое бытие мира “заново” *рядом* с другим философом, в *ответ* ему, и, вместе с тем, как бы совершенно независимо от него. Сколько философов — конечно, в настоящем, а не в “академическом” смысле слова — столько “начал бытия”, начал мысли, столько раз мир “начинается впервые”. И все это рядом, все это лицом — к лицу.

Однако именно здесь коренится одна возможность и одна насущность если не преодолеть, то в значительной мере обернуть, обратить эту исходную философскую надменность и беззащитность. Я имею в виду следующее. Действительно, философствующий ум, создавая свое уникальное, неповторимое, единственное всеобщее, всегда *отвечает* на некое столь же уникальное всеобщее другого человека. В этом ли веке находящегося или жившего в других веках. Философия вся — от первого до последнего слова, от первой до последней фразы — строится на вопросно-ответной, то есть — *смысловой* — всеобщности. Может быть, это предельно важно вообще, не только для понимания того, что есть философ, но — для понимания того, что есть *личность*. Потому что не только философ, но каждый человек — это абсолютно иная вселенная, абсолютно отдаленная от другой вселенной другого человека, от другой реализации бесконечно возможного мира, но, вместе с тем, это — насущное *ты* для моего Я. Философ — или скажу сейчас более расплывчато, хотя, может быть, и более точно — каждый философствующий ум оказывается страшно отдаленным от другого человека, но это и означает, что он обращается своим всеобщим разумом к всеобщему (казалось бы, это невозможно) разуму и бытию другого человека. Философ наиболее *общителен*, но в особом, своем роде. Его произведения — всегда — *ответ* или (и) *вопрос*. В абсолютном одиночестве для него абсолютно

насуточно иное всеобщее другой личности. В этом общении на грани последних вопросов бытия и осуществляется то, что можно назвать “регулятивной идеей” личности. В конечном счете, мысль — по преимуществу, в предельном определении своем — это мысль философствующего ума.

Философия — это и есть, я бы сказал, специализированная, профессионально развитая жажда беседы с другим человеком, понятым как другая человеческая вселенная. Жажда такого разговора и почти (но только — почти) его невозможность, несбываемость.

Причем, здесь исчезает вектор “восхождения”. Каждое “я” — неисчерпаемо.

Философ — это Аристотель, всей своей философией, всем корпусом своих трудов отвечающий на вопросы, сомнения и трудности Платона. Но философ — это и Платон (если мы представим его живущим лет 300—400), отвечающий на философию Аристотеля, спорящий с этой философией, отвечающий на философию Плотина или Прокла, находящий все новые и новые аргументы, в *своей* уникальной актуализации бесконечно возможного мира. Философ — это Гегель, отвечающий на мысль, я бы даже сказал

— на бытие аристотелевского мира, находящий возможность заново актуализировать свое бытие мира как Абсолютного Духа; но философ — это и Аристотель или Фома Аквинат, находящий бесконечные резервы своего ответа, своего опровержения, своего осмысления в ответ на мышление, на бытие гегелевской философии Абсолютного Духа.

Эти сопоставления можно было бы продолжить и дальше... Но сейчас я не строю какой-то академической истории философии, но говорю об экзистенциальной ситуации — “быть философом”.

Такое смысловое общение осуществляется не только между культурно-историческими эпохами, логиками, между разными историческими временами, оно происходит и *внутри* каждой эпохи, внутри каждой культуры, в которой каждый философ доводит эту культуру, эту форму мышления до своего неповторимого предела и на этом пределе вступает в общение и — используем, наконец, мое любимое слово — в *диалог со своим современником* как со своим далеким Собеседником.

Если говорить вместе с Гегелем, “Дух античной эпохи” или, говоря попросту, — мышление античности воплощается не в одном философе, а в странном споре о том, где находится основа *эйдоса*, “внутренней формы”, в чем состоит *акме*, — некая центральная, точнее — центрированная точка (момент) бытия, микро- или макрокосмоса, человека или мира. Этот спор, в котором каждый философ доводит свою актуализацию эйдоса до предельного, неповторимого, сугубо индивидуального воплощения, идет между Платоном и Аристотелем, между Парменидом и Зеноном, Зеноном и Платоном; и этот спор с каждой позиции, в каждой точке оказывается безграничным, и все вместе это многоголосье и есть *дух античного мышления*. Есть то произведение (трагедия), что называется — эллинская философия.

В этом смысле мы можем обращаться к античности, к античной эпохе как к эпохе, которая создана одним автором и является одним произведением, но, вместе с тем, как к эпохе, которая создана внутренним “малым колледжем” одновременно (в философском смысле слова) живущих философов, как к некоторому симпозиуму, спору — платоновскому пиру мысли. Пиру, в котором участвуют бесконечно различные эллинские умы.

Но это такой диалог и такое общение индивидуально неповторимых и всеобщих умов, которые продолжают вечно и которые способны включить в себя спор с другими эпохами, с другими бесконечно индивидуальными всеобщими умами. Говоря образно, платоновский диалог “Парменид” — это как будто бы первый акт историко-философской трагедии, в следующих действиях которой участвуют персонажи, герои, рожденные умом Прокла или Николая Кузанского, Декарта, Гегеля, Гуссерля или Хайдеггера, и все они участвуют одновременно, и сам предмет их диалога один и тот же: бытие и небытие, бытие и инобытие, и, в то же время, это все — разнообразные и разномысленные предметы мысли. Да, действительно, быть философом очень трудно и очень насуточно.

Впрочем, то, что я сейчас сказал, вполне возможно дать в другой перифразе: быть человеком очень трудно и очень насущно. Потому что каждый человек для другого — абсолютно иная и абсолютно чужая вселенная, совершенно другое бытие и, вместе с тем, абсолютно насущное инобытие, без которого и я не могу быть.

Ситуация философа — это интеллектуально трансформированная, может быть, поэтому — облегченная, а где-то и усложненная ситуация каждого человека в общении с другим человеком. Кстати, далеко не случайно диалогизирующий авторский ум античности (если взять этот пример), и реально действует так, что все его участники могли бы между собой встречаться, да зачастую и встречались. Ведь от Парменида до Сократа, до Аристотеля проходит какое-то одно столетие, и это действительно напряженный пучок совместного, а вместе с тем, очень одинокого мышления. Для античности это — спор о внутренней форме, об эйдосе вещей, об акме человеческой жизни, о началах макрокосмоса.

Но такой же реальный, одновременно живущий, а не просто выдуманный мной симпозиум, пир умов дает нам, скажем, XVII век — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Паскаль, Мерсенн — все живут одновременно, все переписываются между собой (или могли бы переписываться), создавая “Республику писем”, “Республику Ученых”. То же относится, скажем, к XVIII — началу века и веку XIX, к этому странному пиру мысли немецких философов, очень одиноких и, вместе с тем, существующих только в таком ответственном общении. Кант — Фихте — Гегель — Шеллинг — Тренделенбург — Фейербах... Но это к слову.

Теперь — немного о другом, также относящемся к особому, трудному и существенному бытию философа.

Итак, я уже говорил, что каждая историческая культура выходит на свою грань, на свой возглас “Спасите наши души!” с другой эпохой культуры. Выходит в своей собственной, для нее характерной форме *внутреннего* диалога, но вместе с тем выходит в диалог диалогов, граней логических смыслов, в спор разных всеобщих форм разумения, скажем, на грань идеи “эйдоса” и идеи “causa sui”. И если философ — не клинический сумасшедший, а просто сходит “со своего ума”, чтобы с точки зрения “другого Ума” взглянуть на свой собственный Ум, то он всегда понимает, что хотя он создает уникальную, единственную, неповторимую философскую систему, актуализирует только свою единственную возможность бесконечно возможного мира, эта актуализация бытия, осуществляемая Лейбницем или Спинозой, Кантом или Гуссерлем, возникает лишь только в ответно-вопросительном событии с другими, одновременно существующими и актуализирующими бытие мира философами, на той ничейной полосе, где почти и нет бытия, где все оно под решающим вопросом. Под решающим вопросом (вспомним Декарта) и собственное “я” — бытие философа.

В этой связи небольшое отступление. Наше философское направление, культурно-логическая группа “Архэ”, развивает “энигму”, философскую странность, которую можно условно назвать “философской логикой культуры” или — в собственно логическом плане — “логикой начала логики”. Группа “Архэ” исходит из предположения, что бесконечное бытие может быть в конце XX века понято *не* как “предмет познания”, не как “субъект причащения”, не как хаос, оформляющийся в прекрасный эйдос, но так, как если бы — вот это “если бы” тоже очень важно!.. как если бы бесконечное бытие было бы *произведением* — произведением культуры. И по “ту сторону” вечного бесконечного бытия предполагается иной разум — столь же всеобщий, вместе со мной творящий это произведение — из ничто, с самого начала. Некое “горизонтальное” (а не вертикальное, как в средневековье) со-общение, общение всеобще-особенных разумов. Автор и читатель, читатель и автор — каждый из творцов этого “бытийного произведения”. И — не буду скрывать, — именно в этом пафосе я говорил о всеобщей трагедии — “быть философом”.

Но я думаю, что эта позиция, в других поворотах, в других фразеологизмах, в других понятийных структурах, характерна для всех философов XX века, выражает единое напряжение мысли, совершенно по-своему, уникально и индивидуально воплощаемое в каждом живущем философе. Живущем в XX веке, еще локальнее — в канун века XXI.

Что это за “общее напряжение мысли”, объединяющее в споре, в диалоге, на Платоновом Пире мысли самых разных философов XX века? Мы прекрасно понимаем, что в целом философская мысль в XX веке никак не сводится к представленной нами “философской логике культуры”... Конечно, для меня лично предложенная философская система, или, если точнее, но и мудренее выразиться, — наша “энигма” (предельная бытийная загадка) представляется и, в определенном — внутреннем — ключе, является “самой” всеобщей и “единственно” ключевой. Но, все же, как нормальный человек, как один из участников духовной жизни в канун XXI века, я втайне готов согласиться, что это *не* так, и моя претензия на всеобщность должна отступать перед здоровой мыслительной иронией. Или — даже можно сказать иначе: должна стушеваться перед предположением о насущности других философствующих и бытийствующих *ты* — в страшной экстремальной ситуации конца XX века,

Повторю еще раз — что же я вижу общего у самых различных философов конца XX века. Впрочем, при двух минимальных условиях: если они — действительно *философы* и если они люди, действительно чувствующие *биение пульса XX века*. Ведь мы прекрасно понимаем, что XX век — понятие условное, существующее только в круге *воображения*, но не в ситуации хронологически отмеренного бытия — для всех людей, живущих в XX веке. В XX веке достаточно людей, мыслящих в ключе XII века, XVII или — XIV века... Но я говорю о неповторимом смысле мышления и культуры XX века. Итак, снова повторяюсь — что же общего, какая общая тема, соединяющая, иногда в непримиримом споре, философов XX века?

Во-первых, это — осознание и осмысление (поскольку речь идет о философах) кризиса “Разума познающего” как единственного синонима разумения и “понимания вообще”. Это — обнаружение, что непререкаемое тождество “познавать-понимать-разуметь” не всеобщее, неточно, даже — должно быть разрушено! Возникает понимание, что “понимать” и — “познавать” сущность вещей — совсем не одно и то же. Это можно сформулировать еще в одном повороте: в XX веке углубляется зазор, расщелина между пониманием и познанием. Иногда погружение в этот зазор приводит к полному *отказу* от разума, поскольку разум (это так привычно, так необходимо для Нового времени) прочно отождествляется с разумом познающим. Такой крах разума познающего, то есть стремящегося не сказать, в чем состоит *первобытие* вещей, но ответить на вопрос — что такое вещь в ее “сути”, когда отшелушивается бытие как нечто ненужное, этот крах порождает убежденность, что мост через пропасть — от бытия к бытию — перебрасывается только иррациональными, мистическими, инстинктивными силами, что разум вообще мешает углублению в бытие другого человека, мешает внутреннему общению. То есть, крах разума познающего осознается и осуществляется как отказ от доминанты разума вообще, как отказ от Высокого Рационализма, для которого, напомним, разум и рассудок не одно и то же, для которого разум — это сфера мышления о всеобщем, о вечном, о смысле бесконечного и своего собственного бытия. С рассудком все легче. Тут возможен выход. В русле, к примеру, позитивизма, разум нацело отождествляется с рассудком, который работает только в конечных пробегах мысли. Но в бесконечном, вечном, изначальном разум как будто должен отказаться от своих претензий, уступить место вере или мистическому восприятию бесконечно чуждого иного и бесконечно незнаемого собственного бытия... Так “рассуждают” многие.

В самых различных формах обнаруживается мучение этого отказа от Высокого Рационализма... И, вместе с тем, переживается невозможность для философа, — если он действительно философ, — отойти от позиций фундаментального *сомнения* подразумевающего бытия. Философ XX века всегда философствует в той мере, в какой он работает в *поисках* иного разумения, когда он в безднах иррационализма пред-полагает новый Высокий Рационализм. По-своему это обнаруживается у Гуссерля и Хайдеггера, Гадамера и Ортеги-и-Гассета — у всех философов XX века, даже и позитивистского направления, но ставящих рассудок на грань с предельными вопросами разумения — я имею в виду Витгенштейна.

Это — исходно *общее* (общее в смысле единой темы спора, предмета спора) в мучениях мысли всех философов XX века.

Во-вторых, для XX века существенна та или иная форма изумления перед странным феноменом. Обнаруживается, что мышление прошлых эпох *не “снимается”* в современной мысли, что современная мысль — не вершина исторического развития мысли, как это часто понималось в культуре

Просвещения или в других абсолютизациях Нового времени. Мысль не движется вверх и вверх по веревочной лестнице, соединяющей Землю и Небо в дурной бесконечности познания. Та или иная форма осознания современности прошлых культур, их одновременности с нашей культурой мысли пронизывает все философские системы XX века. Больше того, та или иная философская культура прошлого претендует стать вершиной, единственным смыслом мысли современной. У Хайдеггера это актуальная современность *досократиков*; у Гадамера это насущный диалог с Платоном, Кантом и Гегелем, где и Платон, и Кант, и Гегель находят достаточную аргументацию в споре с XX веком, в споре с Гадамером, освобождая понимание — вспомните первый момент! — от вериг (а это воспринимается как вериги) познания.

В русской философии Серебряного века это есть живое общение с живыми истоками христианства, как ветхозаветными, так и античными — эллинскими. Даже у структуралистов — у того же Витгенштейна — это есть тщательное изготовление формальной матрицы для такого всеобщего одновременного общения логик, общения разных разумов.

В-третьих. В философии XX века вырабатываются своеобразные, небывалые формы логического “противоречия”; новые “правила диалектической игры”. Эти правила связаны с необходимостью осмыслить включение *внелогического* бытия в самое “*нутро*”, “середку” философских концепций. Даже — в “сердцевину” самой логики! Но это включение должно происходить таким образом, чтобы это нелогичное, внелогическое бытие сохраняло (*внутри мысли*) свою непоглощаемость и неассимилируемость ...мыслью.

Старое гегелевское представление, что бытие, переведенное в понятие (после промежуточной инстанции сущности), как бы становится высшей формой бытия, единственно существенной формой бытия, то есть бытия Идеи, это гегелевское представление в XX веке у самых различных философов отрицается. Каждый раз, хотя по-своему у каждого философа, раскрывается смысл внелогического статуса бытия. Для философов нашей группы “Архэ” сие означает необходимость воспроизвести в понятии внелогический смысл бытия именно в той точке, где логика сама осмысливается в своем начале, где мышление и бытие как бы сопологаются, *предполагают* друг друга, то есть, — “в точке их взаимонебытия и взаимоначинания”.

В других вариантах XX века это осмысливается по-другому, но всегда осмысливается (и тормозится) до- или сверх-логичность бытия. Будь ли это различные формы “философии жизни”, различные формы экзистенциализма или, на совсем другом полюсе, — диктат языка или плоти над мыслью.

Я бы мог продолжать, но для осознания трудности быть философом в канун XXI века сказанного достаточно.

Вот, на мой взгляд, некоторые общие особенности, характерные для философствования в конце XX века, в канун века XXI; насущные в той интуиции, что необходима (пусть очень скрыто) для каждого человека нашей эпохи, ибо каждый человек лишь тогда человек, когда он способен *философствовать*, то есть способен задумываться над смыслом своего и всеобщего бытия, задумываться как бы *изначально*... Впрочем, не “как бы...”, но действительно — *изначально*. Ибо это вопрос о его собственном бытии. Конечно, “способность философствовать” — не единственное определение человека, но одно из необходимых и всеобщих определений...

Но, если вспомните, я говорил не только о трудности “быть философом”, не только об усиленных трудностях “быть философом в XX веке”, но также о многократно углубленных трудностях “быть философом в *России*”. И — особенно — в России XX века.

Сейчас намечу только пунктир этой существенной темы.

1) В России, прежде всего в связи с малым развитием цивилизационных основ культуры, сама культура очень быстро, “на ходулях” преувеличивает свою социальную роль и наскоро идеологизируется, или, скажу варварски — “мессионизируется” (от — “мессия”...). Прилагательное к слову “философия” быстро перевешивает само подлежащее. *Религиозная философия; марксистская* (то бишь —

коммунистическая) философия; *славянофильская* философия и т.д. и т.п. Все это преувеличение атрибутов заставляет философов обосновывать нечто вне- и не- философское: религию, коммунизм, материализм, имперскую миссию России. Но философия, обосновывающая нечто иное, чем просто... всеобщее бытие, утрачивает свое философское первородство и свою философскую надменность — беспомощность — изначальность — одиночество — сущность общения. Российские философы, мучительно и — зачастую гениально — пробиваясь к философской изначальности, то и дело срывались в бездну (поднимались на высоты) Служения Идее, — конечно, с самых заглавных букв...

2) Идеологизация философии (в самом высоком смысле) имела и иную сторону. Индивидуально-всеобщее Я философа вытеснялось, но — если это настоящий философ — не могло вытесниться — неким коллективистским, классовым, общенациональным или — повысим ставку — Соборным Мы. Но тогда сразу исчезала индивидуальная “Я-актуализация” бесконечно-возможного бытия, а с ней — вместе — сводилось на нет и онто-логическое общение различных уникальных, единственных философских вселенных, изначальных форм бытия. Человек лишался одного из своих всеобщих и необходимых определений. Но это — в некой желаемой (?) абстракции. Однако в реальности особенно — всеобщее Я (и особенно-всеобщее бытие мира...) упорно и трагически сопротивлялось анонимно-всеобщему — одно н а всех — надличностному бытию. Все это многократно усиливало трудность... быть философом на Руси.

Одной из трагических фигур такого — невозможного — бытия философа на Руси был Эвальд Ильенков. Философ от Бога, в значительной мере возвративший в Россию смысл настоящей философской мысли, глубоко укорененной в истории философии, Ильенков всю жизнь стремился вжать свою голову в тиски “умного излагателя и толкователя” “единственно верной и спасительной” философии Маркса. Философии, кстати, очень серьезной и глубокой (особенно в “Экономическо-философских рукописях”), но уже некогда сказанной, уже авторизованной и *не* требующей продолжения... Между тем такое Прокрустово ложе “чьей-то” философии ломало собственную мысль и закрывало путь к формированию еще одной особенно всеобщей философии — Эвальда Ильенкова. Это было настоящей трагедией, трагедией глубоко жизненной.

3) В философии России 80—90-х годов нашего столетия быть философом втрое труднее еще по одной причине. Возникает и углубляется новый, на русской истории замешанный, идеологизм. Философ (точнее — “знаток” философии), изголодавшийся по ранее недоступным первоисточникам — западным и русским — прошлых веков и эпох, — все более понимает свое дело как “рассказ о том, *что* писал, *чему* учил... некий философ X: Хайдеггер или Бердяев, Ильин или Гуссерль, Фома Аквинский или ... Киркегор. Даже — несущественно, о ком пойдет речь. Главное — пересказ чужих мыслей и радостный отказ от собственной, моей, единственной философии. То есть — от самого себя — в своих онто-логических посягательствах. Этот академизм говорения “о...” (такой-то философии, такого-то исповедания веры) очень хорошо ложится на нашу привычную боязнь индивидуальной ответственности, укладывается в нишу квазиколлективного “кредо”. Снова — так спокойнее. В такой духовной обстановке быть создателем собственной (образца 90-х годов XX века) философской энигмы — как-то даже неудобно, совестно, холодно, а главное — недоступно; свои мысли — к счастью — напрочь вытеснены какой-то очередной соборной верой. Никто не хочет (не может) стоять на ветру предельного, бытийного *сомнения*. Скорее бы — прислониться. Скорее бы... *не* быть философом. Скорее бы... свести себя. Несущественно — к чему или — к кому...

Человеческий ум виртуозен. Существует один модный сейчас на Руси метод избавиться от изначальности мысли (и — бытия) философских систем. Бесчисленные формы *редукционизма*. Мысль обосновывается не по схеме “*causa sui*”, но виртуозным “объяснением” — “*0---другого...*” — более ясного, понятного и подручного: из онтологии тела, из пра-языковых архетипов, из фразеологизмов обыденного языка. Несколько умелых фокусов, и ... *произведение* разомкнуто, сведено к *тексту*, а дальше — цепочкой знаков, значений и символов достигается вожаемое: отказ от неповторимого единственного смысла. Вот и возможен вздох облегчения, — преодолены (!!) трудности философского бытия, — свобода воли и ответственность за начало вещей. Как хорошо! Как легко!

Теперь — главное. Трагедийная перипетия — быть философом — имеет в канун XXI века некий всеобщий общечеловеческий, общекультурный смысл.

Тот поворот, что происходит в жизни и в мышлении людей XX века есть, наверное, самый решительный и коренной поворот, сдвиг в истории культуры после “осевого времени”. Сие означает, что трудности философского бытия, о которых я все время говорил, вполне могут быть переформулированы как вседневные трудности жизни — не бытия только, но — быта, частного быта людей в XX веке — в Европе, Азии, Африке, — везде, где люди живы. Переформулировка философски сформулированных парадоксов на язык повседневного бытия сейчас не входит в мою задачу²². Думаю, однако, что сегодня, в определенном напряжении мысли, каждый думающий человек узнает в трагедиях, перипетиях и — редких катарсисах философа — сосредоточенное воплощение своих собственных проблем. Нам сегодня полюбилися расхожий и отчужденный фразеологизм: это - *ваши* проблемы! То что я говорил о философах — это — наши проблемы. Всех нас. И — каждого в отдельности, в одиночестве. Пусть, в более интуитивном, или — более рассудочном виде.

Быть философом в XX веке, в России — очень трудно, почти невозможно. Но я предполагаю, что философское осмысление бытия, то есть, постоянная ответственность частного лица за его — бытия - начало, такое осмысление насущно в России в канун XXI века, как нигде в мире.

Впрочем, это предположение надо еще обосновать.

²²См. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры, М., 1991.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

(К началам логики культуры)

В этой работе предполагаю продумать место и смысл *истории философии* в контексте философской логики науки (“наукоучения”) XVII — XIX веков и в контексте философской логики культуры, отвечающей, на мой взгляд, разумному мышлению XX века²³.

Конечно, это будет лишь очень сжатый очерк проблемы.

Начну категорическим и наиболее (формально) обобщенным утверждением.

История философии — это не просто одна из собственно философских дисциплин; это — философия по преимуществу, в чистом виде, без ее (философии) превращений, а точнее, вырождений в метафизическую систему, или в онтологически закругленную картину мира, или в набор нравственных императивов, или в научную (научообразную) теорию ²⁴.

Попытаюсь вкратце обосновать этот тезис.

Если отсеять, отсечь от философии те не философские (религиозные, научные, нравственные, мистические, метафизические, социологические) идеи, которые философская мысль якобы призвана лишь логически грамотно доносить и предельно обобщать, то в осадке останется собственно философская проблематика, философский спектр идей, философские формы мышления.

Эта собственно философская проблематика (давно выявленная в саморефлексии крупнейших философов, начиная от “Парменида” Платона, “Аналитик” и “Метафизики” Аристотеля) сводится к тому, что можно назвать *философской логикой*, т.е. к логическому (?) обоснованию неделимых *начал мышления* (они же — *начала бытия*, обосновываемые мыслью). В этом своем деле философия неизбежно выходит (по форме своей) на грань философии и не-философии и (по содержанию) — на грань мышления и бытия. Однако, чтобы *логически* полноценно выполнить эту задачу самообоснования начал мысли, философия должна понимать не-философию не просто как здравый смысл, или как науку, или как религиозный опыт, или как нравственную догматику... но именно как *иную философию*, иное всеобщее определение *начал* (... начало иного всеобщего), должна понимать (и всегда понимала) внелогическое, бытийное как *иную* — в возможности — логику. Только тогда обоснование внелогическим (бытием) будет иметь (и имело) строго логический смысл, смысл самообоснования ²⁵.

Вот почему философская логика (собственно философское мышление) полноценно и уникально работает лишь *на стыках* между различными философскими мирами и логиками (логиками начала логики), “в режиме” истории философии. Именно эти стыки и переходы и суть, строго говоря, логические формы и связи, присущие философскому мышлению, неделимые (философией) ни с какими другими сферами духовной деятельности.

Логические переходы, заключенные “внутрь” философского произведения и зачастую принимающие форму иных, не философских произведений ума (схема логического движения в “Этике” Спинозы, заимствованная из математических трактатов, или схема экспериментального метода в Кантовой “Критике чистого разума”) могут быть поняты и актуализированы в своей философской сути (в схеме философской логики) только в той мере, в какой они поняты как логические связи *на грани* (в процессе взаимопревращения) философии *и* философии (на стыках между (?) философскими системами) как ответы на вопросы, задаваемые иной системой, и в то же время как вопросы, обращенные к иным системам.

Лишь то, что существует на границе философии *и* философии, что соединяет и отталкивает одну философскую систему от другой, — это и есть чистый золотой осадок деятельности философского ума, есть феномен философствования. Можно сказать, лишь немного заостря суть дела, что философ является действительно *философом* в уникальной неповторимости философского отношения к миру, когда он реализует свои способности как *историк* философии.

Конечно, формула эта справедлива (и обосновывается в настоящих тезисах) лишь в той мере, в какой она может быть обращена.

Историк философии лишь тогда действительно историк *философии*, когда “в промежутке между” философскими системами он мыслит как философ.

Эвристичность этой двойной формулировки резко раскрывается тогда, когда мы начинаем каждую (в том числе лишенную историофилософской оболочки) философскую систему рассматривать как систему историко-философскую.

Так, глубинный философский смысл той же Спинозовской “Этики” раскрывается, если мы (исследователи) обнаруживаем (это обнаружение и есть феномен философско-логического движения мысли), что идея, скажем, Спинозовской “субстанции” — это особое отношение между *двумя* субстанциями Декарта (мышление и протяженность), что превращение картезианских субстанций в *атрибуты* (в Спинозовском смысле) есть одновременно субстанциональное понимание самой атрибутивности.

Атрибут Спинозы — это *вся* субстанция (но отнюдь не какой-то ее признак или даже “предикат”), понятая в одном из необходимых и всеобщих поворотов, когда на эту атрибутивную плоскость проецируются *все* признаки, предикаты и определения субстанции, *все без* исключения. Здесь и обнаруживается, далее, что субстанция “больше” своих атрибутов, лишь в одном смысле — это взаимопорождающее *отношение* между ними (атрибутами), причем такое отношение, которое носит характер элементарной (неделимой) *логической связи*. Связки, конгениальной мысли Нового времени и имеющей значение такой расшифровки утверждения: “протяженность *есть* мышление...”, когда сама связка “есть...” понимается как определение *познавательного* напряжения, но вовсе не прямого и простого тождества.

Субстанция, Природа, *causa sui* Спинозы в логическом плане (в плане философской логики) имеет такой смысл: если понимать утверждение “протяженность *есть* мышление; мышление *есть* протяженность” в рамках единой системы “Декарт — Спиноза — Декарт”, то это утверждение означает: “мышление есть познавательная истина (превращение) протяженности — *в уме*; протяженность есть объектная истина мышления, есть определение предметного (внелогического) содержания мысли — *в движении* вещей”.

Спинозовская *субстанция* — это субстанциальный статут *познания*, полагающего *предмет* познания (протяженность) и *идею* познанного предмета (мышление) как свои необходимые, радикально отличные полюсы и предикаты. В историко-философской логической связи “выступы” декартовской мысли входят в “выемки” мысли Спинозы (или наоборот) и в итоге (?) воссоздается дополнительная философская система “Декарт — Спиноза — Декарт...” (“Система” — собственно философская).

Картезианский схематизм “*сомнения*” оказывается тайной Спинозовского субстанциального схематизма, и обратно картезианское сомнение обретает собственно логическую и онтологическую глубину в диалектике “субстанции и атрибутов” Спинозовской “Этики”. Действительно, философская логика работает на грани (в диалоге) системы Декарта и Спинозы, она, как любил говорить М. М. Бахтин, *своей* земли, *своей* территории не имеет. Только *историко-философский* подход есть подход, имманентный сути философского мышления²⁶.

II

Однако, чтобы сделать более явным и эвристически значимым предложенный выше подход к *истории* философии как единственной истинной *философии* (адекватной логике философского мышления), необходимо раскрыть его историческую определенность, его связь с философскими интуициями XX века. Но, значит, необходимо какое-то сопоставление. Сразу же напрашивается *одно*, причем существенное и в логическом отношении, сопоставление с диалектикой “Логики” и “Истории философии” в философии Гегеля. И — шире — с культурой Нового времени.

Гегель впервые осуществил — с полной определенностью и полной мерой рефлексии — идею “истории философии *как* философии” и — “философии *как* истории философии”. Напомню гегелевский схематизм этой связи (тождества — единства — взаимоперехода...):

1. Схематизм восхождения (развития) духа от *идеи бытия к идее абсолютной*, т.е. схематизм гегелевской логики воспроизводит — в сжатом и логически очищенном виде — историю философии в ее реальном и персонально воплощаемом движении. Или, может быть, точнее: история философии в ее реальном движении и переходах воспроизводит — в контексте человеческой истории, со всеми отвлекающими случайностями и “ненужными” (?) деталями — *изначальный*, логически чистый и истинно творящий процесс восхождения (самопознания) духа, от понятия бытия до идеи понятия... Впрочем, мое “точнее” не совсем точно; ниже я еще скажу о действительном смысле и трудностях этого обращения (логики и истории философии) в системе Гегеля...

2. Согласно схематизму гегелевской философии, каждое *отдельное* звено, переход, понятие Логики (“Науки логики”) нисходит в историю философии и распускается в ее реальном движении в форме той или иной замкнутой философской *системы* (каждому *понятию логики* в истории философии соответствует цельная *понятийная система* в сложном переплетении многих и многих понятий, суждений, умозаключений). В этом движении — от начала к “концу” (?) логики и соответственно от начала к “концу” (?) истории философии осуществляется восхождение от абстрактного к конкретному, от бедных, неразвитых систем к собственно гегелевской системе. В этой системе одновременно (!) и взаимосвязанно (уже *не* субординировано) воплощено (снято) все развитие духа. Последовательные станции, точки восхождения (постепенно возникающие в своего рода “логическом времени”) здесь, в целостной системе, незримо представленной (предстоящей нашему духовному взору) на последних страницах Логики, даны как узелки некоей единовременной, квазипространственной, бесконечно разветвленной *сети* понятий и переходов. Правда, в эту сеть и ловить-то уже нечего, ведь узелки понятийной сети — это, в то же время, “пойманные рыбы” самопознания, и все до единой они уже втянуты в сеть и обратились в ней теми самыми “узелками”, приуроченными для улова, то бишь для *метода*. Для метода, который теперь (в итоге) лишен всякого методологического смысла... Но это уже другой вопрос... (Хотя в контексте наших тезисов этот вопрос еще сработает. Ружье еще выстрелит.)

В гегелевском взаимообращении истории философии и Логики понятию “бытия” соответствует, скажем, система Парменида (вообще — элеатов); понятию “становления” — система Гераклита; категории “сущности” в ее рефлексивном начале — философия Декарта и т. д. Я привел эти общеизвестные параллели не случайно, они еще понадобятся для дальнейшего сопоставления гегелевского (диалектического) варианта тождества “философии” и “истории философии”, с одной стороны, и современных (XX в.) форм такого сопряжения, современных форм определения истории философии *как* философии, и философии (философской логики) *как* истории философии, с другой стороны.

3. Гегелевский схематизм тождества “логики и истории философии” есть феномен философии как *истинного наукоучения*. Для Гегеля философия есть наукоучение, учение о началах и принципах научно-технического познания, о началах и основаниях науки, *выходящих* — это необходимо для философского осмысления — *за пределы* науки и ее методов, или (и) *вводящих* в эти пределы. Такая философия конгениальна Новому времени, конгениальна *познающему разуму* (начиная с философии XVII в. — Декарта, Спинозы, Лейбница — и кончая немецкой классической философией XIX в., включая и неокантианцев конца этого века).

Так же, как философия античности была выражением разума *эйдетического*, о-пределивающего, эстетически устрояющего, космозирующего мир (познание было здесь лишь функцией от эйдетического “аргумента”). Так же, как философия средневековья была феноменом... Впрочем, ведь я не намерен воспроизводить в этих тезисах реальную историю философии во всех ее переходах...

В схеме “наукоучения” само отношение между *историей* философии и *философией* как таковой (философской логикой) строилось *по образу* отношений между *системой* современной науки (ее, по словам Канта, “архитектоникой”) и *историей* науки. Ведь это именно в науке (в научно-теоретическом знании) предшествующие результаты познания в очищенном и предельно сокращенном виде включаются в научное знание современности, в “последнее слово” науки, в ее *учебник*. Включаются только как моменты современного знания, сбрасывая историческую “оболочку”.

Но все дело в том, что в “*философии как наукоучении*” это отношение (характерное для науки) доводится до своего *логического* основания. И в этом своем *основании*, в своем начале исходное внутринаучное отношение между архитектурой современной науки и историей науки неизбежно преобразуется, переворачивается, оказывается неосуществимым.

Так, в гегелевской философской системе отношение между историей философии и философской логикой одновременно и *обосновывает* диалектику структуры научной мысли в ее отношении к истории этой мысли (феномен “учебника”) и обращает, обесмысливает, не столько снимает, сколько *меняет* исходную диалектику... Вот лишь несколько моментов такого обращения:

...В отличие от отношений между историей науки и современным научным учебником в гегелевской “Науке логики” самим *содержанием* “учебника” оказывается *история* мысли, ее развитие. Только в обратной проекции на историю мысли логика мысли (движение от абстрактного — к конкретному...) имеет собственно гегелевский смысл. Иными словами, не смысл “перехода” и не смысл “рефлексии”, но (снимающий их обоих) смысл собственно “развития” понятий. Конечно, логика — это история (философской мысли) в самом *сжатом* изложении, но также сжатое изложение именно *истории* мысли. А что касается “сжатости”, то и тут не так все просто...

...Для того чтобы логически осмыслить (обосновать) каждое данное (переходящее) понятие, его необходимо остановить, закрепить, *фиксировать в его всеобщности*, в его единственности, изначальности, в его значении понятийного центра, окружность которого нигде, в бесконечности. Не став всеобщим (центральным, всеразрешающим), понятие не имеет еще санкции на включение в “Науку логики”. Такое центрирование Гегель и осуществляет по замыслу со всеми категориями своей логики — бытием, сущностью, действительностью и т.п. Поскольку речь идет об *этом* понятии, оно реализуется как *ответ* на все трудности, как средоточие бесконечной понятийной системы.

Но в таком своем качестве любое *понятие* существует и целостно фиксируется только (и именно) в *истории философии*, где оно выступает как *система* понятий, как нечто всеобщее и целостное.

Понятие “бытие”, скажем, лишь осмысленное как система понятий Парменида (Зенона — Мелисса), становится в центре логики, приобретает замкнутое, всеобщее, всеразрешающее значение (смысл), не сводится к смыслу перехода, связи, мгновения... Только в контексте истории философии логика понятий имеет собственно логический смысл. Освобожденная от историко-философских “деталей” и “подробностей”, логика освобождается от ее (гегелевского) логического статуса! Так — по замыслу гегелевской логики.

Но, по этому же замыслу, в контексте логики как таковой, каждое понятие (даже в момент своего посвящения во всеобщность, в момент “центрирования”) оказывается определением “пустого множества”, заполняемого только за счет потери своего первородства, в обычной процедуре “снятия” и развития этого понятия в *иных*, последующих, поступательных точках восхождения абсолютного духа.

Эта двойственность связана с одной сквозной трудностью “Науки логики”, неявной, впрочем, для самого Гегеля. Трудность эта, если внимательно продумать ее (в XX в. такое внимательное осмысление возможно), выводит за пределы гегелевской *рефлексии* и даже за пределы возможностей “познающего разума” в целом. Речь идет вот о чем:

Гегель понимает диалектику самопознания и *познания* как (в конечном счете) простое абстрактное тождество. Между тем в этой диалектике заложена, на мой взгляд, логическая мина замедленного действия, работавшая где-то в начале XX века.

По Гегелю, *самопознающий* дух (а это самопознание одухотворяет всю логику познания в целом...) строится по схеме научно-теоретического познания (скажем, познания Природы). Естественнаучное познание необходимо движется по схеме: выше и выше, глубже и глубже, точнее и точнее, и — главное — все дальше *от* субъекта, от Я, все свободнее от всего “субъективного” (=субъектного?). Познание это стремится к идее “учебника”, “последнего слова”, вбирающего в себя все предыдущие, менее точные,

менее истинные, менее адекватные, менее объективные (?) слова и суждения. Познание стремится к абсолютной объективности, даже — *объектности*.

Познание (согласно идее: "логика есть истина *гносеологии*") требует, чтобы отношение между историей философии и философией подчинялось критериям: "очищение", "выпрямление", "восхождение" (от абстрактного к конкретному) и т.д. Но все эти критерии, в свою очередь, имеют какой-то реальный смысл, *если* предполагается неизменность (неизменяемость в процессе познания) изначального, исходного предмета (и субъекта...) познания, будь это *Natura naturans* Спинозы или Абсолютный дух Гегеля.

Однако идея *самопознания* разрушает (если ее додумать до конца) все эти предпосылки. Как бы ни возникал пафос познания разумом *самого себя* (в Логике Гегеля он порожден самой исходной идеей познания), он, этот пафос, странно парадоксален и неотвратимо разъедает свой собственный познавательный смысл.

Прежде всего необходимое для познания жесткое расщепление "предмета" и "субъекта" (вспомним двусубстанциальность протяжения и мышления в системе Декарта и усложненную схему этого разрыва в "Этике" Спинозы) здесь — в самопознании — оказывается невозможным. Самопознание предполагает одновременное несовпадение разума (познающего) с самим собой (разумом познаваемым) и вместе с тем их полное тождество, предполагает некое событие двух (?) разумов, или, все же — событие с собой одного (?) разума. Но этот первый парадокс чреват и другим.

В контексте *самопознания* познание имеет смысл постоянного *сомнения* в собственном бытии и в сущности *познающего* разума (этого аналога спинозовской *Natura naturans*), который уже не может обладать неуклонной и самодовлеющей силой. Сила эта неизбежно расщепляется "в себе" и уже не обладает самоуверенной (это необходимо!) безоглядностью действия "на другого". Тождественность *познания сомнению* (т.е. единству все большего знания и все большего *незнания*) расшатывает необходимую — по идее познания — неизменность предмета и субъекта познавательной деятельности, требует взглянуть со стороны на основные позиции самой исходной установки "познающего разума" (согласно которой всеобщность логики — это всеобщность *мышления как познания*).

В "итоге" (в момент замыкания познающего и познаваемого разума) гносеологическое *начало* логики, т.е. предмет философской логики, оказывается уже не "аргументом", но "функцией" — функцией некоего иного начала мышления, ориентированного на *самообоснование* познавательного мышления (=обоснование *возможности* познания, *возможности бытия* познающей мысли).

Чтобы можно было понять в полной мере этот момент, напомним, что здесь речь идет все время не о *сознании* индивидуального субъекта, но именно о *разуме* как субъекте (мы ведь остаемся в пределах, точнее, "на пределе" гегелевской логики), о разуме, всеобщем по самому замыслу и идее своего бытия и своего движения (развития).

Такой абсолютной и предельной всеобщности гегелевский *познающий* разум достигает в самом конце "Науки логики", когда он, этот разум, в апогее своего *развития* аннигилирует со своей собственной самопознающей направленностью и в итоге провоцируется иной, негносеологический разум и, соответственно — иная логика тождества философии и истории философии. Именно в заключении Большой логики и запрограммирован тот взрыв логической мины, о котором я говорил выше и который реально произошел в XX веке.

Вот что я имею в виду: раскроем "Науку логики" Гегеля, заключительный раздел "Субъективная логика". Здесь раскрывается освобождающий (по словам Гегеля) смысл "*абсолютной идеи*". На этой заключительной, всеразрешающей ступени своего развития разум (Дух) обнаруживает, что все определения познания уже перешли в определения *самопознания*, а самопознание достигло степени полной самоидентичности (в идее метода). Но как раз в этот момент, когда разуму познавать (в своем разумном бытии) уже нечего, когда бытие разума познающего и разума познаваемого полностью совпадают, когда разум полностью владеет всей своей, сведенной воедино, *силой* (силой метода), но только уже не на что ее направлять... ни вне, ни внутри мышления, в этот момент само бытие разума

(сохранение и смысл разума вообще) означает одно, *может* означать только одно. Рефлексия по отношению к цельному, самозамкнутому познающему разуму (а рефлексия есть для Гегеля синоним разумности) на стадии спекуляции уже *не может* быть *рефлексией познания*; это — “рефлексия” (если здесь еще возможно говорить о рефлексии?) *со-бытия двух разумов* — разума познающего (логики познания) и разума со стороны, “разумеющего” этот первый разум, разумеющего уже не в смысле познания (ресурсы которого исчерпаны), но в смысле какого-то странного логического общения (?) с разумом познающим, в смысле *сомнения* в познании, как единственном всеобщем определении (логики) мышления.

Разум “абсолютной идеи” на этой высшей ступени своего развития оказывается сомнительным для самого себя, поэтому он не может разрешать в идее восхождения (в идее чисто познавательной) все перипетии истории философии, не может выпрямить их в дедуктивную линию “развития”; он (“он” ли это еще?) должен вновь (уже не с высот абсолютной истины, но в состоянии сомнения в собственной единственности) обратиться к своей истории и, будучи теперь равномогущим с иными философскими системами и философствующими Умами, разумеет эти системы не как ступени познавательного восхождения, но как иные *возможности* разума, иные *потенции всеобщего*.

Итак, идея самопознающего разума на итоговой ступени своего развития (предположено это было на последних страницах Гегелевой логики, а *положено* в культуре начала XX в. ...) требует трансформации “разума познающего” в разум “событийный” с самим собой (с иным разумом); требует превращения в разум не “*самопознающий*”, но *самообобщающийся*, обобщающийся с иными разумами, эпохами, людьми.

Обобщающийся, но *не* могущий быть *обобщенным*.

Тогда необходимо логически осмыслить одновременное бытие (событие...) многих разумов, различных типов разума. Необходимо логически осмыслить (в смысле философской логики) возможность бесконечного развертывания каждой исторически возникающей философской системы, с тем чтобы эта (каждая логически существенная) философская система вечно актуализировала себя как вечная *загадка*, вопрос, “энigma” — для иных систем, в споре с ними.

Вот какие чудовищные (в плане гегелевской логики) возможности скрыты в идее сямопознания. Возможности, разрушающие сам статут “разума познающего”, вместе с его философской (гегелевской, в первую голову) логикой. Не случайно, излагая эти далекие взрывные последствия идеи сямопознания, я должен *был* далеко выйти за пределы гегелевской терминологии и гегелевских фразеологических сращений.

Но все эти мои рассуждения имеют и обратный вектор, — в том случае, *если* мы желаем спасти (сохранить неизменным) пафос гегелевской (познавательной!) логики.

Идея познания (как определение *конечной* сути разума) требует отказаться от попыток “заглянуть за границы” “абсолютного духа” (духа познания), требует вновь и вновь возвращаться к опыту формирования этого духа, к его “предыстории”, т.е. требует уже известной нам “стратегии очищения и восхождения”, стратегии *учебника*.

В бегстве от “чуда нескольких разумов...” Гегель все время вынужден разрушать (и вновь восстанавливать) обращение “философии в историю философии; истории философии — в философию, в философскую логику”. Самопознание, разрешаемое в ключе *познания*, в работе *познающего* разума, неизбежно съедается в своем собственном статуте, вновь и вновь распрямляется по схеме единственной логики, единственной истинной философии, которая “очищает” и “освобождает” от случайностей и деталей историко-философские (исторические) хитросплетения. Но коль скоро это все же познание, разрешаемое в идее “*самопознания*”, столь скоро вновь и вновь восстанавливается самостоятельное логическое значение истории философии и философская логика приобретает свой действительный философский смысл, начинает работать *на стыках* между философскими системами, осмысливая эти стыки, эти переходы как собственно философские логические связи, как определение *начал* мышления, мышления, понятого в его началах... Но затем снова, по последнему счету... И вновь логическое

движение осуществляется *внутри* одной логики, все далее *от* начала, все дальше от задач собственно философской логики...

Теперь вкратце очерчены те логические трудности, которые делают понятным и эвристически значимым тот подход к истории философии (*как философии*), который был намечен выше. Проглатывая некоторые (необходимые) исторические соображения, постараюсь сформулировать — в сопоставлении с гегелевским решением — идею тождества философии (философской логики) и истории философии в контексте истории культуры. Это будет возвращение к началу статьи, но уже в ином повороте.

III

В таком (историко-культурном) повороте возможно предположить, что философия (философская логика) как логика обоснования культуры существует и развивается в логическом общении (диалоге) между многими логически одновременными философскими системами и учениями. Существует и развивается в “точке” их превращения друг в друга, в “точке” их взаимопорождения, взаимообоснования. Системы эти возникают — впервые! — исторически необходимо, связаны (моментом своего происхождения) с той или другой исторической эпохой (далее я уточню — “эпохой культуры”, типом культуры...). Это — философия античности (философия элеатов и философия Платона, философия Аристотеля и философия неоплатоников). Это — философия средневековья (философия Августина, философия Фомы Аквинского, философия Николая Кузанского)... Это — философия Нового времени, — философия Декарта, философия Спинозы... философия Канта... Гегеля и т.д. Но все эти исторически возникшие (раз и навсегда) системы логически самоосновывают себя в точке (на “линии”) диалога с иными философскими системами, иными логическими и онтологическими мирами. В таком логическом взаимообосновании системы эти оказываются одновременными, *заново порождаемыми в собственно логической форме*. В таком взаимопорождении отдельные системы, *во-первых*, постоянно возвращаются к идее начала мышления, к логической возможности (основательности) своего бытия и бытия “своей” логики.

Во-вторых, эти системы, в логическом “выяснении отношений” с другими системами (со всеми системами, когда-либо возникшими в истории философии), обнаруживают *свои бесконечные резервы* и возможности, “находят” все новые и новые аргументы в обоснование своих начал (мы — современные философы — *находим* эти новые аргументы, *актуализируем* неиспользованные возможности *ответа* ранее возникших систем на вопросы и сомнения философов более позднего времени).

В таком логическом пространстве (в сфере философской логики) актуализируются, скажем, возможные ответы Платона на критику Аристотеля; философия Платона развивается (развивает *себя*) *не за счет перехода в иную систему* (не за счет процедуры снятия...), но как бесконечное развитие всех потенциальных возможностей платонизма в споре (о логических началах) с Аристотелем, но и с Платином, но и с Кузанцем, но и с Кантом или Гегелем... Или еще: в философской логике (в философии *как* логике) обнаруживаются бесконечные возможности картезианства в ответ на критику (прямую или потенциальную) со стороны Спинозы, Лейбница... Канта, Гегеля... Хайдеггера... Полагаю, что нет нужды напоминать о дополнительности этого отношения, — о необходимости актуализации (в сфере философской логики) потенциальных возможностей спинозизма (идей “*causa sui*”, идей “Этики”) в ответ на философии Лейбница, Канта, Гегеля...

Еще раз подчеркну: в таком понимании сопряжения “истории философии” и “философской логики” вместо гегелевских случайностных исторических философских систем, снимаемых в логике в форме линейной логической дедукции, предполагается, что каждая такая система существует как бы дважды, в двойной форме: в форме эмпирически возникающих, исторически детерминированных учений и одновременно в форме тех же систем, обоснованных и порожденных логически, с бесконечной актуализацией их потенциальных возможностей и смыслов, с сохранением их исторической уникальности и неповторимости — именно как *спинозизма* (во всех его возможностях) или как

кантианства во всех его потенциях (в ответ, скажем, на критику Гегеля). Ясно также, что при таком понимании современная, сегодня (в XX в.) развиваемая философская логика, логика, не отягощенная историко-философскими “отступлениями”, действует лишь *на грани исторически наличных философских учений*, постоянно должна возвращаться к “началу начал”, существует *свободно* (творчески) только в точке их (этих систем) взаимопорождения и взаимообоснования... Логика здесь *не* снимает истории, не выпрямляет ее, но, наоборот: *логика усиливает уникальность исторических форм мысли, обосновывает бесконечное бытие и развитие каждой из таких форм, в ответ и в отталкивании от иных мыслимых логических миров*. Или, если сформулировать иначе: философская логика культуры реализуется не как “всеобщий смысл” (один-единственный) различных особенных философских учений, но как логическое *общение* (диалог, взаимопорождение и обоснование, трансдукция и обращение к своим началам...) *особенных всеобщих*, говоря иначе, *особенных* (уникальных) *логик* (всеобщих по определению). Каждая философская система всеобща не только по собственным логическим претензиям на построение единственной и всеохватывающей онто-логики (единого учения о взаимоотношении бытия и мышления), но и благодаря очерченным выше бесконечным возможностям своего собственного развития и возрождения в ответ на потенциальные возражения со стороны иных “всеобщих”, иных логических вселенных. Но именно поскольку эта всеобщность порождается и развивается в диалоге с иной всеобщностью, она сохраняет и непрерывно усиливает свой особенный (даже — единичный, уникальный) характер.

И это именно “особенные логики” (какни абсурдно звучит это словосочетание), поскольку каждая из таких систем необходимо обосновывает самое *начало* мышления (во всех его категориях и логических связях). Так, *causa sui* Спинозы обосновывает (т.е. выходит за ее пределы) *логику причинности*, причинное понимание всеобщей связи идей. Так, *монада* Лейбница обосновывает изначальность атомарного *действия* как далее неразложимого начала всех возможных логических отношений и связей. Однако эти “обоснования начал” легко разрешаются в обычные (в формально тождественные, по принципу: все логики едины суть...) дедуктивные движения мысли, *если* не осуществляется по отношению к ним философско-логическая трансдукция, т.е. если эти обоснования начал не зафиксированы и не закреплены в их замыкании *друг на друга*, в их исходном логическом споре.

Вкратце замечу, что это сопряжение “особенных всеобщих” реально носит гораздо более сложный и тонкий характер, чем это очерчено выше. Ну, хотя бы одно соображение. Такое уникальное всеобщее, как *античная философия*, *античная* (эйдетическая) логика или как философия Нового времени, гносеологически ориентированная логика, сами реализуются (в контексте философской логики XX века) как сопряжение, и спор, и взаимообоснование далее уже неделимых (персонально, личностно закрепленных) логических “вселенных” — философий Платона — Аристотеля — Плотина в античном мышлении или философий Декарта — Спинозы — Лейбница в соотношении и взаимообосновании с философией (философиями...) Канта — Фихте — Гегеля в мышлении Нового времени.

На этом останавлиюсь. Думаю, что ход моей мысли понятен и читатель продолжит сам возможные здесь уточнения.

Если гегелевское понимание сопряжения философии и истории философии являлось феноменом философии как *наукоучения* и было рефлексией “познающего разума”, то предложенное только что понимание может быть по аналогии определено как *логика культуры* (или, если использовать оборот в стиле ранних работ Маркса, — “*культура логики*”), и оно выражает назревающую в XX веке рефлексию “диалогического разума”, разума логического общения разумов...

В самом деле. Намеченный выше схематизм обращения истории философии и философской логики в феноменологии своей характерен именно для истории культуры или, чтобы было нагляднее, для *истории искусства*, в которой одна эпоха художественного творчества или одно гениальное творение поэта, драматурга, скульптора не снимается последующими творениями и последующими эпохами эстетической мысли, но сохраняется как уникальное и неповторимое, “рядом” и в общении с иными, столь же неповторимыми и уникальными *произведениями*, также транслирующими в себе своего творца. Причем в общении с иными произведениями и типами художественного мышления эти уникальные произведения (скажем, “Эдип” Софокла в сопряжении с “Гамлетом” Шекспира) раскрывают и заново формируют все новые и новые свои собственные смыслы и свойства.

В XX веке (детальнее историческую определенность этого процесса рассматривать здесь невозможно) это типичное для искусства отношение начинает пониматься как нечто, присущее *всей культуре* в целом и отдельным эпохам культуры в их глубинном сопряжении (диалоге). Но распространение этих особенностей эстетического разума и, далее, разума, творящего культуру, на историю философии и глубже — в сферу философской логики *радикально трансформирует исходные основания культуры* (как это происходило с наукой в философии Нового времени, философии “наукоучения”). Философская мысль выходит за пределы понятий культуры, в стремлении *обосновать* ее (культуры) начала.

В философском мышлении (в потенциях философской логики) XX века исторически наличные, и исторически сосуществующие, и исторически общающиеся культуры (культуры разума...) *предполагаются строго логически* (трансдуктивно) как возникающие и развивающиеся в точках своего самообоснования: в процессе расхождения из логических начал, схождения в логические начала.

IV

На основе такого понимания возможно — предварительно и предположительно — очертить место философской логики в построении и общении человеческих культур:

Возможность бесконечного развертывания — в веках, в общении культур — какой-то исторически определенной культуры коренится, согласно этому предположению, во всеобщем *онтологическом* замысле (и смысле) данной культурной целостности.

Каждая культура по-своему актуализирует и проецирует в бесконечность одну из возможностей бесконечно возможного мира, бесконечно возможного бытия. Этот всеобщий и особенный смысл каждой культуры изначально формируется в очагах *философского разума*.

Вне такого философского *начала*, вне философского начинания “мира впервые” культура еще не может отпочковаться от “цивилизации”, от своих общесоциальных оснований, приобрести свою из- и навечность, она еще не оснащена для путешествий среди других культур и веков.

Сейчас я сформулирую (хотя бы для наглядности введенного предположения) несколько преувеличенно обобщенных утверждений.

Однако общеисторические, историко-культурные, культурологические публикации и исследования последних десятилетий дают вполне серьезные основания для таких утверждений.

Начну с *античности*.

Античное понимание и претворение бытия предполагает собственный философский (сформулированный логически или неявно направляющий внутреннюю установку сознания) смысл бытия, смысл человеческой жизни, смысл бытия личности.

В этом плане античная культура есть опыт понимания мирового хаоса как космоса (внутреннего образа), опыт о-пределения беспредельности, опыт актуализации бытия в его эстетически значимом эйдосе (внутренней форме).

Бытие актуализируется в эйдосе вещей (единое), событий (трагедийный катарсис), человеческих стремлений (характер).

Столь излюбленное в Новое время тождество “разум = познающий разум” делает вообще бессмысленным, невозможным понимание истории как истории культуры, как общения культур. Только если предположить особенный разум (особенное всеобщее) античности, особый смысл *понимания* — и реально-практического построения вещей — для античного человека, возможно всерьез

развивать идею античной культуры, возможно понять эту культуру как целое, единое, всеобщее произведение в общении с иными культурами-произведениями. Конечно, задача *познания* необходимо вплетается в здание античной культуры, но в *этой* культуре, в замысле “эйдетического” разума познать вещи (“как они есть сами по себе”) — это лишь аргумент, средство для изначального понимания мира — в пафосе его *устройства*.

Средневековый разум предполагает (и полагает) культуру, в которой *изначален* совсем иной, чем в античности, и иной, чем в Новое время, смысл *понимания*, разумения вещей, бытия в целом. Средневековое мышление, формирующее изначальность и всеобщность (“неснимаемость”) средневековой культуры, предполагает, что *понять* бытие мира и человеческое бытие означает понять предметы, события, индивиды — в замысле их *причащения* всеобщему субъекту. Причащение это имеет тройное значение; это — *эманация* до-бытийного слова, это — *восхождение* к всеобщему, это — глубинное тождество двух определений идеи личности: определений *все* и *ничто*.

И отнюдь не только тонкости схоластики здесь подразумеваются. Нет, в деятельности каждого средневекового мастера — крестьянина и златоткача, каменщика и ювелира — существует и направляет всю его деятельность единый смысл, единый замысел культуры: *понять* предмет (камень, ткань, землю) означает *понять* этот “предмет” как продолжение рук и ума мастера, *понять* предмет как средство к цели, вне его телесного бытия существующей, причастной личности. Дом — это покров человека и порыв к небу. Камень — это блеск и свет человеческого бытия...

Не буду сейчас специально говорить о познающем разуме Нового времени, для которого *понять* предметы и людей означает *понять* их как *предметы познания*, как они есть “*сами по себе*”, “на самом деле” в бесконечном отдалении от субъекта, невозможном и — насущном в очищении от вмешательств и “искажений”, вносимых нашей мыслью и нашим чувством. Это — пафос паскалевского “мыслящего тростника” или картезианского его *cogitans* по отношению к абсолютно чуждой и совершенно инобытийной, протяженной субстанции. О всеобщих особенностях и практических свершениях “познающего разума” написано особенно много; некоторые идеи, необходимые по замыслу статьи, я сформулировал выше. Во всяком случае, познающий разум не менее парадоксален, глубок и всемогущ, чем разум “эйдетический”, или разум “причащающий”. Но и *не более* глубок, всемогущ, всеобщ. Это — *иной* разум, и именно как иное всеобщее, иной пафос актуализации всеобщего, разум Нового времени лежит в основании нововременной культуры, т.е. входит — на грани своего бытия — в диалог с иными культурами.

Не могу сейчас детально развивать эту очень специальную и трудную тему²⁷. В заключение — не вывод, но, скорее, что-то вроде логической гипотезы.

Предполагаю, что каждая новая культура как нечто, по замыслу, всеобщее и на-вечное формируется в тех средоточиях человеческой истории, в которых наша предметная деятельность на пределе своего экстенсивного развития *закрывается* “*на себя*”.

В таких точках исходная “самоустремленность” человеческой деятельности²⁸ реализуется актуально и основополагающе, Реализуется в уме индивида.

Вспыхивает Вольтова дуга переосмысления мира: разум коренным образом преобразует собственное начало, замысел, пафос, формирует новое начало культуры, новую форму действенной актуализации бесконечно-возможного мира. Такие точки самозамыкания цивилизаций фиксируются вполне определенно, локализованы географически: Афины V века или Римская империя, загнанная в катакомбы первых христиан; города-государства Возрождения (Флоренция, Генуя) или Англия первоначального накопления; Франция “Энциклопедии” или... Но не буду множить примеры...

Диалог культур в этих точках оказывается действительно порождающим диалогом — внутренним диалогом различных смыслов бытия мира и бытия личности, мифа и логоса; “формы форм” и “всеобщего субъекта”; логики причащения и логики познающего разума. Только во взаимообосновании с иной культурой (и иными культурами) существует и бесконечно развивается данная культура.

Само диалогическое бытие культуры имеет действительно диалогический смысл (смысл диалога личностей) только тогда, когда это спор всеобщих особенных разумов, особенных *начал* мира. Начал, существующих только в этом общении, на грани взаимопорождения.

Понимаю, что соображения, развитые в этом четвертом разделе, действительно очень рискованны и предварительны. Но уверен, что вне таких (или иных) предельных идеализаций, вне выхода к *началам* культуры, невозможно ни само бытие культуры, ни ее осмысление.

Культура существует навечно тогда, когда она укоренена в собственной философской логике.

[23](#) Пусть с отрицательным знаком, но сюда же ориентированы и антинаучные (и прямо иррациональные) философские системы этого времени.

[24](#) Слово о “вырождении” и ироническая интонация относятся в этом перечислении не к самим по себе научным теориям или спектру нравственных императивов, или... Все это вещи весьма почтенные и необходимые в духовной жизни человека. Но вот когда эти насущные феномены культуры становятся смыслом и благой вестью идей и проблем философских, тогда происходит двойное вырождение: и философии, и самих этих внефилософских идей в их насущности и неповторимости.

[25](#) Конечно, в этом определении философской логики я несколько сдвинул всеобщие философские характеристики к полюсу проблем XX века, к проблематике, смысл которой будет в какой-то мере ясен на основе моих последующих тезисов. Но это сдвиг — в едином контексте истории философской мысли. Платон и Аристотель, Прокл и Аквинат, Николай Кузанский и Джордано Бруно, Декарт и Спиноза, Кант и Гегель постоянно (в разных поворотах и формах) подчеркивали одно: дело философии — обоснование начал мысли, начал поэтики или теологии, или науки, в их всеобщем онтологическом (отношении мысли и бытия) определении.

[26](#) Конечно, на этом философские превращения не кончаются... Без соотнесения с идеями Лейбница или (и) Паскаля “система” “Спинозы — Декарта” есть еще недостаточно проработанная система, ее логико-философские связи, переходы и неявные диалоги еще недостаточно выявлены и актуализированы. Но и это еще не все... Ясно, однако, что мы не думаем сейчас писать истории философии и должны невольно ограничиться намеком на основные ходы историко-философской реконструкции философских учений.

[27](#) Два примечания. Во-первых, здесь обозначены только некоторые культуры в их всеобщем замысле. Выбор определялся, с одной стороны, мерой историко-культурной исследованности, готовности к сосредоточенным определениям. С другой стороны, существенным было то, насколько я сам могу проникнуться данным культурным пафосом, насколько пафос этот и замысел этот входят в мою собственную культуру. Рассуждать вчуже тут нельзя. В итоге выпала, к примеру, культура Востока, несмотря на все ее значение и глубину замысла. Кроме того, каждая из культур, включенных в мое размышление, конечно же, гораздо разветвленное и многозначнее, чем она сейчас (схематично) определена. Предполагаю, что многие из таких ответвлений (культура Византии, культура Возрождения, культура Просвещения и т.д.) могли бы быть определены самостоятельно, в собственном, отпочковавшемся от ствола, онтологическом смысле и замысле. Все это существенно, но здесь мне необходимо было просто разъяснить, что именно я подразумеваю, говоря об особом онтологическом замысле каждой культуры, способной одиноко и самостождественно обращаться с иными культурами, имея бесконечные ресурсы своего саморазвития.

Во-вторых. Единый замысел той или иной культуры целостно трансформируется и заново фокусируется в различных ее сферах, формах, отдельных произведениях. Так, в искусстве Нового времени исходный онтологический замысел (мир как предмет познания) коренным образом преобразуется в идее самопознания и — общения, осуществляемого индивидами в прокрустовом ложе “познающего разума”. Мучения души и духа, претворенные в искусстве и нравственности этой эпохи, катарсис, здесь возникающий, неповторимы и глубоко трагичны. Но проблема эта — предмет особых исследований.

28 Наша деятельность, направленная на собственные предметы, орудия (органы), цели, всегда есть деятельность *по отношению к самой деятельности, по отношению к ее субъекту*, к самому действующему человеку, т.е., по определению, “деятельность самоустремленная” [Selbstischtatigkeit]... (см. *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42). В этом исходном определении человек изначально рефлексивен, не совпадает с самим собой, обращен в “себя”.

ОБРАЗ ПРОСТЕЦА И ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

(Заметки на полях книги А. Я. Гуревича “Проблемы средневековой народной культуры”)

Прежде всего о характере этой работы.

Во-первых, это действительно заметки на полях чужой книги, работа *не* в своем материале, внимательная, но все же *читательская* речь. Это свободное общение с простецами средних веков в контексте, сформированном задачами и мыслью А.Я. Гуревича.

Во-вторых, записывая свои размышления на полях книги, я сдвигаю, смещаю задачи автора и — двигаясь в предлагаемом материале — решаю свою собственную задачу. Отталкиваясь от проблем народной средневековой культуры, от установки на напряженное вслушивание в немую речь средневекового деревенского безграмотного прихожанина, я пытаюсь понять образ Простеца как некий насыщенный полюс единой антитетической идеи *личности* средних веков и соответственно целостной антитетической культуры средневековья. Конечно, “поля” именно этой книги избраны мной не случайно. Я предполагаю, что задача, решаемая автором книги, *проблема встречи* сознания приходских “идиотов” и сознания “высоколобых” священнослужителей, *что материал* этой встречи, найденный Гуревичем в популярном богословии, что *метод* работы автора “Проблем...” позволяют с особой парадоксальностью и остротой ощутить интересующую меня проблему — войти в изначальное формирование идеи средневековой личности. Больше того, материал и задачи автора “Проблем...” *так* отстраняют мою собственную проблематику и близкий мне материал, с *такой* силой выбивают мои предположения из привычной колеи, что испытание моих воззрений на *сопротивление* нового материала и иного мышления позволяет по-новому определить мои исследовательские трудности.

В-третьих, в этом повороте исследовательских проблем книги Гуревича осуществляется все же некий *диалог* с взглядами и выводами автора. Этот диалог ни в коем случае не строится по линии частных восторгов и частных упреков (дескать, вот с чем я согласен, а с чем не согласен в этой книге). Нет, это диалог, необходимый мне внутренне, органично, и идет он по двум линиям. С одной стороны, здесь сопрягаются и спорят друг с другом две *формы мышления* — мышление философско-логическое,

культурологическое и мышление историческое в его развитом и тончайше осуществленном виде. Когда философ и историк говорят об одном и том же, они все равно неизбежно говорят иное и даже об ином, и их воззрения дополнительные в боровском смысле — предполагают и взаимоисключают друг друга. Если такой разговор достаточно органичен, то предмет размышления только выигрывает — получает объемную бытийную определенность, не сводимую ни к одной из (дополнительных) теоретических концепций. Буду надеяться, что так получится в нашем диалоге с автором “Проблем средневековой народной культуры”.

С другой стороны, есть здесь, конечно, и спор по существу. Там, где автор “Проблем...” выходит к определениям целостной средневековой культуры и предполагает, что для этих определений достаточно понять антитезу *сознания* (миросозерцания? идеологии?) средневековых “простецов” и *сознания* (миросозерцания? идеологии?) средневековых “высоколобых” и зафиксировать встречу этих двух (?) сознаний — там наши разногласия выбиваются на поверхность, и там эти разноречия внутренне необходимы и насущны для самого генезиса проблемы: “средневековая личность как субъект средневековой культуры”. Настаиваю — именно *личность как субъект этой культуры* (хотя обычно таким субъектом признается некий... соборный аноним).

Вне и без такого диалога очень трудно было бы определить мои собственные позиции.

В-четвертых, должен признаться в некоем “как если бы...” моих дальнейших размышлений. В ряде своих работ я детально развиваю те взгляды, которые здесь, в этих заметках, возникают *как бы* спонтанно, как будто бы впервые, в ходе замедленного чтения книги Гуревича. И сейчас я почти не буду ссылаться на свои — иным путем возникшие — идеи о соотношении индивида и регулятивной идеи личности в те или другие исторические эпохи, о культуре как феномене самодетерминации человеческих судеб и т.д. и т.д. (вот, впрочем, я уже суммарно на них сослался). В этой работе существенно именно “как если бы впервые”. Пусть это будет еще одним свободным рождением определенной культурологической концепции. Конечно, здесь есть момент игры, даже розыгрыша, но такая игра, такое условное наклонение насущно для более свободного движения моей собственной мысли, для того, чтобы эта мысль могла сформироваться (или — выразиться) заново, “маргинально”, в читательском слове. И все же признаться в таком “как если бы впервые” необходимо не только честности ради, но и потому, что резонанс второго, подстрочного плана входит в замысел этих заметок²⁹.

I. В ПРОСТОРЕ СВОБОДНОГО ОБЩЕНИЯ

Теперь попытаемся войти во внутреннюю архитектуру книги А.Я. Гуревича³⁰. Предполагаю, что сама органика (строение) этой книги объясняет и оправдывает очерченный только что характер моих заметок. Строение это дает (создает...) свободный и исторически хорошо осмысленный простор (“интервал”) для самостоятельного читательского движения от реальных “идиотов” средневекового деревенского прихода к образу Простеца.

На мой взгляд, книги Гуревича — и “Категории средневековой культуры” и “Проблемы средневековой народной культуры” — имеют один секрет. Автор не только нечто исследует или открывает... Он занят и некоторой сверхзадачей: *включить* читателя в *общение* — реальное, взаимное общение — со средневековой культурой. Это “включение” не такое простое дело, и сознательная установка на схематизм такого включения требует особого метода изложения.

Не хочу, впрочем, сказать, что эта “сверхзадача” действительно была поставлена Гуревичем “перед собой”, да еще с полной сознательностью. Просто таков, очевидно, сам характер его исследовательского темперамента.

Так вот, вся композиция и вся ритмика книг Гуревича (особенно “Проблем средневековой народной культуры”) органично подчинены идее *включения*. Сцепление глав, последовательность мыслей, даже деление на абзацы выверены, в этом смысле, очень точно. Не буду здесь обосновывать этот тезис детально. Скажу только, что включение, осуществленное Гуревичем, предполагает также определенную *дистанцию* читателя от средневековой культуры и величина этой дистанции не случайна, как не случайна, скажем, локализация точки зрения перед картиной импрессионистов. Чуть дальше или чуть ближе — и впечатление исчезает, краски тупо сливаются, зелень перестает дышать.

Так же и культурная дистанция. Это дистанция именно *общения* (чуть ближе — получится слияние; чуть дальше — холодный интерес со стороны...). Только в определенном зазоре сохраняется необходимый — для общения — ритм: цикл при-общения, цикл раз-общения и снова — усиление при-общения... Выбрать и выдержать эту дистанцию — дело труднейшее, способность — редчайшая.

Не буду в этих заметках говорить, *почему* такое общение насущно для современного человека. О диалоге культур как существенной особенности мышления людей XX века сказано уже много и умно, и, надеюсь, будет еще сказано — больше и умнее.

Сейчас хочу лишь одно подчеркнуть: общение с деревенскими прихожанами средних веков, уважительное отношение к их речи, точнее, к их молчанию, родственное внимание к их странной жизни — *conditio sine qua* непонимания этих простецов и человека нашего времени. Гуревич сумел сформировать межкультурный “интервал” для такого свободного и ответственного диалога.

Люди средневековья или античности отвечают нам и входят с нами в контакт, если мы относимся к их мыслям, трудностям, тревогам, сомнениям, да просто к их жизни и к их смерти как к чему-то абсолютно значимому, неповторимому — ведь все живут раз в жизни. Непременным условием такого контакта оказывается — для ученого, для историка — некая “*презумпция невиновности*”. Когда историк многократно взвесит все документы, сведения, свидетельства, всю свою оторванность (интеллектуальную и нравственную) от мира своих Собеседников, прежде чем произнести хоть одно слово, обвиняющее этих иных людей, или вообще прежде чем встать “над ними”, и когда ученый после всей этой мучительной взвешенности каждого своего мнения все же не перестанет сомневаться и колебаться, все же сохранит предельную осторожность своих суждений, — тогда можно сказать не только, что он настоящий ученый, исследователь, тогда можно будет сказать, что он, этот ученый, — *нравствен*. И — может надеяться на откровенную беседу с людьми X века или века XV. Горько было читать в одной статье, опубликованной несколько лет назад в журнале “Природа”, как автор, вполне достойный, хорошо (правда, идеологически) думающий человек, с легким сердцем оправдывал казни тысяч альбигойцев от рук инквизиции — как убийц, растлителей, негодяев — с мимоходной ссылкой на протоколы самой инквизиции. И дело здесь не в легковёрности этого автора, не в том, что он не дал себе труда хоть взглянуть в реальные источники (зачем ему, впрочем, было утруждать себя, ведь он преследовал высокую цель объяснить все беды человечества и все его преступления... скрещением рас, народов, взаимовлиянием культур, а для этой цели не только альбигойцев или гностиков — никого не жалко...). Самое горькое в другом: в убеждении, что, если люди уже умерли, *значит, можно их снова приговорить к смерти*, можно снова тащить на расправу. Между тем облыжно приговорить к смерти и позору хоть одного из живших когда-то наших предков так же преступно и безнравственно, как отказаться от “презумпции невиновности” по отношению к живущим.

Я заговорил об этой давней статье, конечно же, не ради ее самой. Я хотел лишь подчеркнуть две вещи. Во-первых. Дотошность и осторожность историка — это, помимо всего прочего, лучшее свидетельство его нравственности, а нравственность эта — залог того, что общение через века состоится. И во-вторых. Та легкость, с которой мы начинаем сейчас вершить судьбы прошедших поколений (хоть Федорова вспомнили бы...), ужасна в любом случае, даже ради самых благородных и этичных наших идеологических прогулок. А легкость эта, к сожалению, все возрастает и возрастает.

В книге Гуревича — атмосфера действительно нравственная, действительно историческая.

Вот автор, тщательно обосновывая вневещностное определение “греха” в “покаянных книгах” (это один из основных источников в исследовании Гуревича), тут же осторожно уточняет и смягчает свой вывод:

“И тем не менее, отметив, что индивидуальность как бы оттеснена в наших трактатах заботой о безличной соразмерности грехов и покаяний, мы должны этот вывод несколько ограничить. В ряде “покаянных книг” высказывается идея, что кары должны не только быть эквивалентными прегрешениям, но и соответствовать личности грешника. “Все едины во грехе, но не всех следует мерять одною мерою” (с. 61). Или еще (о тех же источниках): “Перед нами своего рода “анкеты”, — повторяю, они содержат лишь вопросы, но и их анализ *в какой-то мере может приблизить* нас к пониманию духовного мира тех людей...” (с. 63. Курсив мой. — В.Б.). И все это осторожнейшее “может...”, “в какой-то мере...”, “приблизить...” сказано не только ради правил хорошего исследовательского тона; это — сама суть того исторического отношения к своим Собеседникам, которое позволяет вызвать их на откровенный разговор и осуществить реальное общение автора (и читателей) с простецами средневековья. “Таким путем, *быть может*, удалось бы *несколько ближе* познакомиться...” (с. 65. Курсив мой. — В.Б.).

“Разумеется, предлагаемый способ изучения народной культуры средневековья имеет свои ограничения. Это метод не прямой... Но... прямого пути к исследованию этого глубинного пласта культуры у нас нет” (с. 68—69). Несколько ниже я еще отдельно скажу об этом “способе изучения”, предлагаемом Гуревичем, хотя уже и эти непрерывные самоуточнения говорят не только об общеобязательной (“как же иначе?”) научной добросовестности, но в первую очередь об *особенном* подходе автора к своим героям. Поэтому мои многочисленные выдержки из его книги имеют и некую сверхзадачу.

Но об этом дальше.

Сейчас только повторю: понимание невероятной трудности “общения с простецами” — это интеллектуальная и нравственная интонация *всей* книги. Перелистнем несколько десятков страниц. Снова: “Наши источники не дают возможности ближе восстановить духовный облик народных святых. Имеющиеся на сей счет сведения слишком суммарны, и, главное, церковные деятели, которые пишут о самозванных святых, тенденциозны, враждебны по отношению к ним, стараются изобразить их в виде обманщиков, невежественных людей, обжор, алкоголиков, безумцев, колдунов и гордецов. Поэтому приходится отказаться от обсуждения вопроса о том, были ли эти лица сознательными мистификаторами и самозванцами, либо мечтателями, впадшими в самообман, либо психически неустойчивыми или ненормальными людьми, — проникнуть в их психику нам не дано. Иное дело — попытка выяснения *функций*, которые должен был выполнять такой “святой”, чтобы его признали” (с. 120).

Итак, осуждение не состоялось. “Презумпция невиновности” оказалась нерушимым научным (этическим!) требованием. И эта повышенная сдержанность по отношению к собственным источникам — от главы к главе — все возрастает.

Постепенно смягчается и вовсе исчезает превосходство нашего всеведения по отношению к неведению “простецов”. *Мы* — также *простецы*, и разговор наш идет на равных. А иначе — не на равных — беседа вообще не может идти — ни сквозь века, ни в одном времени, в одной комнате...

“В действительности, конечно, все было много сложнее. Но эту напряженность, создавшуюся вследствие конфликта обеих “моделей мира” (эти модели — “путь истины” и “языческие заблуждения” — В.Б.), почти невозможно восстановить при изучении пенитенциалиев, ибо мы слышим лишь вопросы духовника, который допытывается о прегрешениях и поучает и укоряет прихожанина, но не ответы последнего; сама исповедь с ее признаниями, колебаниями, попытками самооправдания, а возможно, и умолчаниями, нам неизвестна. Поэтому от взора исследователя исчезает внутренний конфликт, который, быть может, переживал человек в результате пересечения в его душе обоих упомянутых “образов мира” (с. 171). Итак:

“В действительности все было *намного сложнее*”... “От взора исследователя *исчезает внутренний конфликт*”... “Сама *исповедь* (как целостный источник, как произведение духа — В.Б.) *нам неизвестна*”... (Курсив везде мой. — В.Б.)

Вот, пожалуй, три определения, в которых исследовательская осторожность Гуревича приобретает содержательный характер. Или скажу так: три определения, в которых осторожность оборачивается особой методологией, а наше изложение переходит в своего рода диалог с автором книги.

Неисчерпаемая сложность *действительности* (“...вечно зелено дерево жизни”). Трудность *проникновения* во внутренний конфликт, напрягающий душевную жизнь каждого нашего собеседника, особенно если это человек иных веков, иных форм культуры и иных средоточий самосознания. Скрытость основного феномена, воплощающего “образ культуры”, т.е. *неявленность произведений*, остающихся (?) от простецов средневековья. То, что существует *до* произведения, накануне его (хаос сознания...), уловить еще возможно, во всяком случае возможно при помощи того эксперимента, который осуществлен Гуревичем и о котором речь пойдет дальше... Но вот *преображение* хаотического сознания в “космос” культуры (исповедь...) остается неуловимым. Или?... Все-таки?... Вот я и начинаю движение — по страницам книги Гуревича — к собственной проблематике.

От общего, но лично осознанного ощущения сложности жизни каждого человека (если бы на этом остановиться, это было бы общим местом) читатель идет к пониманию разрыва между словом и невыговариваемым внутренним конфликтом своего собеседника и, наконец, к самой сердцевине общения с иной культурой: к особенным и неповторимым — невозможным ни в общении с людьми античного образа жизни, ни в общении с современными горожанами — формам превращения “*сознания в культуру*”, насущным именно для жизни обитателя сельского прихода Западной Европы V—VII—XII веков. Этот ритм движения (общения...) соединяет стратегию авторского исследования и естественность читательской беседы, разговора между нашими современниками (автором и читателем) и далее — между человеком XX века и простецом далекого средневековья. И я думаю, что, решая вместе с Гуревичем и исследовательскую, и чисто нравственную задачу, укорененную в “презумпции невиновности” и *неповторимости* людей прошлых веков, мы вошли *in media res* — в напряженные перипетии самого реального общения с простецом средневековья. Ощутили себя собеседниками простеца.

И только на этой основе возможно увидеть в материалах, поднятых Гуревичем, иные (для меня существенные) потенции: возможно понять сознание средневековых сельских прихожан и встречу этого сознания с мирозерцанием “высоколобых” как канун культуры, канун идеи личности.

Такому повороту авторских задач содействует, как я уже сказал, само строение “Проблем средневековой народной культуры”.

II. ЗАМЕДЛЕННОЕ ЧТЕНИЕ

От приходского «идиота» к образу простеца

В предыдущей книге А.Я. Гуревича “Категории средневековой культуры” были очерчены важнейшие, нерасторжимые узлы средневекового мирозерцания — в их удивительной “непохожести” на стереотипы нашего сознания. Но там еще не было проникновения в тот коренной внутренний конфликт, что напрягал *мышление* человека средних веков, разрывал его на “части”, на отдельные “голоса”, мучительно связывал эти голоса воедино — трудным и насущным диалогом — и тем самым ставил это мышление, это сознание на порог того духовного подвига, в котором *формируется культура*.

Здесь — в “Проблемах средневековой народной культуры” — этот внутренний (для меня это так...) разрыв, напрягающий мышление средневекового человека и требующий от него некоего скачка, связки, понимания того, что не может быть понято (а значит, создания того, чего еще не было...), — именно этот разрыв и этот способ связи разорванных частей становится *по сути дела* (явно или скрыто) основным *предметом внимания*. Разрыв этот, и диалог этот, и трансцензус этот понимается в книге Гуревича многозначно.

Это *разрыв* между архаическим сознанием простецов, “идиотов” (бессловесных, неграмотных), завязших в языческом мифе, связанных с самой подпочвой культуры, и христианским, утонченным, схоластически расщепленным, мистически сфокусированным сознанием “верхов”, могущих — по своему, по-средневековому — мыслить о мысли, преображать собственную мысль...

Это *диалог* исходных сознаний, так или иначе совершаемый в сознании и бытии каждого человека средних веков, диалог несовместимых форм суждения о мире и человеке (*совмещаемых* в... культуре средневековья?).

Это *скачок* через пропасть несовместимости, скачок, не уничтожающий пропасти (это ведь не мост, а скачок, прыжок), дающий ее ощутить с особой силой страха и особой силой *преодоления*. А пропасть-то, несмотря на преодоление, осталась, и снова необходим трансцензус. Замедленная съемка такого “скачка через пропасть непонимания”, “возможно, в какой-то мере приблизит нас...” — заимствуем эти осторожные обороты у автора книги — к понятию средневековой культуры, средневековой личности... Больше того, возможно, этот трансцензус насущен для жизни каждого средневекового человека в горизонте личности (?).

Но не буду забегать вперед. То, что я сейчас сформулировал, — это *мое* восприятие архитектоники “Проблем...”. Конечно, это восприятие философствующего читателя, — читателя, имеющего свой собственный спектр понятий средневековой культуры. И все же думается, что я только резче выявил те стороны книги, которые в ней действительно есть.

Но пойдем теперь — *вслед* за Гуревичем — более замедленным шагом. Настолько замедленным, чтобы разглядеть невидимые развилки и новые возможности *его* материала. (Одно лишь предупреждение. Сам жанр моих заметок предполагает введение больших фрагментов живого текста, больших и достаточно самостоятельных блоков книги Гуревича. Только тогда эти заметки будут иметь смысл — читатель получит сопротивляющийся материал для размышления. Здесь обычными цитатами-заплатами отделаться нельзя.)

Вот каким образом сам автор определяет задачи своего исследования: В книге “Категории средневековой культуры” “я стремился концентрировать внимание на той стороне высказываний “интеллектуалов” средневековья, которая выражала бы не только — и не столько — их особую “картину мира”, в немалой роли обусловленную их образованностью и ролью в обществе, сколько присущие людям этой эпохи способы переживания и осмысления действительности, наиболее общие черты стиля мышления. Тем не менее состояние источников таково, что средневековый образ мира, реконструируемый современным ученым, оказывается в большей или меньшей степени “смещенным” в сторону видения элиты. Сдвиг этот неминуемо происходит почти в любом исследовании культуры феодального общества. Возникает вопрос: существует ли какой-либо шанс его избежать? Возможно ли увидеть мир глазами не одних только образованных авторов той эпохи, но и простого человека? Иными словами: доступно ли нам познание народной культуры средних веков?” (с. 8).

На мой взгляд, этот фрагмент возможно истолковать так: *прежде* чем ставить вопрос о “целостной средневековой культуре”, а следовательно, о том, как сопрягаются — и сопрягаются ли? — в единую культуру два полюса средневекового сознания (элиты и “идиотов”), необходимо поставить иной вопрос: а что вообще мы *знаем* о культуре (может быть, точнее, о “докультурном” сознании?) простецов, бессловесных, неграмотных, выключенных из книжного бытия? Что мы знаем об этом *втором полюсе*, можем ли мы что-либо о нем знать, даже если и догадаемся о его существовании и значении? Впрочем, даже и “догадаться” тут, казалось бы, мудрено. Вот что пишет Гуревич, раскрывая всю остроту этой проблемы: “Идеологам феодального общества удалось не только оттеснить народ от средств фиксации его мыслей и настроений, но и лишить исследователей последующих времен возможности восстановить основные черты его духовной жизни. “Великий немой”, “великий отсутствующий”, “люди без архивов и без лиц” — так именуют современные историки народ в эпоху, когда для него был закрыт непосредственный доступ к средствам письменной фиксации культурных ценностей. Аристократическая, элитарная трактовка средневековой культуры, принимающая в расчет мысли одних лишь “высоколобых” — богословов, философов, поэтов, историографов, прочно утвердилась и господствует по сей день... Тысячелетие, отделяющее конец античности от Возрождения,

традиционно изображалось как эпоха безраздельного, тотального господства католической идеологии, а последнюю считали возможным характеризовать, ограничиваясь высказываниями авторов теологических “сумм”, постановлениями соборов, историографией и литературой... Что же касается основной массы населения феодальной Европы — крестьянства, то оно по-прежнему игнорируется историками культуры — ему отказывают “в праве на историю” (с. 8,9).

Опираясь на исследования последних лет (Манселли, Ле Гофф, Шмитт, Изамбер), автор и “руководствовался стремлением сосредоточить внимание на “низовом” пласте средневековой культуры, на способах мировосприятия, присущих людям, которые не прошли выучки в школе античного или патристического наследия и сохраняли живую связь с мифопоэтическим фольклорно-магическим сознанием. К такому мировосприятию, которое возникало в результате сложного и противоречивого взаимодействия традиционного фольклорного фонда с христианством, применяется здесь определение “народная культура средневековья” (с. 10).

Так формулируется *первая* задача (я бы сказал: предзадача исследования) — выявить пласт “низовой культуры”, *чтобы* затем соотнести этот подпочвенный слой с... (но это уже будет вторая задача, о ней пока умолчу).

Перед исследователем средневековой народной культуры (так определяет свой предмет Гуревич) здесь возникают две трудности.

Одна — содержательная и методологическая. Я ее понимаю так: необходимо распознать в некоем хаосе сознания — докультурном по своему бытию — импульсы целостной средневековой культуры, т.е. прежде всего зачатки *возможных произведений*.

Автор книги видит задачу “понять культуру в ее низовом пласте” несколько иначе: “...предметом исследования послужат не четко сформулированные идеи и учения, этому “низовому пласту” не свойственные, а неявные модели сознания и поведения” (с. 12).

Предполагаю, что центр тяжести не в противопоставлении “четко сформулированных идей” — “неявным моделям сознания”, но в соотнесении сферы сознания и сферы произведений культуры. В самом деле. Где — разве что в собственно теологических “суммах” — возможно найти “четко сформулированные идеи”, даже если говорить о самых вершинах “высокой” средневековой культуры? Ни на высотах искусства, ни в глубинах мистики такие идеи и “учения” не обнаружатся — не только в средние века, но и в самые ближайшие нам столетия... Очевидно, дело в другом — в соотнесении культуры (в каких бы формах она ни выражалась) и “подпочвы” культурного деяния, т.е. повседневной жизни человеческого сознания. Ведь сам Гуревич пишет: “Европейская средневековая культура не исчерпывается одними только уникальными созданиями Кретьена де Труа и Гийома из Сен-Тьерри, трубадуров и миннезингеров, Оттона Фрейзингенского и Снорри Стурлусона, строителей романских базилик и готических соборов. Она имеет и свою “подпочву”. Последняя состоит в присущем данной эпохе видении мира, в специфическом понимании времени, пространства, души, отношения мира земного и мира потустороннего, в оценке сил, управляющих жизнью, наконец, в трактовке человеческой личности, ее индивидуальности или, наоборот, ее слитности с коллективом, Это навыки мышления, *сплошь и рядом не отрефлексированные, но обладающие тем большей силой вследствие их “автоматизма” и традиционности*” (с. 29. Курсив мой. — В.Б.). Вот почему — для понимания культуры — столь необходимо понимание “общего культурного фонда”... и *обыденного сознания эпохи*” (там же).

Если так, то необходимость различить в целостной средневековой культуре особую *народную* культуру оказывается тождественной необходимости различить *потенцию* культуры в ее *предопределении*, в ее дикой, грубой, питающей “подпочве”. “Подпочва” эта в своем натуральном виде — как она есть — выходит на поверхность именно в сознании “идиотов”, простецов, но, принципиально говоря, она, очевидно (или не так?), присуща *сознанию всех творцов культуры* — и Кретьена де Труа, и создателей романских базилик. Ведь без такой “подпочвы” (в моем собственном сознании) живой цветок или колосющийся злак культуры не вырастишь. Сработаешь одни бумажные подделки...

Итак, первая (содержательная) трудность еще усугубилась: трудно увидеть в “подпочве” будущий знак; еще труднее решить странный вопрос: есть ли “низовой пласт” культуры — *особая культура* (особый знак, ну, скажем, не пшеница, а рожь...), или это лишь приходская “подпочва” для знаков, произрастающих в чужой голове (в голове Кретьена де Труа), или это экспериментально выявленное *общее* определение “подпочвы”, живущей *и* в уме простеца, *и* в уме создателей романских базилик. Ведь, чтобы силы сознания “бродили”, т.е. чтобы “творить культуру”, эти “создатели базилик” должны были быть — в глубине души — также *простецами*(!).

Но это лишь исходная — содержательная — трудность.

Другая трудность — *источниковедческая*. Я полагаю, что именно с ее преодолением (но и воспроизведением) связаны интереснейшие находки и изобретения в книге Гуревича, причем изобретения и открытия, значимые и в *содержательном* плане — для разрешения (или углубления?) исходной трудности... Вопрос стоит так: “идиоты” и простецы молчат, от них не остается ни писем потомству (произведений культуры), ни писем современникам, т.е. вообще никакого запечатленного слова... Свидетельства, оставленные “высоколобыми” интеллектуалами, как раз о жизни народного *духа* ничего не сообщают; это скупые и извращенные “доносы” потомству о жизни “тела” простеца, еще не доросшего до головы. Что же делать? Как возможно точно и честно восстановить реальную жизнь сознания и даже — так желает Гуревич — некую особую “культуру” простецов, вслушиваясь в это упорное непробиваемое молчание?

Положение как будто безнадежное. О “культуре” простецов (не буду пока настаивать на различении “культуры” и “схем сознания”) знать ничего невозможно. Без знания *этой* “культуры” невозможно понять целостную (диалогически целостную, в напряжении взаимных токов — сверху и снизу — только и живущую) средневековую культуру...

Выхода нет. А.Я. Гуревич находит этот невозможный выход³¹. Он “просто-напросто” смещает свое источниковедческое зрение. Для него репрезентативными и решающими оказываются какие-то странные, вырожденные, сниженные образцы *“высоколобой”*, письменной культуры. *Не* теологические “суммы”, но “покаянные книги” (пенитенциалии), составленные для приходских священников и восстанавливающие — для памяти — возможные грехи их деревенских прихожан. Чтобы угадать грех простеца и вызвать “идиота” на признание, надо знать, *как* он грешит, надо войти в его подсознание, проникнуть в душу. *Не* “Божественная комедия”, но “видения с того света”, оставленные невежественными прихожанами и записанные полуграмотными священнослужителями. *Не* утонченное богословие Ансельма Кентерберийского (“*Cur Deus homo?*” — “Почему Бог вочеловечился?”), но “Светильник” Гонория Августодунского, излагающий Евангелие простецам, т.е. ориентированный на их сознание, на реальные ресурсы их надежд и страхов, верований и суеверий, опыта и мыслительных схем. (Об этом “не... но...” и пойдет далее основная речь. Но пока удовлетворимся этим оборотом.)

И вот простецы заговорили. Медленно, запинаясь, замолкая, невнятно сдвигая слова и понятия, грубым, извечным и странно соблазнительным голосом. Простецы заговорили, и — самое странное — мы *понимаем* их речь, их запиная и невнятицу, — она живет где-то в нас, где-то в глубине нашего сознания. “Народные верования и представления, подчас весьма далекие от ортодоксальной картины мира, а то и находившиеся в прямом противоречии с официальной догмой, *прорываются* в эти сочинения помимо намерений их авторов. Именно от такого рода памятников письменности мы вправе ожидать в первую очередь, что в них средневековая эпоха *“проболтается”*, выскажет о себе то, чего она, вероятно, вовсе не собиралась, да и не могла бы сознательно сказать” (с. 26).

“...Сочиняя проповеди и жития, формулируя вопросы пенитенциалиев и записывая видения... они (авторы названных выше образчиков пастырской литературы. — В.Б.) неизменно имели в виду ту аудиторию, к которой обращались с чтением или пересказом их произведений приходские священники и монахи. Они неизбежно должны были принаравливать язык и само содержание своих писаний к хорошо им известному кругу представлений рядовых проповедников, которые, в свою очередь, излагали, интерпретировали и переводили их, актуализируя определенный пласт идей и представлений в сознании своей паствы” (с. 25).

Все это звучит достаточно сухо и строго. Но надо вчитаться в тексты, приведенные автором и очень уважительно им толкуемые, освобождаемые от посторонних шумов и гулов, от накладок чужеродной записи (ведь это голос простеца или мысли простеца, услышанные и *записанные священником* и обращенные *на* того же простеца, чтобы его просвещать “сверху”, чтобы избавить его от... от его собственного голоса и его собственной мысли, если они чужды ортодоксальной теологической культуре). Голос простеца, освобожденный от всех этих искажений, затем усиливается и угадывается в исходном тембре и темпе... И только тогда (так предполагает автор книги) доносятся звуки языческих празднеств и ведовства... Время останавливается и замыкается в нескончаемо повторяемые природные циклы... Христианские чудеса подчиняются магическим заклинаниям... Христианские святые обретают черты фольклорных героев с их культом чести, возмездия, неукротимой гордости, придиричливости, местничества... Отдаленный в вечность Страшный суд свершается как мгновенное возмездие, сразу же, в момент смерти прихожанина... В христианском сознании, сосредоточенном в идее индивида, в потенции стать (посмертно?) личностью просвечивает подсознание изначально коллективное, личностно диффузное, сознание рода, мифического целого, вневременного тождества сотен тысяч индивидуальных судеб... “Примеры” на евангельские прописи не только обрастают точнейшими и гротескными бытовыми деталями, они перерастают свое “моралите” и становятся не “притчами”, а некими прорастающими зернами иной, не евангельской морали... Свобода воли, столь внутренне напряженная в ортодоксальном христианстве, сменяется извечной обреченностью: грешников — на грехи (с колыбели, с момента зачатия, с начала времен), блаженных — на спасение, на блаженство. А обреченность “на блаженство” несет в себе нависающий ужас рока, не меньший, чем ужас обреченности на грех (я не знаю, на что я обречен, и никакие мои христианские добродетели мне не помогут и на волос сместить волю (?) судьбы). Снова — как уже сотни веков — воля судьбы...

Я говорил — надо вчитаться... Потому что те краткие формулы, которые я сейчас привел, конечно, не дают еще острого восприятия живой ткани верований, обычаев, страхов, опыта, прозрений, что несет в себе оживший, запинаящийся голос средневекового простеца (V—XII веков).

Все это так. Но, если вспомнить, что задача Гуревича состоит в том, чтобы в хаосе сознания простецов уловить “подпочву” и предвестие целостной средневековой (неповторимо средневековой) культуры, тогда возможно предположить, что все эти запинания, заикания, паузы, абсурды культуры народной значимы не только как реликты некой “архетипичности”, но как некие потенции высоких произведений культуры средних веков.

Впрочем, в этом предположении я вышел за рамки того разговора с “простецами”, что необходим для концепции автора “Проблем средневековой народной культуры”, и вошел в простор свободного читательского общения... Исследовательское внимание самого Гуревича здесь как-то странно раздваивается. То это внимание сосредоточивается на уникально *средневековых* потенциях, фиксированных в хаосе народного *сознания* простецов... То (в тот же момент) это внимание ориентировано на некую предполагаемую абсолютно *вневременную* культуру (?), освобожденную напрочь от всяких изменений и потенций. “Культуру”, как бы предсуществующую в реальном хаотическом сознании простецов средневековья.

В этом втором повороте своей исследовательской призмы автор “Проблем...” — по осколкам, теням, врезкам, застрявшим в хаосе *сознания* простецов, — стремится восстановить целостный образ какой-то исходной народной мифологической *культуры* (или — миф об этой никогда не существующей культуре?)...

Это “культура” (?), для которой характерно воинствующее выпадение из истории, неколебимая архаичность, абсолютная тождественность — сквозь века и тысячелетия — основных схематизмов народного сознания. Это бытие сознания, абсолютно и навечно выключенное из становления.

“Подпочва” культуры сохраняется от второго тысячелетия до н.э. и до (см. “Заключение” книги) энных десятилетий XX века. “*Инварианты духовной ориентации* простолюдина, *доминанты народной культуры*” (с. 342) составляют “ту общую основу, из которой вырастали разные типы добуржуазных цивилизаций. Высокоинтеллектуальная, рафинированная культура всякий раз иная, — анонимный же ее субстрат, на который она воздействует и из которого она, несомненно, получает определенные

импульсы, традиции мышления, клише поведения, обнаруживает удивительную константность. Не приближаемся ли мы здесь к *“инварианту” культурно-исторического процесса?*” (с.345).

Воображаемая целостная народная культура подобна, по идее Гуревича, гранитной платформе, над которой и по которой движутся наши земные материки, но отнюдь не подобна той живой изменчивой *почве*, обогащенной бесчисленными останками растений и накоплениями фотосинтеза, которая — если уже прибегнуть к аналогиям, диктуемым идеей “подпочвы”, — образует основу “культуры земледелия”... Или, если отбросить аналогии: основу *реального сознания* простецов.

Непроницаемая внеисторичность народной культуры должна объяснить и другие ее определения. Это культура “мифопоэтическая”. С ударением на слово “миф”. Причем миф застыл здесь в доэллинистическом его состоянии. Народная культура предполагает хтоническое, циклическое, магическое сопряжение человека и природы; она обнаруживает совершенное слияние сознания и непосредственного, нерефлектируемого бытия. Иными словами, это не только неподвижная культура, это культура *неподвижного*, всегда к себе возвращающегося, себе-тождественного мира. Культура не времени, а вечности. Но если так, то становится явной еще одна определенность “низового пласта” средневековой (вневременной?) культуры (“культуры”? “сознания”? или для народной культуры эти понятия тождественны?).

Это культура, в которой схемы сознания и — далее — мышления абсолютно тождественны схемам *поведения*, клишированным на (те же) тысячелетия. Поступок здесь исключает мысль о нем (здесь нет никакого “о...”). Здесь исключен весь спектр возможностей чего-то иного, чем то, что *есть*. Исключен спектр *свободы*: свободы действовать *так или иначе*...

И еще одно. Это культура, “автор” которой или, по-ученому выражаясь, субъект которой — *коллектив*, нерасчленный коллектив; может быть, даже точнее — *коллективность*, этакая диффузная, неограниченная, расплывчатая, неструктурируемая, амебоподобная родовая сила. Не индивид, сидящий где-то за столом и нечто сочиняющий, и даже не мастер-каменщик, в сотрудничестве с другими воздвигающий шпиль готического храма, но — *пахарь*, опыт и здравый смысл которого неотделим от опыта поколений, движения которого, когда он бросает зерно, сцеплены воедино стереотипами и прообразами, неизменяемыми от праотцев к правнукам. Пахарь — вне непосредственного “сотрудничества”, он — один, *наедине с* бесконечной природой, но это одиночество рода, народа, а не одиночество “без рода и племени”.

Так воображается и домысливается эта “мифологическая культура” по ее отзвукам и теням, застрявшим — в избытке — в разорванном сознании простеца.

Однако читатель “Проблем...”, наверно, заметил, что эта воображаемая сплошная целостность народной культуры в реальном *сознании* средневекового простеца (к примеру, простеца пенитенциалиев) раскалывается, странно (“гротескно”, — скажет Гуревич несколькими главами позже) фрагментируется и затем именно в таких осколочных формах сдвигается с ослабленными и также фрагментированными христианскими идеями евангельских заповедей, стоицизма свободной воли, кроткой святости самоуничтожительных житий, эсхатологии Страшного суда. И именно это переплетение, взаимоотражение, странная оптическая рефлексия извечных ответов ушедшей (если она существовала...) *архаической целостности* (1), содержательных, но *фрагментарных*, затерянных в сознании внехристианских предрассудков, стереотипов (...мести, обреченности, ведовства...) (2) и, наконец, новых христианских страхов, чаяний, прозрений (3), — именно это переплетение и позволяет воспринять народное сознание “идиотов” — столь жизненно и неповторимо заговорившее в книге Гуревича — действительно как *живое и неповторимое*. А если бы дело ограничилось теми “гранитными платформами”, которые мы реконструировали (или вообразили) на самом дне этого сознания, то все свелось бы к каким-то “общим местам”, бытующим сейчас под звучным именем “архетипов”.

И здесь я возвращаюсь к *содержательной* многозначной трудности, встающей перед исследователем “народной средневековой культуры”. Напомню: это трудность увидеть в хаосе сознания, донесенном из ума и сердца простецов на страницы пенитенциалиев или житий, некую предкультуру “высоколобых”,

“подпочву” этой культуры. Или увидеть, прозреть некую уже готовую (извечную), но *особую* культуру, сопряженную в конфликте и диалоге с “культурой высоколобых”? Или увидеть в самом этом *конфликте* христианской и мифопоэтической схем сознания опять-таки *предопределение* по-иному целостной, полифонически целостной культуры (уже не сознания, а культуры) средневековья — той культуры, которую на последних страницах своей книги автор назовет “культурой гротеска”? Или, наконец, это трудность соединить все обозначенные выше трудности, видения и прозрения?

Она подчинена иной задаче: увидеть и услышать, посмотреть и подслушать *встречу* двух “культур” (или двух сознаний? или двух полюсов одного сознания?) — высоколобого и простеца, высокоученого схоласта и безграмотного “идиота”. “Вырожденные” источники Гуревича имеют дополнительный экспериментальный смысл: вслушиваясь в них, мы, современные читатели, не только способны услышать живой голос простеца, войти в его сознание, различить в сознании “идиотов” отблеск воображаемой “мифологической культуры”. Эти источники обладают также некой силой *сепарации*. Они экспериментально отделяют один голос средневековой культуры (звучащий сверху...) от другого голоса (доносящегося снизу...), и главное, подстерегают, фиксируют встречное движение двух сознаний. Или, может быть, точнее, двуголосие, многозначность *одного* сознания (?!).

Особенно ясно выступает эта двойная ориентированность в “покаянных книгах”. Нет спора, вопросы пенитенциалиев сознательно направлены на то, чтобы выявить (разоблачить) отдельный, на особицу звучащий, резко непохожий глас магического и мифопоэтического, упрямо архаического сознания. Глас греха.

Но — с той же силой и в той же мере — вопросы эти нацелены на *ответ кающегося*, т.е. христианина, т.е. человека, который напряженно вслушивается в голос и в сознание исповедника, который напряженно ожидает (от священника и от собственной совести) отпущения этого греха или возмездия...

Но ведь то же самое (только схематизм этот более глубоко спрятан) — и в житиях, и в “Светильнике” Гонория Августодунского, и в “посмертных видениях”. Все эти источники (даже самые вялые и вырожденные из них) подчинены пафосу самовслушивания, самоосуждения и самопрощения; подчинены пафосу обнаружения “в себе” — некоего абсолютно чуждого, и мерзкого, и насущного Собеседника. И чем более обнаруженный — в том или другом источнике — Собеседник чужд и отвратен мне самому, тем более он мне мил, тем острее исходный культууроформирующий (или только культуурофиксирующий?) конфликт.

Так я понимаю возможности, скрытые в замысле Гуревича. В народном богословии возможно не только уловить голос немых (простецов), но и услышать, увидеть, понять (поймать...) *встречу* двух голосов и сознаний. Или, может быть, точнее, встречу двух голосов *одного сознания*? Каждый ответ пронизан вопросом, обращенным к иному чуждому, отвратному сознанию... Или все — к “своему иному” сознанию... К *своему* другому “Я”...

“На страницах средневековых текстов, адресованных широкой аудитории, идет *постоянный диалог*³² официальной доктрины и фольклорного сознания, ведущий к сближению их, но не приводящий к их слиянию” (с.23. Курсив мой. — В.Б.).

“В процессе... сложного и противоречивого *взаимного влияния* складывался тот культурно-идеологический комплекс, который можно было бы назвать “народным христианством”, “приходским католицизмом” (с. 24. Курсив мой. — В.Б.).

Очень характерное место. Мне, правда, не совсем ясно отношение последнего и предыдущего фрагментов. Идет ли речь (ну, скажем, идет ли *прежде всего* речь) о формировании того “комплекса”, который можно было бы назвать “приходским католицизмом”, т.е. неким определением “низовой культуры”, *одним из полюсов* взаимодействия (несколько измененным в процессе этого взаимодействия), или все же речь прежде всего идет о *сопряжении двух полюсов*, которые не сливаются, но сама “неслиянность”, спор которых дает некое предопределение *целостной* (диалогически целостной) средневековой культуры. В одном случае взаимодействие (диалог?) как бы выпадает в осадок, лишь усложняя “приходской католицизм”, в другом случае — двуголосие это предопределяет

формирование некоей культуры, не сводящейся ни к “приходскому католицизму”, ни к “ортодоксальному христианству”, но образующей изначальный смысл — выскажу такое предположение — не только “исповеди приходского простеца”, но и “романских базилик”, “готических соборов”, или *утонченностей Кретьена де Труа*, или — уже совсем еретическое предположение — “Исповеди” *Блаженного Августина*?!

Я понимаю, конечно, что здесь возможно сочетание двух этих “прежде всего”, сопряжение двух возможных ответов, но во всяком случае вопросы эти — различные и ответы на них не столь уж прямо совпадают...

Но пока оставляю это сомнение в стороне. Сейчас существенно подчеркнуть, что сам Гуревич сознательно (хотя и не всегда) ищет в своих источниках не только речь молчащих, голос немых, ум простецов, но и *встречу* двух голосов, странно рефлектирующих друг в друге (это некий аналог саморефлексии Нового времени). “Повторяю: есть все основания предполагать, что разные пласты — культуры народной, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской — не просто сосуществовали, но пересекались, *взаимодействовали в сознании средневековых людей*, от крестьянина до епископа” (с. 28).

Последовательная динамика этого взаимодействия, этого “диалога” составляет сквозную линию и сквозную композицию *реального* общения высоколобых и простецов в книге Гуревича.

“Пенитенциалии, катехизисы, жития, “примеры”, повествования о загробных странствиях души отражают лишь отдельные аспекты духовной жизни средних веков, отражают каждый раз по-своему. Однако нижеследующие главы задуманы не как обособленные очерки, но как последовательные этапы одного движения мысли, приближающие к решению... парадокса средневековой культуры: *совмещения* обоих ее аспектов, народного и ученого, в *одном* (все же *в одном!* — *В.Б.*) сознании. Постепенно поворачивая исследовательскую призму, может быть, удастся если не разрешить эту задачу, то хотя бы по-новому ее сформулировать” (с. 72. Курсив мой. — *В.Б.*). характерен и для Легоффа, и вообще для всей школы “Анналов”. Но личный вклад автора анализируемой монографии здесь значителен, экспериментально ориентирован.

Вот отдельные повороты этой призмы.

После анализа житий и “исповедальных руководств” (гл. II, III) с еще большим драматизмом возникает “вопрос о том, как сознание средневекового человека (очевидно, и простеца и схоласта. — *В.Б.*) объединяло аспекты народной и ученой культуры и удавалось ли ему их уравнивать, гармонизировать” (с. 175).

Призма поворачивается к “загробным видениям” (гл. IV).

Здесь резко обостряется восприятие “сопряженности” разных голосов, странной, трагической *антитетичности средневекового сознания* — очевидно, все же не только сознания простецов, но и сознания высоколобых *как простецов* (в хаосе повседневного бытия).

Так, странное сопряжение — мгновенного посмертного воздаяния и отсроченного в вечность Страшного суда — это сопряжение странно не только для нашего рассудочного ума; оно не менее странно для ума средневековых визионеров, и странность эта дает особую напряженность вечным страхам, раздиравшим сердце и ум человека V—XV веков (мгновенная расплата и — бесконечное ее ожидание),

“...Соседство на одном листе гравюры изображений обоих вариантов суда над душой — одного с участием чертей и ангелов, предъявляющих соответственно записи ее грехов и заслуг у одра смерти, и другого с участием Христа, архангела, взвешивающего душу, и ангела и демона, ожидающих, кому из них она достанется, — это соседство обоих вариантов суда нужно интерпретировать как парадоксальное сосуществование в средневековом сознании эсхатологической идеи с мыслью о расплате, наступающей немедленно после смерти индивида” (с. 228).

Замечу, кстати, что мне представляется убедительной та критика воззрений Ф. Ариеса, которую здесь развивает автор “Проблем средневековой народной культуры”. Причем, на мой взгляд, взгляд философа, дело не только в текстологических, в частности иконографических, аргументах, показывающих, что сопряжение двух вариантов посмертного воздаяния уже с самого *начала* средних веков (а отнюдь не только в конце средневековья) раздирало сознание людей этой эпохи. Дело еще и в том, что сама структура христианского сознания исходно (логически) *антитетична*. Предположение вечности означает *исключение* временного течения с его “раньше”, “чуть позже”, “через века”. И следовательно, означает неизбежное соседство мгновения, наступающего в момент смерти, и мгновения, отдаленного в бесконечную “временную” даль. Причем это именно антитетичное, парадоксальное “соседство” (точнее, тождество): ведь мгновение, наступившее сразу (его “делает” мгновением временной акт смерти...), вместе с тем обладает размерностью вечности (но *не* мгновения). Дело не только в том, что так было в средневековом сознании; дело в том, что *иначе* быть *не могло*.

Об этом “иначе быть не могло” великолепно свидетельствует наблюдение Гуревича о расхождении двух Евангелий: от Матфея (возмездие отодвинуто в вечность) и от Луки (мгновенное воздаяние).

Вообще эти страницы книги Гуревича насыщены скрупулезнейшим анализом текстов и — в каком-то поразительном сочетании — дают (я бы сказал, формируют) простор свободному читательскому размышлению, спору с автором, домысливанию, замедленному чтению — иначе говоря, тому самому трудному самостоятельному *общению* с миром простецов, о котором я говорил в самом начале этой работы.

Но исследовательская призма поворачивается дальше.

Соотнесение воинствующе популярного “Светильника” Гонория Августодунского и напряженно сосредоточенного трактата Ансельма Кентерберийского (гл. V) раскрывает невозможное сопряжение “двух сознаний” на наиболее глубоком, метафизическом уровне. Это сочетание идей “свободы воли” и абсолютной “предопределенности”. И, думается мне, снова обнаруживается, что это противостояние невозможно разнести по “разным культурам” — “низовой”, народной (“предопределение абсолютно и изначально”) и “вышей”, “умствующей” (“от свободной воли индивида зависит его посмертное бытие”). Конечно же, грубоватый и мрачный “Светильник” взвинчивает идею (жесткой) предопределенности, а “Почему Бог вочеловечился?” — идею собственного выбора своей посмертной судьбы. И, конечно же, идеи “Светильника” органично связаны с архаическими, неподвижными дохристианскими схемами предреченного возмездия. Все это так. И все же...

Это существенная развилка наших проблем и подходов.

Гуревич натолкнулся здесь, как мне кажется, уже не только на “массив” народного *сознания*, но на (возникающие) неделимые ядра средневекового *мышления*. И в отличие от феноменов хаотичного, стереотипного сознания, для мышления существенна внутренняя рефлексия двух голосов *одного* сознания или “двух сознаний” в одном мышлении...

В этих “ядрах” (предопределяющих формирование культуры и являющихся ее феноменами) одну идею так же невозможно оторвать, отщепить от другой идеи, как невозможно отделить северный полюс магнита от южного. При самом утонченном волосорасщепительстве идея предестинации и идея свободы воли — нерасчлняемые стороны определения *одной* напряженно диалогической, антитетической, культуруформирующей идеи.

В самом деле. Без предположения свободной воли возмездие не будет возмездием, потеряет всякую связь с жизнью, с поведением человека, оторвется от прижизненных страхов и надежд. Или еще: без этой идеи возмездие извне потеряет смысл самовозмездия, самовоздаяния. Но и обратно: без идеи абсолютной (именно абсолютной) предестинации, без *неожиданностей* божественного всеведения и всемогущества идея посмертного воздаяния также становится бессмысленной — ведь тогда *свободы воли*, непостижимой для человека, для индивида, *лишается Божество*.

Поэтому, как бы ни было различным *историческое* происхождение этих идей, все равно в *монаде средневековой жизни и мышления* они (эти идеи) получают новый смысл, становятся абсолютно неразделимыми, взаимоопределяющими и взаимоотталкивающими друг друга, полифонически целостными. — В сознании простеца так же, как в сознании схоласта. Впрочем, если в “Светильнике” эти идеи еще возможно расчленишь (хотя в сознании верующих простецов — уже невозможно), то в “Исповеди” Августина или в “*Cur Deus homo?*” Ансельма предметом мучения мысли, феноменом культуры оказывается как раз сама антитеза — *неразделимое* (и *невозможное*) тождество двух этих идей. Как раз в произведениях “высокой” культуры два голоса соединяются действительно в неразрывный *диалогический* контрапункт. Двуголосие становится предметом “мучения мысли” и тем самым — исходным импульсом *каждого* феномена (произведения...) средневековой культуры. — Романских базилик и готических храмов, схоластических трактатов и затаенных исповедей простеца, “посмертных” видений и популярных житий.

В произведениях культуры (... мастера или схоласта) конечный катарсис никогда не тождествен исходному горячему материалу мучений сознания (страха и сострадания).

Не уверен, согласился ли бы здесь со мной автор “Проблем...”, не уверен, точно ли я понимаю его мысль. Но все же оснований для такого понимания у меня достаточно. Ведь эти размышления мои возникли — не случайно — почти на последнем повороте исследовательской призмы Гуревича. Смысл и логика поворотов этой призмы от одной грани к другой, от одного источника к другому подчинены прежде всего *идее* последовательного перехода *от* вслушивания в речь молчащих (простецов) к участию во встрече немых *и* проповедующих, к участию во встрече (в нашей душе...) двух голосов одного сознания. И именно такая встреча предопределяет формирование средневековой культуры. И, повторяю, составляет неразделимое ядро всех ее — этой культуры — произведений.

Переход этот (скажу еще раз) вполне понятен и необходим. Прежде чем и *для того чтобы* включиться в *общение* двух голосов *одного* сознания (как предопределение культуры средневековья), приходится найти способ *услышать* того собеседника, который молчит, чей голос во всяком случае заглушен, подавлен. Иначе придется слушать лишь одного словоохотливого Собеседника — схоласта. Только решив эту задачу, очень трудную и действительно новаторскую, только осмыслив новый тип источников, хоть отраженно, хоть преломленно, но доносящих живой голос “идиота”, возможно приступить ко *второй задаче* — войти во внутренние *напряженности культуруформирующего* сознания. И именно этой логикой исследования и проникнута — по своему объективному смыслу — книга Гуревича. Правда, сам автор настолько поглощен первой задачей и столько здесь возникает трудностей и неожиданностей, что до второй задачи и руки не всегда доходят. Композиция — композицией, полифония — полифонией, но книга все же озаглавлена “Проблемы средневековой *народной* культуры”, и соответственно первая задача не только предшествует второй (композиционно — центральной), но зачастую вступает с ней в конфликт, и в итоге идея культуры как полифонии и идея культуры как одинокого (одного!) голоса сами начинают (или все еще продолжают) свой тайный и непримиримый спор на страницах анализируемой книги.

Исходная тема спорит с композицией.

Наконец, в заключительной главе осуществляется еще одна переформулировка проблемы. Обнаружив в одном (средневековом) сознании расторможенное общение “двух голосов”, оказывается возможным понять это сознание действительно как исток некой целостной, антитетически целостной культуры. В определении Гуревича — “культуры гротеска”, дающей смысл обоим своим полюсам.

Здесь в изложении автора возникает, как мне представляется, какая-то неопределенность. Характеристика исходного средневекового *сознания* иной раз выступает в роли последнего, исчерпывающего определения самой средневековой *культуры*. Тогда исчезает решающий катарсис формирования напряженно парадоксальных, не сводящихся к своим истокам (к своим предвестиям в сознании) произведений средневекового интеллекта.

Но для меня существен сейчас именно этот, иногда исчезающий нерв книги Гуревича. И автор “Проблем...” дает серьезное основание для такого истолкования его идей.

А.Я. Гуревич пишет в начале заключительной главы: “Культура, с которой мы знакомимся, — необычная, непривычная. С ней нелегко освоиться. Необычность ее — в странности сочетания, единства полярных противоположностей, сублимированного и низменного, небесного и земного, спиритуального и грубо телесного, мрачного и комичного, жизни и смерти. Святость может выступать как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости. Теолог утверждает богоустановленную иерархию — для того, чтобы тут же обречь на вечную гибель стоящих у ее вершины и возвысить подпирających ее основание. Прославляют ученость и презрительно взирают на невежественных “идиотов” — и в то же время вернейшим путем, который ведет к спасению души, считается неразумие, нищета духа, а то и вовсе безумие. Смерть и жизнь, экстремальные противоположности в любой системе миропонимания, оказываются обратимыми, а граница между ними проницаемой; мертвые возвращаются к живым, и люди умирают лишь на время. ...Необходимо подчеркнуть: это не какие-то побочные явления, помехи и “шумы”, — они лежат *в основе культуры, породившей* подобные сочинения. Обилие собранного в книге материала объясняется именно стремлением автора продемонстрировать, что парадоксальность, странность, антиномичность — неотъемлемые, органические признаки средневекового сознания (очевидно, и сознания простецов, и сознания высоколобых, а может быть, и так; высоколобых как тайных простецов; простецов — как потенциальных высоколобых... — В.Б). Возникает потребность в понятийном аппарате для того, чтобы как-то их уловить и объяснить... Но что значит “объяснить” в данном случае? Видимо, необходимо найти концептуальную форму, которая, соответствуя материалу, объединяла бы обнаруженные в нем противоречия, не сглаживая и не отсекая их” (с. 271-272).

Опираясь на исследования М.М. Бахтина и споря иногда с его выводами, Гуревич находит эту концептуальную форму, — форму преобразования предопределений средневековой культуры в ее целостное определение: в понятии *гротеска*, в системе понятий, анализирующих средневековый гротеск.

О гротеске как определении средневековой культуры я еще скажу. Но сейчас я надолго задержусь на той фигуре, которая все более резко очерчивается в замедленном чтении “Проблем...” и, на мой взгляд, является ключевой для всей концепции средневековой *народной* культуры и для понимания того, как народная культура соотносится с понятием *целостной, диалогически целостной культуры средневековья*. Во всяком случае, эта фигура является ключевой в размышлениях автора настоящей статьи.

Это образ Простеца. Это соотнесение образа Простеца с *идеей личности в культуре средних веков*.

III. ОБРАЗ ПРОСТЕЦА И ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Образ Простеца, как сказал бы Бахтин, — амбивалентен. Простец, как он представлен в основном тексте книги Гуревича, — это реальный крестьянин, обитатель сельского прихода с его суевериями, с его полухристианскими и полуязыческим, замороженно-архаическим, тысячелетия неподвижным строем навыков и схем сознания. Это “предмет” обработки, идеологического воздействия со стороны “высоколобого”, а затем — все менее “высоколобого”, все более прикладного, популярного, все более сниженного и вырожденного (ориентированного на умы простеца) богословия.

На страницах пенитенциалиев и популярных житий, на страницах загробных видений и “Светильника” возможно — в свете эксперимента, осуществленного Гуревичем, — вычитать и услышать голос этого молчаливого простеца, выпадающего из матрицы официальной, утонченной, ортодоксальной культуры средневековья.

Это образ, так сказать, “для нас”, в том числе для автора книги. Вообще-то это не образ, но реальный простец, простец вживе.

Но одновременно простец — это действительно некий *образ*, созданный (может быть, вернее, развитый, преображенный...) именно *внутри и силами утонченной и разветвленной, “высоколобой” христианской культуры*. Это простец Евангелия и “Исповеди” Августина; простец, разум и сердце которого — в своей простоте и прямоте — единственно приуготовлены к последним и прямым беседам... К Исповеданию... Вся сложнейшая и утонченнейшая схоластика Фомы имеет в конечном счете своей целью, своим смыслом открыть простеца в каждом высоколобом, обнаружить (сформировать) простоту *особого* — не языческого, не философского и не обыденно хитроумного — углубления, сосредоточения; в себя, в индивида, в мир. В ближнего и дальнего своего...

Простоту не умствования, но *бытия*³³.

Диалог с простецом в *этом* смысле — это *не* диалог с иной (простонародной) культурой (*чтобы* ее преобразовать и свести на нет), это не способ деревообработки неподатливого дубового ума упрямых язычников. Это основной внутренний диалог, составляющий смысл средневекового мышления и средневековой личности, — диалог с Простецом “в себе”, более мудрым и углубленным в *бытие*, чем второй Собеседник, чем утонченный Теолог “в себе”, мыслящий в категориях “потенциального”. Это разговор на равных, в этой беседе даже *молчание* простеца имеет глубокий, диалогически необходимый смысл, и в молчании своем простец не выходит “из образа”...

Я знал, что пожизненный мой собеседник,

Меня привлекая страшной из тяг,

Молчит, крепясь из сил последних.

И вечно числится в нетях.

....

Но как пронести мне этот ворох

Признаний через ваш порог?

Я трачу в глупых разговорах

Все, что дорогой приберег.

Зачем же, земские ярыги

И полицейские крючки,

Вы обнесли стеной религий

Отца и мастера тоски.

Зачем вы выдумали послух,

Безбожие и ханжество,

Когда он лишь меньшей из взрослых

И сверстник сердца моего.

(Пастернак Б. Стихотворения в одном томе. М., 1936. С. 267)

Нет возможности развивать сейчас смысл и превращения этого образа в контексте средневековой культуры. Скажу только, что, как я думаю, существеннейшее здесь — не собственно теологические утонченности и ортодоксальности. Самое существенное — культуруформирующий смысл образа Простеца.

Образ Простеца существует в той идее личности средних веков, в горизонте которой формируется и живет средневековый индивид. Там, где — в свете этой идеи — индивид не совпадает с самим собой, может и должен смотреть на себя со стороны, а эта “сторона” его собственное “другое Я”, там перестает срабатывать самая мощная социальная и идеологическая детерминация, индивид становится действительно индивидом, отпочковывается от соборного социума и оказывается способным самодетерминировать свою судьбу, сознание, поступок.

“Я” простеца имеет — в горизонте личности — действительно особый смысл. Это насущность молчания “во мне”, чтобы было, о *чем* говорить и о *чем* мыслить, чтобы предмет размышления (особенно, если этот “предмет” — “мое Я”) был больше и глубже, чем высказанное о нем слово. Это также насущность включать внутрь культуры (не просто как сырой материал, но уже как оформленный образ) докультурное, предкультурное предобразное бытие духа. В античной культуре это “внекультурное” бытие выпадало из определений культуры, а если и входило, то в безобразной стихии “неопределенности”, “беспредельного”, “апейрона”. В средневековой культуре “неопределенное” получает образ, определяется и — больше того — обретает *лицо*, индивидуализируется, становится действительным участником внутреннего диалога. Становится Собеседником. Этот момент, возникший именно в средневековой культуре, существует для развития самого феномена “культуры”. Без такого внекультурного (и — если учесть, что это *образ*, — все же *внутрикультурного*) Собеседника культура изгоняет из себя — во тьму веков — свое *происхождение*, а культура, *не включающая* внутрь себя — в формах той же культуры — свое становление из хаоса, из докультурной простоты, — такая культура или вырождается в поверхностный эстетизм, или же остается культурой, лишь всякий раз обращаясь к “варягам” (“варварам” или “экономическим факторам”) для своего обоснования.

Для средневекового ума необходим бесконечный простор, разрыв *между* внутренними собеседниками. Простец и Схоласт переключаются через пропасть непонимания; они — на разных полюсах мысли, и они насущны друг для друга, они бессмысленны, внеобразны без этой переключки, вне идеи *эха*. Они *не* могут *понять* друг друга; они не могут *быть*, если нет взаимопонимания. Беспредельность такой лакуны дает особую напряженность культуре средних веков, средневековой идее личности. Эта лакуна определяет и *логический* смысл средневековой культуры (антитетическое тождество всемогущества, всезнания, всеоблагодности и ничтожества, неразумия, небытия — невозможное тождество между “все” и “ничто”), и *смысл эстетический*, необходимость постоянного перевертня эстетических полюсов (“указательный палец” смысла символически устремлен ввысь, в небо, за пределы земных предметов и одновременно вглубь, в предмет, в его собственное, точечное, ничтожное бытие...).

Стоит представить средневековую культуру лишь по схеме “вверх-указующего-смысла”, и эту культуру вообще представить невозможно, она уничтожит самое себя, ссыхаясь до чисто символической (столь распространенной сейчас) интерпретации. И тогда (не только ум простецов, но и...) утонченность Кретьена де Труа, романские базилики, католические соборы *не* вообразишь и *не* поймешь, т.е. эти высоты культуры нельзя ни представить (перенести в наше воображение), ни понять (перенести в наш ум) *вне образа Простеца*, *вне идеи Простеца*, вне моего отождествления с простецом. Хотя их, эти высоты, нельзя ни представить, ни понять вне одновременного отождествления с образом *волосорасщепляющего схоласта*, вне идеи мысленного и духовного движения вверх, ввысь, в “ничто всемогущества”. — В такое утончение (всемогущество) мысли, когда она оказывается “мыслью ни о чем”...

Если лишить (конечно, это достижимо только в нашем воображении ...) культуру средних веков одного из этих полюсов, то это будет все что угодно, но *не культура*. Это будет, если сказать коротко, средневековая *идеология*. Конечно, идеология очень тонкая и глубокая, но действительно отошедшая в прошлое еще где-то в XVI веке.

Но если идеология средних веков мертва, то смысл средневековой культуры вечен, со-вечен смыслам иных культур. Сосредоточенно определяя, этот смысл (субъект и единственное произведение) средневековой культуры и есть *идея личности* средневековья.

Только что я вспомнил Августина. Но, может быть, еще характернее образы Простеца и Схоласта (Ритора, Философа, Кардинала ...) в “Диалогах” Николая Кузанского. Беседа с Простецом насущна ученойшему кардиналу отнюдь не для “идеологической обработки”, отнюдь не для “воздействия на умы”. Образ Простеца существен не только в начале средневековой культуры (в оживлении евангельских притч), но и на исходе этой культуры, в XV веке. Рыбарь Евангелия — в начале; “ложечник”³⁴ — в конце. В замыкании этой культуры “на себя”, в ее самообосновании (XV в.) Простец необходим в особом повороте мысли; ум Простеца позволяет Кузанскому вновь вернуться к простейшим, исходным понятиям — к идее “точки” и “прямой линии”, к идее абсолютной простоты, исключающей всякие отличия, доводящей эти отличия до предела. В “родстве со всем, что есть, уверясь и знаясь с будущим в быту, нельзя не впасть в конце как в ересь в неслыханную простоту”. В этой простоте и неразвитости (в точке...) тождественны между собой (в родстве между собой...) такие сложнейшие построения, как круг, многоугольник, шар с их утонченнейшей геометрией, с их виртуозной схоластической математикой.

Образ Простеца раскрывает здесь свое не только образное, но ключевое культурно-логическое значение.

Так, простец книги Гуревича, завязший по горло в дохристианской, архаической, магической, аграрной культуре (или в докультурном хаосе повседневного *сознания*, в докультурном хаосе, т.е. вне *произведений* существующий...), простец как необработанный кусок дерева в руках опытного “ложечника”... то бышь высоколобого мудреца... этот простец как-то странно раздваивается и граничит с утонченным образом Простеца — образом “ложечника” диалогов Кузанского. Этот “другой” простец — историческое, и этическое, и поэтическое порождение, и один из коренных образов тончайшей и неповторимой средневековой культуры. И только ее. Это, повторяю, — один из необходимых ее полюсов и средоточий. То самое *ничто*, тот пребывающий в нетях и молчащий из последних сил собеседник, которого угадал Пастернак и вне диалога с которым бессмыслен и, главное, просто *не* существует второй собеседник, высоколобый, логизирующий Схоласт.

Сопряжение двух этих образов Простеца продумано и в книге Гуревича, но как-то скороговоркой. Чересчур поспешно. Иногда — на страницах этой книги — два образа просто наползают друг на друга.

В VI, заключительной главе Простец будто бы понят как определение целостной средневековой культуры. В первых главах господствует идеологическая подача этого образа как неподвижного, внеисторического “мужика”, сознание которого осторожно просвещает приходской и сам-то не слишком грамотный священник. “Наставления церковных авторов были обращены теперь *к иной аудитории, неграмотной или малограмотной*, которая не столько читала, сколько слушала пастырское слово...” (с. 37).

Даже простец Евангелия понят здесь как вариация на тему “просвещаемого полуязычника”. Григорий Турский “... утешается мыслью, что Господь “для уничтожения суетности мирской премудрости избрал не ораторов, а *рыбаков*, не философов, но крестьян”” (с. 38. Курсив мой. — В.Б.).

Но ведь тут неизвестно, *кто кого* просвещает: высоколобые — простецов или простец — суемудрых... “Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное...” Простецы, по Евангелию, — это не столько те, *кого* надо просветить, сколько *апостолы, просвещающие ум; освящающие ум — сердцем. Христос также есть осмысление образа Простеца.*

Или еще: “Слова о том, что Спаситель выбрал себе учеников среди рыбаков и пастухов, а не среди риторов и философов, переходят из одного сочинения в другое, но это не пустое “общее место” (как и противопоставление “грубости”, “неотесанности” *rusticitas* — “утонченности”, “учености” *urbanitas*), а топос, выражающий существенную установку латинских писателей на протяжении длительного периода истории европейской культуры. Они сознательно ориентировались на широкую аудиторию,

состоящую из заведомо неграмотных и необразованных людей, искали с ними непосредственного контакта и стремились максимально сократить разделяющую их дистанцию” (с. 39).

Думается, что в контексте культуры дело *не в том*, что реальная аудитория “состояла из...” и т.д., и не в том, что проповедникам надо было так выражать свои мысли, *чтобы* “дойти” до простецкого ума и “довести” ум простеца от полуязыческой замутненности до ортодоксальной чистоты. Дело не в том, что они “сознательно ориентировались”... Дело не в искусстве демагогии. Дело в том, что необходимо было *“в себе” открыть простеца* и в беседе с собой, простецом, сформировать истинное культурное пространство, точнее, то “поле напряжения”, в котором только и могла возникать средневековая культура, средневековая личность (точнее, регулятивная идея личности). Впрочем, конечно же, и аудитория была простецкой, и обрабатывать заблудшие умы было необходимо, и расчетов тут было немало, и ловких приемов хватало... Все это так. Но это о другом.

Тот простец, который участвовал в создании средневековой культуры — от мистерий, карнавалов, готических храмов, приходских проповедей и мужицких исповедей до “Исповеди” Августина, “Суммы теологии” Фомы Аквинского, “Диалогов” Николая Кузанского, — это был образ Простеца, Собеседник во внутреннем диалоге каждого человека этой эпохи. Каждого человека — в той мере, в какой он был участником преобразования “хаоса сознания” в “космос произведений культуры”. И здесь, вновь скажу, *не было “высокой” и “низкой” культуры. Была целостная антитетическая (саморазорванная) диалогическая средневековая культура.* Или ее — средневековой культуры — не было вообще.

В своих лекциях по физике Роберт Фейнман написал примерно так: когда я говорю, что нечто не является “наукой”, то я вовсе не хочу утверждать, что это “нечто” — нечто плохое. Множество прекрасных вещей никак не может быть названо наукой, хотя они действительно прекрасны и насущны в жизни человека. Например, любовь...

Также и с культурой. Не все, существовавшее в средние века, есть *культура*, и не вся *культура*, наличествующая в эту эпоху, есть *средневековая культура*. И это — не оценка. Это не “хорошо” и не “плохо”. Это, возможно, нечто прекрасное, но иное. Хотя, думаю, что *все*, существовавшее в сознании и бытии людей, живших в V — XII веках, есть (может было понятно, как...) *предопределение* культуры средних веков. Если, конечно, разглядывать все это существующее под определенным углом зрения.

И если рассмотреть под определенным углом зрения общение приходского священника и его аудитории, состоящей в основном из “идиотов” и простецов, то это также необходимое и очень существенное предопределение целостной средневековой культуры. Но это *не* определение этой культуры. И простец здесь — тот самый и совсем другой.

Без *парадоксов преобразования* тут никак не обойтись. Ни в реальной жизни средневековья, ни в исследовании этой жизни.

Когда Цезарий Арелатский пишет: “Мы должны так заботиться о душе, как возделываем свои поля”, когда он говорит о душе человеческой как о “поле Господа”, то это не просто ориентация на то, что слушатели его — “сельские жители Южной Галлии” (с. 40). Это также глубинный образ отношения человека средних веков (соответственно — культуры средних веков) к самому себе, к своему предельному полюсу: человек тогда самосознателен, живет в горизонте личности, когда он способен быть *и* простым, докультурным, как *земля*, *и* высоким, утонченным, как *небо*... Когда он прост и сложен, ничтожен и всемогущ в одно и то же время.

Причем ориентация на реального простеца и ориентация на его преобразенный образ существуют в культуре не рядоположенно. *В культуре существует сам феномен (акт) такого преобразования.*

Не думаю, что я здесь спорю с автором “Проблем...”. Я только стараюсь понять в картине средневековой культуры, воссозданной и продуманной Гуревичем, то, что мне кажется особенно существенным. Я только *продолжаю* общение с его “простецами”.

Для меня, для моей проблемы наиболее трудна и исполнена смыслом такая перипетия. В “популярном богословии” исследовательская призма Гуревича, по сути дела, смогла — хочет того автор или нет — выявить не только реального простеца средневековых приходов и, возможно (хотя как раз в этом я не уверен), некоего архаического и неизменного простеца всех времен и народов — от палеолита до XX века. В этой призме застигнут и замедлен — так, что его возможно разглядеть и услышать, — сам *момент превращения, преображения реального прихожанина в образ Простеца*, внутренне присущего только идее личности в культуре средних веков.

В “покаянных книгах” — это момент *исповеди*. Допросные листы священников имеют смысл, только *если мужик кается*, если исповедь для него “самоанализ” (по словам Гуревича), если мужик чувствует и *формирует в себе, исповедуясь, того самого “блаженного, нищего духом” простеца, что мудрее самых мудрых*.

В наивных житиях, предназначенных для народных ушей и душ, это момент, когда сладкое ожидание возмездия, гордого отмщения (со стороны чудодея...) странным катарсисом переходит в радость, освобождающую радость неожиданно увидеть и услышать прощение, искупление, кроткую заповедь и самоотверженный подвиг преображенного святого. Ожидающий мщения и наслаждающийся мщением простец (тот, кто слушает житие) преображается в этот момент в образ Простеца, преисполненного добротой.

Предполагаю, что как раз этот момент “*преображения*” решающе значим в средневековой культуре. Простец, стерильно блаженный, не связанный, не тождественный (в этом акте преображения) с простецом мстительным и архаическим, — это также нечто внекультурное, чисто идеологическое и скучное. Такому упрощенному простецу не о чем беседовать с высоколобым схоластом.

В народных “загробных видениях” это момент превращения *мгновения* (смерть наступает на земле... воздаяние начинается мгновенно...) *в вечность*, отдаляющую и бесконечно продолжающую (ведь для вечности нет различия между “сейчас” и “через века и века”) ужас и блаженство Страшного суда...

Однако здесь возникает существенная трудность.

Все эти культуроформирующие моменты и преображения могут быть развернуты и основательно поняты лишь при одном условии: необходимо взять *исповедь, житие, видение*, наконец, богословскую книгу типа “Светильника” в их культурной целостности, как композиционно законченные *произведения*. То есть как феномены культуры, отдаленные от автора и ставшие его воплощением, а не как феномены до-творческого сознания.

Думаю, что такое целостно-художественное исследование (там, где оно возможно; пенитенциалии, к примеру, тут “откажут” — целостную исповедь выслушать не удастся) *было бы необходимым следующим шагом в общении людей XX века с культурой средних веков*.

Это — необходимый момент в выявлении действительного и действенного в этой культуре внутреннего (в сознании происходящего) диалога: прихожанин — индивид — личность.

Выше я сказал, что исследовательская призма Гуревича в последовательной связке своих поворотов может не только очертить бытовой облик реального обитателя сельских приходов, но и фиксировать момент “преображения”. Однако — только мимоходом фиксировать. И — пройти *насквозь*. Чтобы этот “монтажный стык” стал действительно предметом понимания, чтобы он был раскрыт как определение культуры, необходим, вероятно, еще один поворот призмы, в котором житие или “Светильник”... изучались бы именно как “произведения”, целостные тексты, иные — по смыслу, — чем вложенное в них “на входе” сознание, *неравные* самому точному снимку *душевного* или даже духовного мира тех, кто их писал, или тех, кто их *слушал*, на чье понимание они были предназначены.

Необходимо исходить из эстетического (и вообще культуроформирующего) преображения *исходного творящего сознания во “вторичную” творческую жизнь* созданного произведения (в жизнь образов

культуры), Тогда будет возможно — уже внутри жизни произведения (поэтически) — понять все феномены преобразования реальных простецов в Простеца “Диалогов” Кузанского.

Думаю, что понимание “исповеди”, “проповеди”, “видения” как целостных произведений, в которые образ Простеца включен *изнутри* и включен как *образ автора* (один из образов автора, но не как предмет “обработки”), — думаю, что такое понимание и может быть следующим средоточием общения со средневековой культурой.

Но возникает одно сомнение.

Источники, впервые серьезно осмысленные Гуревичем, великолепны. Простец прихода действительно проговаривается в этих источниках о тайнах своего внекультурного сознания; молчащий “идиот” начинает говорить. В многочисленных поворотах призм здесь обнаруживается даже “монтажный стык”, существенный для *идеи* Простеца и для его *образа*.

Но вот тут-то и начинается заковыка. Все эти источники из ресурсов популярного богословия хороши, чтобы войти в *сознание реальных* простецов. И именно потому они затруднены для целенаправленного, развернутого исследования средневековой *культуры* и, в частности, если говорить о нашей проблеме, они *закрыты для свободного общения с преобразенным образом Простеца*.

Композиционная и вообще эстетическая целостность всех этих исповедей и житий, как замкнутых и в себе завершенных “произведений”, законченных, ожидающих ответа речений, высказываний (см.: *Бахтин ММ. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237-281*) очень рыхла и неопределенна. Преобразование в них начинается, но не может завершиться и, *главное, не получает обратной силы*, не имеет внутренних токов. *Образ Простеца еще не повернут внутрь, не может на равных общаться со своим исходным прообразом*. Тем более этот образ не может получить внутрикультурного, антитетического (“ничтожество — всемогущество”...) отстранения от противостоящего образа схоластического мудреца.

Перелистаем еще раз работу А.Я. Гуревича...

“Покаянные книги” оставляют невидимой “подводную часть айсберга” — сам *акт покаяния*. Навсегда сохраняется в тайне замыкание — в исповедь — напряжений внутреннего самоанализа...

“Потусторонние странствия” души слишком ступенчато пересказаны, чтобы быть поняты как *произведения* и завершить обращение исходного образа, завершить обращение исходного сознания *в феномен культуры*... Рассказы “возвращенных к жизни” простецов записаны приходскими священниками, еще раз переписаны более высоколобыми священнослужителями, затем заново обращены вниз — в уши простецов, чтобы достигнуть некоего идеологического эффекта. И на каждой ступени очередной автор или “стенограф” — во имя сохранения непосредственной убедительности — сознательно удерживается от соблазнов творческой воли.

Сложнее — с житиями и “Светильником” (или другими свидетельствами популярного богословия). Это в основном законченные произведения с достаточно четкими внутренними требованиями жанра, формы. Но, во-первых, чтобы понять эти произведения за одной скобкой с “покаянными книгами” и “видениями”, автор “Проблем...” сам воздерживается от анализа этих произведений в их *целостности*, самозамкнутости, жанровой речевой определенности, преобразующей исходный материал “хаоса сознания”.

Во-вторых, мне представляется существенной одна мелочь. Это *талант* (еще лучше — *гениальность*) исследуемых историком культуры произведений.

Средние, усредненные, не слишком талантливые произведения, конечно, очень удобны, чтобы абстрагироваться от того, что это “произведения”, и смотреть в них, как в чистое увеличительное стекло, сквозь которое возможно ясно разглядеть *стихию сырого сознания* их авторов или *неупорядоченный хаос сознания их читателей* (слушателей, зрителей...). Такие “почти произведения” (особенно если они стоят на грани “двух сознаний” — как источники Гуревича) хороши еще и тем — об

этом я уже много писал,— что в них возможно фиксировать *изначальный момент* преобразования “сознания” в культуру, прообраза — в образ, а без включения в культуру таких *изначальных моментов* ее формирования культура еще не культура или уже не культура, а снобистская, вырожденная “культурность”, “красивость” и любые другие вторичные утонченности.

Все это так. Но дело в том, что чем уникальнее изучаемое нами произведение (каждое: художественное, историческое, философское), чем более это *“произведение”*, т.е. особый “третий мир” (мир героев Достоевского или Фолкнера; мир мыслей Платона или Николая Кузанского; даже — мир Плутарха или Ключевского...), *тем менее оно свидетельствует об эмпирическом сознании* и повседневной жизни его автора, о непосредственном круге и уровне интересов его читателей. В целостном произведении уже нет автора, в его сплетнической реальности, а есть его — преображенный — образ. А круг читателей раздвинут в века и очерчен одиноким чтением и общением наедине с собой. Произведение — как феномен культуры — это настолько плотная, сжатая, кристаллическая среда, что *сквозь* нее видеть невозможно. Все, что здесь видимо и слышимо, все это живет *внутри* произведения, *силой* произведения. И *внутри* читателя (зрителя, слушателя) как включенного в культуру соавтора, *внутри* и *силой* его индивидуального, кристаллизуемого (из хаоса — в космос...) духовного мира. Сказанное мной вовсе не означает, что талантливые (еще сильнее — гениальные) произведения ничего не говорят о времени своего возникновения, о процессе своего генезиса. Нет, они о своем времени много и точно сообщают. Они это “свое время” приобщают к нам. Но только это *время* “превращения времени в вечность”, это генезис (формирование) культуры *из* изначального внекультурного, бродящего “сознания”, “мироощущения”, “мировоззрения” и т.д. и т.п. И — далее — само сообщение это существует в той и только в той мере, в какой “превращение” и “формирование” включены *внутри* силовых полей *самого произведения*, в какой они (превращение, формирование, генезис, время, хаос сознания) поняты и изображены как *заново* созданные, сотворенные, растущие “корнями вверх”, *из поэтики данного произведения вытекающие* (как в античности и миф, и логос заново возникают из трагедийного катарсиса).

Хотя вместе с тем... Вспомните все только что сформулированное — о пустой “красивости” культурных феноменов, *если* они не способны выйти *за* свои пределы и “включить в себя” (?) то “первое дело” поэта, о котором незадолго до своей смерти говорил Александр Блок в знаменитой Пушкинской речи: “Три дела возложены на него (поэта. — *В.Б.*): во-первых, освободить звуки из родной безначальной стихии, в которой они пребывают; во-вторых, привести эти звуки в гармонию, дать им форму; в-третьих, внести эту гармонию во внешний мир...

Первое дело, которое требует от поэта его служение, — ... поднять внешние покровы... открыть глубину... чем больше поднято покровов, *чем напряженнее приобщение к хаосу, чем труднее рождение звука, тем более ясную форму стремится он принять*, тем он протяжней и гармоничней, тем неотступнее преследует он человеческий слух” (Блок А. Соч.; В 2 т. М., 1955. Т. II. С. 350, 351. Курсив мой. — *В.Б.*).

Я предполагаю, что для понимания “первого дела поэта” источники популярного богословия имеют смысл только в контексте очерченного парадокса.

Эти источники способны фиксировать *исходный* момент культурологического преобразования прихожанина в личность, момент преобразования приходского “идиота” в образ Простеца средневековой культуры. Момент преобразования хаоса в космос. Сама открытость и неопределенность, усредненность и — желательно — бесталанность этих “вещей” (не скажу — произведений...) делают их особенно удобными, именно открытыми для того эксперимента, который осуществляет Гуревич.

Но — и здесь начинается самое существенное — странный голос “идиота” может быть понят в его культурологической осмысленности, в горизонте личности, в его “тайной свободе”, в тех просторах “воли и покоя”, о которых говорил Блок в Пушкинской речи, только при одном условии.

Экспериментальная сила исследовательской призмы Гуревича необходимо должна быть совмещена с *тем реальным поэтическим культурологическим “экспериментом”*, каким всегда является истинно талантливое, а убедительнее всего — *гениальное, уникальное* произведение культуры. И, в данном плане, существенно не то, что оно исключительно и единственно само по себе. Существенна как раз его

преображающая сила, чистота поставленного в этом произведении “опыта поэтики”. Все определения, рассеянные в других произведениях, или полупроизведениях, или почти произведениях (... рассеянные до неузнаваемости, до жалкой распыленности и расплывчатости), эти определения в произведении уникальном выступают с особой сосредоточенностью, ясностью, выговоренностью(!), силой. И тогда оказывается, что *уникальный, личностный “предмет”, единственный “предмет”* таких произведений, — это тот самый *всеобщий* момент рождения культуры, становления космоса в хаосе, о котором так твердо сказал Блок.

Сформулирую это утверждение более конкретно: *предметом* многих ключевых произведений “высокой” культуры средних веков выступает как раз *момент взаимообоснования “двух сознаний”*, момент, феноменологически исходный для источников, интересующих Гуревича. Однако там (в “высокой” литературе) само “сознание простеца” взято в момент преобразования или в итоге преобразования *в горизонте личности*. Понять в момент или в итоге преобразования приходского или — еще глубже, в даль веков — архаического простеца в простецов *Евангелия*... В простеца Августина Блаженного, недоуменно вопрошающего о таких извечных загадках, как “что есть время?”, “что есть память?”, “что есть совесть?”... В Простеца-“ложечника” (ложечных дел мастера) диалогов Николая Кузанского, *не знавшего* даже то, что каждый прохожий знает.

Но закончу свое размышление в материале. Вернусь к книге Гуревича.

Я сказал, что действительный предмет внимания в “Проблемах...” — это момент кануна средневековой личности, возникающей и актуализируемой в внутреннем диалоге Простеца и Схоласта. Это — так, вне зависимости от воли автора. И именно этот момент, понятый в своей преобразующей силе, воплощен в “авторизованных” произведениях культуры средневекового мудреца и мастера.

Но если это так, то преобразование, осуществленное в гениальных, уникальных, единственных произведениях средневековья, позволяет понять и довести, возвести во всеобщность эксперимент “исследовательской призмы”, намеченный в работах Гуревича. И — обратно. “Момент истины”, открытый Гуревичем в популярном богословии, позволяет заново понять многое — очень значимое для историков и теоретиков культуры — в *уникальных, культурологических “экспериментах”, осуществленных Августином или Николаем Кузанским*. Ведь и *те* и *другие* источники кое-что “не доводят...”, оставляют некий зазор для культурологических предположений.

В источниках типа популярного богословия процесс “преобразования” не может быть понят как собственно эстетический феномен, т.е. не может быть представлен как возникающий изнутри культуры. В этих источниках принципиально ненаблюдаем образ Простеца. Это во-первых. И во-вторых, в популярном богословии нет вторичной *встречи* Простеца и Схоласта, ничтожества и всемогущества. Эта рефлексивная встреча может происходить исключительно как внутрикультурный внутриличностный диалог, уловимый *только* в уникальном сосредоточении. В усредненных источниках хаос осознания легко принять за “гранитную платформу”, по *которой* движется гибкая, скользкая змея культурных превращений. Между тем, лишь включенный — корнями вверх — *внутрь произведений* и понятный как *образ*, как “производное” этих *произведений*, момент рождения культуры только и может быть вообще понят и осмыслен.

С другой стороны, в источниках типа “Исповеди” или “Почему Бог вочеловечился?” легко проскочить мимо исходного момента превращения хаоса в космос или, говоря ближе к нашей теме, мимо перипетий обращения извечного, внекультурного “идиота” в уникального Простеца средневековой антитетической пары... В произведениях средневековой культуры вполне различим и пронзителен диалог Простеца и Кардинала, но лишь как *нечто уже готовое, наличное, безначальное*. Однако диалог этот, не понятый в своем *происхождении*, не понятый “до того, как он стал культурой”, также понят неточно, неглубоко, не конгениально замыслу средних веков, не соответственно “первому и второму делу поэта”, по Блоку. И уж во всяком случае, этот диалог не понят в своей культурологической значимости — в своем значении для историков, и теоретиков, и философов культуры. Да, впрочем, я думаю, что и эстетически этот диалог понят (пока он понят вне сопряжения с хаосом, вне внутренней амбивалентности самого образа Простеца) плоско и однозначно. Совсем не хочу сказать, что уникальные произведения культуры *сами* не несут в себе тайны своего возникновения и не способны осмыслить и изобразить эту тайну. Я уже

говорил, что тайна эта, может быть, единственный *предмет* внимания, и изображения, и преобразования — в гениальных творениях человеческого ума... Сейчас надо подчеркнуть иное.

Чтобы нам (*в XX веке*) разглядеть глубинный смысл уникальных средневековых творений, почти неразличимый после многовекового цивилизованного усечения всех феноменов “рождения культуры”, — усечения, осуществляемого по схеме “восхождения и уточнения”, — вот для *такого прозрения* хорошим катализатором и “провокатором” может оказаться “покаянная книга” или “Видение потустороннего мира”. Конечно, если они прочитаны так, как их прочитал Гуревич, если в них расколдован живой голос приходского простеца.

Это очень здорово, когда к феноменам культуры приложены внимательно услышанные свидетельства *внекультурного сознания, точно фиксированные предопределения культуры*.

Итак, перед нами единая средневековая культура, очень трудная и необычная для современного ума и внимания.

Перед нами — средневековая идея (предопределение) личности.

Два ее полюса (ну, скажем, простец и схоласт... ничто и все... верх и низ...) — это полюса ее *внутреннего* определения, напряжения, смысла, вне которых ее просто нет. Нет магнита. И везде — во всех отсеках *этой* культуры — она рассказывает (и утаивает...) тайну своего возникновения, своего формирования из до- и внекультурного хаоса, везде она соприкасается с ним. Острее, откровеннее всего, таинственнее всего она рассказывает (укрывает эту тайну) в наиболее гениальных и высоких своих творениях. Именно на вершинах эта (да и каждая) культура точнее всего и проще всего говорит о *простом, извечном, об изначальном* — потому что точно и просто рассказать об извечном возможно только тогда, когда извечное понято в его *возможности*, в его “начале” (из мгновения), когда это *извечное, и архайческое, и всеобщее, и неизменное есть (поняты, как...) предикаты уникального, неповторимого, исторически преходящего, т.е. как феномены культуры*.

И может быть, самое существенное: внутренний, в сознании и мышлении каждого человека происходящий диалог схоласта и простеца разбивает аморфную общность анонимного коллектива (столь мощного в мире средневековья), формирует коренное несовпадение индивида с самим собой и тем самым дает возможность особой (непохожей на новое время) саморефлексии, возможность свободного перерешения собственной судьбы — во времени, но на вечность. Так возникает реальный феномен личностного горизонта и личной ответственности в духовной жизни человека средних веков. Сила и напряженность этого диалога и этого устремления к горизонту личности будут резко различными у разных индивидов и в различных социальных слоях эпохи. Но само наличие и основное располюсование такого диалога остаются всеобщими для средневекового сознания, для средневекового индивида *sui generis*.

Конечно, в средние века существует не только средневековая культура — там роятся остатки, и целые блоки, и целые континенты (наверное, пространственно, почти всеохватывающие) более ранних, а затем и зародыши более поздних форм культуры. Эти блоки и платформы, перемешанные между собой под страшным давлением обыденного *быта*, как раз и составляют тот хаос сознания, из которого возникает и гармонизируется средневековая культура. Но весь этот хаос (именно в своей целокупности) может быть понят как предопределение средневековой культуры только *внутри* самой этой культуры, внутри каждого ее неделимого атома — индивида, рождающегося (произведением культуры) в горизонте личности, каким бы “усредненным” и “приходским” ни был этот индивид в своем повседневном быту. Только изнутри культуры, только чудом (поэтикой) ее произведений клубящийся хаос сознания напряжен средневековыми полюсами и образует культуруформирующее силовое поле.

Вне этого преобразования, сам по себе, хаос сознания действительно в значительной мере архетипичен и внеисторичен.

Другое дело, что эта *единая* (по-своему разорванная, по-своему диалогическая) культура *приобретает различные формы, рефлектируясь* в низах и в верхах социальной, также разорванной иерархии.

В формах народного (зачастую — анонимного, но от этого не менее высокого и по-своему гениального) творчества единая средневековая культура приобретает смысл карнавальной амбивалентности — “низа” и “верха”, — порождающего, пожирающего, исторгающего тела и — утонченного, исходящего в небо, в ничто, бесплотного Духа, Ума (и других, напрашивающихся на заглавные буквы, возвышенностей). Короче, эта культура обретает тот смысл, о котором так точно рассказал М.М. Бахтин. Думаю, кстати, что Гуревич прав: антитетичность народной культуры, изображенной Бахтиным, имеет *этот смысл* лишь преломленная, как бы в двойной рефлексии, Единая средневековая культура “рефлектирована” (в смысле — отражена, воспроизведена...) здесь в безудержном творчестве народных низов... Но само отражение это взято и застигнуто в момент “второго”, уже, так сказать, исторического отражения — в момент Возрождения, в момент окончательного заострения и перерождения всех средневековых антитез.

Однако, думаю также, что *только* взяв этот уникальный и “нетипичный” для средневековой культуры момент, — момент ее перерождения в иное культурное бытие, Бахтин смог гениально ухватить наиболее глубокие и наиболее извечные определения этой культуры.

Но, во всяком случае, культура, выявленная Бахтиным, — это вовсе не какая-то “другая культура”, отличная от культуры высоколобых агеластов, — это та же самая культура, в тех же ее коренных антитезах, с теми же ее атомами или монадами в основе, только (это не так мало) преломленная и претворенная в *иных* типах и формах творчества, культурного *преображения*.

Правда, Бахтин не всегда и не слишком активно подчеркивает этот момент. Но я считаю, что во внутренней логике его работ и в самых опорных его определениях как раз понимание этих коренных, *всеобщих* средневековых антитез, взятых в странной и уникальной форме раблезианских монстров (в момент *возрожденческих катастроф*), и является величайшим открытием Бахтина (см.: *Бахтин ММ. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965*).

Конечно, в теологическом или архитектурном творчестве, в высоколобых умах или в золотых руках Мастера, единая средневековая антитеза преломляется по-своему, порождает иных монстров. Но основные полюсы личностного горизонта здесь те же самые, что в культуре “низовой”, — ничто и все, простец и схоласт, всеоблегчающий верх и всепорождающий низ... И нерасторжимое зерно их взаимоотрицания и взаимополагания (необходимое и невозможное переворачивание исходного символического схематизма) есть то самое зерно, что дает рост и цвет каждому феномену культуры средних веков — как *средневековой* культуры. К сожалению, как это ни удивительно, наиболее изученный и известный пласт “высокой” культуры (V — VIII — XV вв.) еще не нашел своего Бахтина. Хотя это уж не так удивительно. Именно культура “высколобых” очень легко может быть истолкована чисто *идеологически*, внекультурно, вне идеи *произведения*.

Такое истолкование особо соблазнительно в контексте современных склонностей и упрощений.

Однако подобный подход фатален для целостного (и личностного) понимания средневековой культуры. — Прежде всего потому, что именно в теологических трактатах типа “Исповеди” или “Почему Бог вочеловечился?” или в романских базиликах и готических храмах многие внутрикультурные антитезы (в частности, образ Простеца в его коренном противостоянии с образом Схоласта) реализованы с наибольшей силой, глубиной и сосредоточенностью. Конечно, судороги и катастрофы средневековья в эпоху пред-возрождения, а также странные монстры “среднелатинской” литературы многое проясняют в средневековой культуре, но многое и затемняют в ней.

Кроме того, вне культурологического (а не чисто теологического) прочтения литературы “высколобых” — литературы тех, кто могли сами писать и утонченно претворять, преобразовать собственные мысли, — вне такого прочтения, да еще и после мощных работ Бахтина, возникает и иной соблазн; свести коренные определения средневековой культуры *только* к определению тех (низовых) монстров, что присущи лишь одной из ее сфер и форм, и только в один из исторических переломных узлов (в канун Возрождения).

Ведь иногда громкую и артикулированную, “высоколобую” речь понять — в ее *культурной значимости* — труднее, чем речь невнятную (мы знаем, что она невнятна) и немую (мы напряженно вслушиваемся в каждый доносящийся звук). В речи артикулированной и закругленно оформленной нам все кажется подлежащим чисто идеологическому истолкованию. Нам труднее ощутить свое положение *вне* этой речи, вне этой культуры.

Что касается простеца средневековой культуры, то, возможно, наиболее точно суть проблемы выразил Поль Валери в словах: “Полнота неведения в восприятии и полнота знания в преображении” (*Валери Поль*. Об искусстве. М., 1976. С.184).

Правда, эти слова сказаны о другом — об извечной ситуации каждого истинного художника. Но я не уверен, что это действительно другая ситуация.

IV. “КУЛЬТУРА ГРОТЕСКА” И ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ

Все сформулированное выше может быть уточнено и по-новому повернуто в целостных (понятийных?) определениях культуры средних веков.

А.Я. Гуревич целостно определяет эту культуру как *культуру гротеска*. Определения заключительной главы книги — ““Верх” и “низ”: средневековый гротеск” — получены не только на основе еще одного, последнего поворота исследовательской призмы, направленной теперь на “примеры” (*exempla*), извлеченные из текста проповедей; они, эти определения, итожат все “повороты” — это методологическое заключение всей книги.

Вернусь к фрагменту, который был уже цитирован: “Погружение в материал среднелатинской литературы открыло перед нашим взором малоизвестные и, я полагаю, во многом неожиданные аспекты средневекового мировосприятия, — неожиданные, если их сопоставлять с характеристикой официальной церковной культуры и религиозности, традиционно даваемой в историографии. Культура, с которой мы знакомимся, — необычная, непривычная. Необычность ее — в странности сочетания, единства полярных противоположностей, сублимированного и низменного, небесного и земного, спиритуального и грубо телесного, мрачного и комичного, жизни и смерти” (с. 271). Далее раскрыто содержание этого странного сочетания: кроткая святость соединена с грубым, мстительным чудодейством; богоустановленная иерархия имеет смысл только в тождестве с вознесением ничтожества — неразумных, невежественных, нищих духом “идиотов” и простецов...

Внутренним смыслом всех этих сочетаний и является, по мнению Гуревича, определение средневековой культуры — в ее целостности — как “культуры гротеска”.

Мне, однако, представляется, что это определение недостаточно, оно возникает в излишнем разбухании выводов, действенных лишь в границах популярного богословия.

Вообще у меня странное отношение к этой заключительной главе. Мне она представляется самой интересной во всей книге, наиболее продуктивной. И именно с ней я наиболее не согласен.

Эта глава для меня наиболее интересна, поскольку в ней назревает переход характеристик “народной средневековой культуры” (или *сознания* приходских низов...) в определение целостной культуры средневековья. И действительно. Исследовательская призма Гуревича действует здесь с наибольшей силой, динамикой. Анализ “*exempla*” наиболее чреват поэтикой замкнутых *произведений* целостной культуры, неделимой на сознание “верхов” и “низов”. Чреват основными антитезами средневековой мысли и личности... — Основными тайнами превращения хаоса сознания в космос культуры.

Но если я понял эти тайны верно, то идея гротеска здесь не работает. Не работает именно здесь — в анализе всеобщих единых ядер средневековой культуры, хотя эта идея очень существенна для понимания предстоящего — в эпоху Возрождения — диалога этих “ядер” с монадами иной, назревающей культуры.

Здесь необходимо кое-что уточнить.

1. Многие источники, рассмотренные Гуревичем, вообще-то говоря, органично входят в корпус “высоких” *произведений* средневековой культуры — особенно это относится к “Светильнику” Гонория Августодунского и некоторым житиям. Но — и в этом я вижу как раз сознательную аскетичность анализа, осуществленного в “Проблемах...”, — эти произведения *понимаются* в книге Гуревича *не как “произведения”, а как феномены сознания*, во всей его открытости, пред- и послекультурности.

2. Источники Гуревича найдены очень точно еще и потому, что в них наиболее легко и естественно фиксируется как бы двойное состояние “встречи сознаний” — “встречи сознания с самим собой”. С одной стороны, это послекультурное состояние, когда внутрикультурный конфликт и диалог слабеют, гаснут, уходят, падают в глубь индивидуального, повседневного сознания, распадаются в хаос. С другой стороны, в этих источниках наиболее остро фиксируется до- и *предкультурное* состояние (брожение...) сознания, взятое в момент целенаправленной напряженной встречи с другим сознанием. Фиксируется движение этих сознаний как *квазисамостоятельных* (в культуре они сдвинуты до антитетического тождества). Тем самым “сознания” эти становятся различимыми — во всей их особости и во всей их заинтересованности в бытии *иного* сознания, в поглощении этого иного бытия.

Такая фиксация особо значима для замедленной съемки самого момента встречи “сознаний” (как самостоятельных голосов...), для резкого выделения всех схематизмов, насущных в процессе превращения “хаоса сознания” в “монтажный стык”, присущий (изнутри) собственно средневековой культуре. Подобное сопряжение уникально, оно свойственно именно и только данным источникам.

3. Вместе с тем в этих источниках *не* представлен (и не может быть представлен) сам “монтажный стык”, во всей его *внутрикультурной* *явленности* и технологичности. Такое исследование потребовало бы перейти к *эстетическому* анализу или, точнее, к анализу превращения социально-психологических напряжений в напряжения собственно эстетические, поэтические в широком смысле слова, по М.М. Бахтину, т.е. диктуемые композиционными сцеплениями данного культурного жанра, жанра художественной, или философской, или теологической *речи*. Это — задача “исторической поэтики культуры” (как я ее понимаю).

Опыт такого анализа в какой-то мере намечен в главе ““Божественная комедия” до Данте”, когда А.Я. Гуревич сопоставляет “стенограммы” посмертных видений с теми росписями, которые характерны для внутренних порталов католических храмов. Здесь становятся просто осязаемо ощутимыми собственно эстетические требования пространственных, пластических искусств — живописи и архитектуры, необходимость перевода временных характеристик в характеристики пространственные, стремление увидеть в пространственной синхронии временное движение, парадоксы “обратной перспективы” в сочетании с перспективой архитектурной и т.д. и т.п. Так возникло особое, внутрикультурное поэтическое определение исходного антитетического тождества вечности и мгновения; Страшного суда, отодвинутого в предстоящую даль веков, и мгновенно совершаемого посмертного воздаяния. Однако, на мой взгляд, анализ Гуревича здесь как-то не “доведен”, прерван в самом разгаре. Между тем именно здесь, как я это вижу, открывается громадное поле новых исследований, требующих, возможно, иных источников и, возможно, иного рассмотрения тех же самых источников.

4. Поскольку я уже покинул временно поля книги Гуревича, выскажу еще одно предположение. Я представляю, что выход из чисто идеологических рамок понимания средневековой культуры (а рамки эти мощно навязываются действительным засильем “теологических сумм”) был бы возможен на основе точного и внимательного анализа *встречи, сопряжения* — внутри этой культуры — собственно *письменных* памятников и памятников *иконографических, архитектурных* (что особенно существенно), ремесленно-виртуозных. В этих *молчащих* источниках культура наиболее ясно и громко “проговаривается” о своей уникальности, о своей невмещаемости в теологические рамки. В таком

сопоставлении прозвучал бы еще один диалог, важнейший для средневековой внутрикультурной антитетики: диалог Схоласта (беспощадного аналитика) и Мастера. (В художественной форме такой диалог услышан в книге Уильяма Голдинга “Шпиль”: *Голдинг У. “Шпиль” и другие повести. М., 1981.*) Конечно, такой анализ потребовал бы одинаково глубоких профессиональных знаний как философского, утонченно-логического, историко-религиозного, так и искусствоведческого плана. Но в своих свободных размышлениях я могу высказать и такое предположение.

Тем более что, на мой взгляд, реконструкция — в горизонте личности — диалога “Мастер — Схоласт”³⁵ позволила бы точнее увидеть “*внутри культуры*” то рождение культуры из “духа хаоса” и, в частности, то первоначальное преображение образа Простеца, о котором я так много писал в этой статье.

Теперь, после этих уточнений и предположений, вернусь к идее гротеска в книге Гуревича.

Напомню. Речь — по предположению автора “Проблем...” — должна идти о том “*понятийном аппарате*”, который необходим для целостного освоения этой культуры; для меня это означает: *необходим для понимания этой культуры в ее неделимом ядре (идея личности), тождественном и на ее высотах, и в ее пропастях, и в народном карнавале, и в “Сумме теологии” Фомы Аквинского.* Притом на основе материала книги Гуревича я вижу это ядро как феномен решающих *метаморфоз*, осуществленных в хаосе сознания (извлекающих из этого хаоса гармонию...). Это метаморфоза, в свете которой и само рождение культуры (из хаоса) формулируется (формируется) как нечто, порожденное и осмысленное — имеющее смысл — только *внутри культуры*, только по ее логике, только “*впервые*”. И вот для понимания этих метаморфоз понятие “гротеск” отказывает, не работает.

Я имею в виду следующее.

Как бы ни определять гротеск, существенной его чертой всегда выступает (явное для нашей интуиции) странное, амбивалентное, невозможное сочетание “смеха” и “ужаса”. Смех и ужаса — в теле изображения; смех и ужаса — в восприятии созерцателя, слушателя, читателя. Смех, вызванный гротеском, сразу же переходит в судорожный, дикий ужас; этот ужас, достигнув предела, разряжается (вновь заряжается) не менее судорожным смехом. Цепная реакция все нарастает и нарастает... Ты смеешься над самым священным, и серьезным, и высоким для тебя — такой смех сам ты ощущаешь как преступный, кощунственный, самоубийственный, “чужой”... Ужас становится ужасом перед самим собой, способным *так* смеяться, над *этим* смеяться... И чем страшнее этот ужас перед своим смехом, перед возможным вездием за этот смех, тем уморительнее для тебя твоя собственная ситуация, тем безудержно смешнее ужасные образы, святые образы, над которыми, оказывается, *возможно* смеяться. Зрение и слух все обостряются. Возбужденные смехом и ужасом, они разглядывают и разгадывают в “святом”, “высоком”, “страшном” все больше и больше смешных, до ужаса смешных *деталей*. Детали вырастают и вырастают, приобретают самостоятельное значение. Нос, пальцы, брюхо, зад, зубы, лоб... становятся больше лица, лика, смысла, разрывают единство высокого образа и делают сдвиги ужаса в смех, смеха в ужас (ведь за деталями мерещится разорванный тобой лик...) все более быстрыми и судорожными. И вдруг — я говорю о подлинно художественном гротеске — катарсис! Некая метаморфоза исходного (святого, высокого) образа; чувство глубокой и всеохватывающей *свободы*; возникновение новых, совсем новых, в этой индивидуальной свободе вспыхивающих *образов*, образных систем, миров.

Гротеск возникает в момент расставания с собственной культурой, когда она становится для тебя формой духовного рабства; это — переход от слитности (опасной чертой каждой уходящей культуры) к отстранению и отстранению этой культуры, к возможности диалога с ней... с собой самим.

Это — в момент прощания — превращение “моей” культуры (хаос, сосредоточенный в космос...) в ничью культуру, в прижизненно увиденную собственную посмертную маску (космос, распадающийся в хаос...).

Конечно, возможность такой гротескности (в определении христианской культуры) всегда жила в порах средневековья. Но, во-первых, это была именно *возможность* гротеска. Во-вторых, она жила именно в

порах культуры, в сознании, в хаосе сознания людей средних веков. Возможность стала бытием культуры; сознание претворилось в формы культуры — в эпоху предвозрождения, на стыке, вновь обнаруженном стыке, *расходящихся* “высокой” и “низкой” культур. Причем в гротеске сам этот стык и само это восприятие “высокого” и “низкого” — это уже не наличные феномены сознания, но феномены самой культуры, обращенной против самой себя. Смеющейся над собой — поскольку *против*... Ужасающейся этому смеху — поскольку *против себя*. Кстати, подобная ситуация имеет и серьезный (мной сейчас лишь образно намеченный) социально-культурный смысл. Гротеск Возрождения, раннего Возрождения (об этом гротеске в первую очередь идет речь) — это не феномен самодостаточной культуры средних веков; это не феномен самодостаточной культуры Нового времени; это даже не феномен Возрождения как особой целостной культуры. И — это феномен культуры средних веков, *поскольку* она потеряла свои корни, парит над собой... Это феномен культуры Нового времени, *поскольку* этой культуры еще нет и даже еще не может (реально) быть, *поскольку* она — лишь в отдаленной, фантастической возможности, в форме свободы быть или не быть... Это феномен Возрождения, *поскольку* сия культура уже наступает, но еще не имеет своей территории, своих собственных образов, понятий, своих собственных мучеников и святых. Поскольку — для этой культуры — все, чем она обладает и что она есть, — совершенно чужое, а попробуй без него жить...

Поэтому, по-моему, прав Бахтин, нашедший в средневековом карнавале всеобщую стихию амбивалентного гротеска. Но Бахтин прав именно потому и в той мере, в какой прав Гуревич, спорящий здесь с Бахтиным. У *средневекового* карнавала нет своей территории и своего времени... в *средневековье*. Это действительно “все” средневековье, но увидевшее само себя со *стороны*, в момент смерти. — Ну разве не смешно? До смерти смешно.

Гротеск карнавала — сдвинутый образ средневековых антитез, различенный и вообразенный глазами *иной* (еще не наступившей) культуры.

А.Я. Гуревич пишет: “Среднелатинские источники (те, которые исследует автор “Проблем...”, — В.Б.) содержат указания на “карнавал до карнавала”, на элемент будущего карнавала. Стихия инверсии, лежащая в основе карнавала, пока еще разлита в культуре повсеместно, тогда как на более позднем этапе она сгустится в определенных точках времени и пространства и даст карнавал в хорошо известных классических формах” (с. 323).

Но, думаю я, стихия карнавала до карнавала — это нечто тождественное стихии гротеска до гротеска, стихии сознания (уже предвозрожденческого сознания) до “космоса культуры”.

Что касается собственно средневековой культуры, она действительно состоит — в своих ядрах — из тех же самых антитез, из которых строится гротеск: попросту говоря, из антитез “верха” и “низа”. Но поскольку эта культура еще не способна (и пока не способна) видеть свой законченный (=распадающийся) образ, постольку ее антитезы имеют иной смысл: не смысл прощания с самим собой в момент смерти, а смысл воссоздания — пусть отстраненного — своей жизни. Смысл определения того, *чем живы* — в сфере культуры — люди средневековья.

И в этом плане возможно сказать, что культура средневековья — это антигротеск, не-гротеск. И здесь ее наибольшая странность и трудность — для современного человека в первую очередь. Нам (после и на основе тех феноменов смерти средневековья, которые мы впитали с молоком нашей культурной матери — эпохи Возрождения) трудно и почти невозможно услышать, увидеть, понять, что *антитезы культуры средних веков (верх и низ; еще более существенно — ничто, ничтожество и все, всемогущество, всезнание; святость и отщипление...)* едины и целостны; и взаимодополнительны, и тождественны *между собой не “гротескно”, вне гротеска, исключая гротеск, существуя как “не-гротеск”*.

Нам — когда мы услышим и увидим и как будто даже поймем эту культуру — подавай гротеск, иначе “ничего понять нельзя...”. Мы смеемся и — одновременно — ужасаемся над ее феноменами и полагаем, что это есть адекватная ей реакция, эмоция, мысль. Но это эмоция и мысль, возникающая “задним числом”, адекватная не жизни этой культуры, но ее смерти, точнее, ее метаморфозе в нечто иное.

[Одно соображение в скобках. В скобках потому, что обоснование этой гипотезы требует специального исследования. Здесь, на мой взгляд, очень тонкий и опасный момент. Для того чтобы вступить с культурой прошлого в реальный диалог, чтобы включить ее в свою собственную культуру в качестве Собеседника, чтобы осуществить *со-бытие* моей и иной культуры (а вне этого со-бытия нет и *бытия* культуры), — для всего этого необходимо “эхо”, отстранение, лакуна, разрыв, та пропасть, через которую только и возможно громко доносить свой голос, в которой живет культурное эхо. Это одно требование. Это условие самого восприятия иной культуры как замкнутой целостности, неповторимой, законченной и — бесконечно актуализирующей свой смысл.

Однако второе требование как будто исключает первое. С культурой прошлого, с людьми прошлых эпох *нельзя* лично общаться (и ей самой невозможно бесконечно актуализировать, изменять свой смысл как смысл вечно живой) — в тех ее определениях, которые возникают в момент ее смерти и метаморфозы, в момент ее “раскрытости” в дешановское “ничто” или в гегелевское “иное”. С культурой нельзя бесконечно прощаться, с ней надо вечно жить, беседовать. Складывается безвыходная альтернатива. *Вне метаморфозы* “в иное” культура еще не культура (скорее, “цивилизация”). Это тезис. Культура, понятая *через* свою метаморфозу, — не понята как живая, вечно уникальная и мгновенная культура. Да к чему мудрить — просто не понята как культура (а только как “снятая ступень восхождения духа...”). Это антитезис.

Сейчас, в связи с размышлениями на полях книги Гуревича, мы вплотную натолкнулись на эту альтернативу. Однако я предполагаю, что — во всяком случае, до перипетий современности, до культурной ситуации XX века (это особая, уникальная ситуация, и разговор о ней должен идти особо) — решение нашей альтернативы заключалось в “игре через голову”. Та культура, которая *непосредственно* снимала предшествующую, была так остро связана с ней и так освобождающе развязана с ее сутью — в конвульсиях метаморфоз, в нашем случае в конвульсиях гротеска, обесмысливающего средневековое единство антитез, — что не могла еще общаться с этой культурой как “вечно живой” в форме диалога, на равных, не могла увидеть в ней (прошлой культуре) непреходящего Собеседника, т.е. культуру. Ее общение всегда оставалось общением в момент прощания. Какие бы эмоции и мысли это прощание (с самим собой, с “умирающим предком”, со “скупым рыцарем, оставляющим богатство”... — спектр вариантов тут безграничен) ни вызывало... Общение с культурой как с культурой совершается через эпоху, пропуская один цикл, когда “принимающая наследство” эпоха уже сама уходила в прошлое, оказывалась той пустотой, лакуной, промежутком, что абсолютно необходимы для культурного диалога двух “вечных культур” — “первой” и “третьей”, скажем, условно так.

Возрождение “через голову” средневековья (этот промежуток был совсем не нейтрален; эта среда была насущна для эха) смогло услышать голос *античности* как особой, бессмертной культуры, смогло вступить с ней в диалог, смогло “организовать” этот диалог для Нового времени. Смогло доформировать, дозамкнуть античность в качестве *культуры*.

Возможен и другой пример. Культура, формирующаяся в XX веке, впервые — через голову Нового времени — оказывается способной вступить в диалог с культурой средневековья как особой, бессмертной, непреходящей культурой, а не как со своей (уже сделавшей свое дело) предшественницей. Правда, с XX веком несколько сложнее, он — по-особому — значим в самой идее “культуры”, в процессе общения культур. Но это, повторяю, отдельная тема.]

Итак, мне представляется, что вся трудность общения с культурой (с индивидом, а не усредненным прихожанином) средневековья сосредоточивается — для нас — в необходимости понять антитезы этой культуры (антитезы, придающие ей цельность и напряженность) *не как гротесковые* антитезы, более того, как антитезы, апофатически определяемые в качестве *внегротесковых антитез*. — *В форме антитез, невозможных для гротеска*. Но так понять средневековую культуру действительно трудно, почти невозможно.

Книга Гуревича, хочет это автор или нет, дает великолепную прививку *против* — казалось бы, неизбежного, столь соблазнительного и столь близкого — гротескного понимания средневековой

культуры. Эта прививка, как и полагается прививке, достигает своей цели, впрыскивая в наше (читательское) сознание необходимую дозу “гротеска”.

Да, в популярном богословии (особенно в “*exempla*”) мы начинаем ощущать ту предгротескную стихию, что пронизывает весь внекультурный, осколочный (осколки культур...) хаос средневекового сознания. Причем пронизывает этот хаос насквозь — не только в XV веке, но и в веках раннего средневековья. Осколки эти, отрезки, кусочки средневековой смальты и средневекового витража несут в хаосе средневековья — так я это увидел в свете книги Гуревича — особый смысл. Смысл рассыпанного *вдребезги* (детали!) средневекового космоса. Это “вдребезги” всегда неизбежно случается со всякой культурой в процессе ее повседневного, бытового обращения или — идеологического, пропагандного обращения с ней.

Но, заметьте, вдребезги (обломки, детали...) — это еще не “мука”. Это сознание, застигнутое на *полпути* от “произведения” к неосознанным и неделимым точкам бродящего сознания. Такое “полпути” и воплощено в источниках Гуревича. И “произведение”, и его развалины, руины; и замкнутость, и открытость в ничто...

Но “зал, наполовину пустой”, и “зал, наполовину заполненный”, количественно тождественны. Осколки и отрезки, подмеченные и увеличенные, могущие быть “наблюдаемыми” в призме “Проблем...” — это изнутри возникающие обломки средневекового космоса. Однако фактурой и детальностью своей они тождественны фрагментам “заполняемого зала”, — заполняемого и обретающего смысл Нового витража (Возрождение). В таком двойном видении эти “детали” начинают выходить за свои пределы, воспринимаются как “смещение лика”, его разрыв, его самоотстраненность, и получают — в итоге — *квазигротескный* смысл.

Или иначе: я думаю, что те элементы гротеска, которые подметил Гуревич в своих источниках, действительно могут быть поняты как моменты всеобщего (?) определения средневекового духа, творящего культуру, но только если видеть стихию средневекового мышления — под определенным поворотом “призмы” — как *стихию предвозрожденческую*. Скажу более продуманно: как стихию (и до известных пределов — как культуру) “прощания средневековья с самим собой”. И еще подчеркну: *так* возможно (и так необходимо) понимать не только какой-то поздний временной период этой эпохи, но именно всю ее сплошь, как некую временную *вечность* — от патристики до Кузанского.

Здесь существует и такой поворот: чем ближе, тем дальше. Чем ближе к гротеску определение средневековой культуры, тем отчетливее можно увидеть ту пропасть, что отделяет целостную средневековую антитезу от страшно (и до смешного) на нее похожей “антитезы *гротеска*”.

“Праведники, радость коих в раю многократно умножается от созерцания мучающихся в аду грешников...” Это очень странно, и смешно, и отвратительно, и вообще это *замечаемо* как некая несуразность, как элемент гротеска, *только* в “момент прощания”, в “момент истины”. Но продолжу цитату: “... верные слуги господа, мечом отправляющие на тот свет без разбора еретиков и католиков, упоая на то, что вседержитель отделит зерна от плевел...” Задохнуться от смеха возможно, умереть от ужаса, но только *если* в такой ситуации видишь (!) бессмысленность (и насущность) своего собственного духовного бытия — *так* это бытие видишь в момент смерти. И наконец: “... демон, искренне привязавшийся к рыцарю, которому он верно служит, и желающий одарить церковь колоколом...” (с. 521). Занимательно и значительно, и даже трогательно, *если* этот осколок отделить от целого и ощутить всю самостоятельную эстетическую и духовную значимость осколков.

Бесы, смешные и страшные; кардинал, смеющийся — во время проповеди — над ухищрениями беса и слабодушием прихожанки... “Примеры” (детали! осколки!) безграничны; но гротескны они именно как “сколы”, выбитые из витража, выпадающие в хаос; но в целом витраже — в проповедях и житиях — это только скромно встроенные, знающие свое место детали уже наличных, по-своему целостных и по-своему полифоничных *произведений*. Ведь та гротескность, о которой говорит здесь Гуревич, состоит (для кого?) в том, что — как всегда в жанре гротеска — деталь воспринимается и вписывается в целое *как нечто большее, чем это целое*, как разрушитель целого, хотя... (см. сказанное выше о гротеске).

Но увидеть деталь как нечто большее, чем ее (этой детали) контекст, возможно только в пафосе определенного видения этого контекста, в пафосе прощального отстранения от собственной (!) культуры. Не существенно, когда возникает такой эффект, — он может возникать в предвозрожденческом сознании, но может и в сознании раннесредневековом. Каждая культура в себе несет не только тайну своего рождения, но и *тайну своей смерти, распада*. А если смерть, то неизбежно (то закон распада) часть больше целого.

Как раз феноменом такого распада (походя возникающего и всегда сопровождающего средневековую культуру) являются источники из корпуса средневековой “популярной, среднелатинской литературы”.

Это гротескность культуры, застигнутой в схематизме ее “полураспада”, как сказали бы физики, или “полусозидания”, “в лесах”, как сказали бы строители. Еще гротескнее то, что здесь фиксируется (невольно, просто по законам жанра) каждый такой осколок как одновременно момент “полураспада” средневековой культуры и момент “полусоздания” некой еще не существующей и даже не могущей существовать (сила гротеска возрастает!) новой культуры.

“Налицо... — как говорит сам А.Я. Гуревич, — гротеск, — но если он и комичен (без этого полюса гротеска нет, — В.Б.), то только для *нынешнего читателя* “Историй” Григория Турского, отнюдь не для него самого и его сограждан” (с. 285). Или, добавлю я, этот гротеск — если он есть — комичен и для Григория Турского, но в той мере, в какой в видении Григория деталь разрывает целое, т.е. в той мере, в какой она вместе с тем и ужасна, в какой Григорий Турский и его сограждане могли (и должны были, ведь целое не живет, не разрушаясь...) быть... нынешними читателями.

То, что я сейчас сказал, относится также к решающим выводам Гуревича на с. 324 его книги, однако — *sapienti sat*.

... Бахтинский “карнавал” действительно не был всеобщ для средневековья, но вместе с тем, только вписывая осколки целостного средневекового витража в целостный контекст карнавала, эмпирически не слишком распространенного, а зачастую вообще не существующего в реалиях классических средних веков, — карнавала изобретенного, воображаемого (бессознательно — простецами средних веков; сознательно — современным читателем), возможно представить *гротеск как единое, всеобъемлющее определение* (в жизни — в смерти...) *средневековой культуры*. Определение этой культуры — *понятой в момент ее “распада”*.

Вне идеи карнавала средневековая культура не “гротескна”, но просто-напросто *антитетична* (как я это понимаю, надеюсь, ясно из контекста; текста, посвященного этому понятию, я здесь не пишу).

* * *

Оберну теперь эти соображения о гротеске и средневековой культуре в русло нашей проблемы, в русло соотнесения образа Простеца и идеи личности в культуре средних веков.

Сопряжение Простеца и Схоласта (с включением Мастера как медиатора этих полюсов) есть решающее — для идеи личности — несовпадение индивида с самим собой в контексте средневековой культуры. — То несовпадение и та возможность самоотстранения и самоотстранения, что позволяет индивиду этой эпохи вырываться за пределы внешней социальной и идеологической детерминации и самодетерминировать свою судьбу, свое сознание, т.е. жить в горизонте личности. То есть быть индивидом, а не социальной ролью. Здесь необходимое взаимоопределение между *регулятивной идеей личности* (в реальной жизни — средневековой, античной или нововременной — личность всегда только регулятивна и никогда не налична) и *актуальным бытием индивида*. Нет индивида вне идеи личности; нет личностного горизонта вне самообособления индивида (вне одиночества).

Это сопряжение принципиально внегротескно. Оно — не осколочно, но целостно. Оно есть феномен внутреннего самоотстранения средневековой культуры от самой себя, т.е. феномен обращения

цивилизации в (навечную, непреходящую и способную постоянно актуализировать свой смысл) культуру. Гротеск — это эстетически развитая форма смерти данной культуры, *ее* навечного прощания, ухода из *одноразового*, собственно исторического бытия. Конечно, смерть — необходимое условие последующего возрождения, но отнюдь не само (в культуре осуществляемое) возрождение. В кривом и разбитом на части зеркале гротеска индивиду невозможно самодетерминировать свою судьбу, невозможно жить в горизонте личности. Хотя... И здесь очень существенный поворот моей мысли... Нам — читателям и зрителям *произведений* средневековья (впрочем — с соответствующими изменениями — и иных культур) — невозможно вступить в живое общение с этой культурой, с ее простецами и ее схоластами, вне поэтики *гротеска*, позволяющего сознательно, “вчуже”, отстраниться *от* этой культуры и сознательно войти в ее собственное самоотстранение.

Но действительной основой постоянного — в веках — возрождения неповторимой средневековой культуры является, как я предполагаю, “не гротеск”, но всеобщая поэтика *собора* (речь идет об архитектуре) — романского, или готического, или православного храма ³⁶.

“Бытие в (о)круге храма”... и есть изначальный, неделимый феномен средневековой культуры. Мастер-каменщик соединяет в себе рядового прихожанина и культурного Демиурга. Движение *к собору*, по дорогам, холмам, под звон колокола; литургия соборной жизни — перед стенами, фресками, иконами, отделяющими друг от друга и соединяющими время и — вечность; выход из собора и движение к себе домой, в себя, в приходское повседневье... Одиночество перед ликом Бога; сосредоточение в момент (в жизни, в литургии переживаемой) предсмертной исповеди, позволяющей взглянуть на краткую земную судьбу *из* отстранения предстоящего Страшного суда... Все это и есть “краткий очерк” средневекового *произведения культуры* — в любой сфере, в любом воплощении. Именно в этом “в (о)круге — собора — бытии” “верх и низ”, образ Простеца и образ Схоласта слиты в одно, антитетически напряженное целое — в идею личности, в горизонте которой сосредоточивается и обособляется индивид.

* * *

Пора, однако, заканчивать эти свободные заметки на полях чужой (впрочем, замечательной) книги.

Не скрою, для меня лично такое размышляющее замедленное чтение было интересно и плодотворно. Плодотворно для будущих моих работ собственно философско-логического плана.

Но я считаю (а иначе не стоило бы писать эту статью), что и объективно жанр “читательского слова” — во всем его своеволии — необходим в современной духовной ситуации. Не останавливаюсь на описании этой ситуации — это породило бы новые цепочки размышлений и отступлений.

Коснусь лишь одного момента. Если брать всерьез (я беру очень всерьез) идеи, развитые М.М. Бахтиным, в частности в его работе “Проблема речевых жанров”, то вопрос о “читательском слове” крайне существен. Речь автора, по Бахтину, кончается там и приобретает свой смысл там, где она наталкивается на речь читателя — реального или потенциального, где она требует ответа или нового вопроса — со стороны. Такой непосредственной отсекающей цезурой выступает встреча именно с *читательской* речью, но не с “запечатленной” речью *другого автора-специалиста*. Читательская речь по-особому свободна, отрывочна, маргинальна, полна отступлений и “слишком далеко идущих” предположений. Только такую речь возможно, услышав ее как собственную внутреннюю речь, сразу же учесть в своем собственном контексте, а значит, возможно продолжать этот текст не сплошняком, не глухо, не бесконечно, но — с учетом перерывов (говорит читатель...), ответов, вопросов, сомнений, с учетом *диалога*. — Включая диалог с действительным Собеседником в контекст моей речи.

Конечно, существенно и другое. Предположение, что меня осмысливает, мне отвечает (в своем произведении) некий другой автор, — это предположение не менее необходимо. Да, только предполагаемая речь этого другого автора может быть непосредственно, вживе, учтена в моем тексте отнюдь не в форме “чужого”, замкнутого, глухого трактата, но как раз в форме живого диалога,

неожиданных, вот сейчас произносимых (и — воображаемых) ответных и вопрошающих мыслей — в форме *читательской речи*.

Логика *авторской речи* (жесткой, строго последовательной, ответственной, эгоистически погруженной в собственную исследовательскую миссию) бессмысленна (в гуманитарном знании — особенно) вне логики встречной читательской речи. Необходимо включить в мое (авторское) мышление весь спектр *возможных*, т.е. еще не воплощенных, не доказанных, не закреплённых, могущих быть заново переигранными (=свободных), мыслей читателя.

Но такая читательская логика предполагает как минимум (я не говорю о необходимом минимуме знаний и понимания): 1) что читатель способен до поры до времени заглушать в себе голос и ум писателя-профессионала, для которого чужая книга лишь подсобный момент его повседневного дела, его рабочего времени; 2) что читатель упрямо тормозит в себе слепую информационную страсть — нечто вызнать, заучить, запомнить; 3) что читатель способен и устремлен свободно мыслить в контексте чужой книги — свободнее, чем ее автор, мыслить в категориях *возможного*. Иначе говоря: необходима развитая способность непосредственного, насущного общения (взаимопонимания) с *героями* наших (гуманитарных) книг, а не только с их авторами.

Мне кажется, кстати, что большинство недостатков современной авторской гуманитарной мысли — производное от невероятной неразвитости нашей мысли как *читателя*, действительного и потенциального.

Книга Гуревича внутренне готова к диалогической активности читателя. Думаю даже, что провокация к такому самостоятельному читательскому общению с простецами средних веков объективно заложена в строение этой книги.

Меня это общение завело достаточно далеко от наличной проблематики автора и позволило развить философские и культурно-исторические предположения об образе Простеца и идее личности в целостной культуре европейского средневековья.

[29](#) См. Библер В.С. Мышление как творчество. М., 1975; Он же. Нравственность. Культура. Современность. Наст. изд. С. 244-275; Он же. М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; Он же. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991.

[30](#) См. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. Далее ссылки на книгу даны в тексте.

[31](#) Конечно, я заостряю, — мне существенно раскрыть суть проблемы. Выход этот найден не одним Гуревичем. Сдвиг в сторону “средних” расхожих источников характерен и для Легоффа, и вообще для всей школы “Анналов”. Но личный вклад автора анализируемой монографии здесь значителен, экспериментально ориентирован.

[32](#) “Диалог” здесь, очевидно, тождествен “встрече”, “сопряжению” двух голосов или двух сознаний. Диалог в полном смысле слова возможно реконструировать только в анализе композиционных связей (“сцеплений”, как любил говорить Л. Толстой) целых произведений, возвращающих уже прозвучавший

голос, дающих реальный контрапункт этих голосов. Диалог — проблема эстетического или диалогического исследования. Сейчас речь идет об интенции, возможности такого диалога.

[33](#)“Первичная сущность... должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального... Такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи как наугольник и мерило... Но, когда интеллект есть мерило и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту;

так о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла” (Фома Аквинский. Сумма теологии. Цит. по: Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. С. 831 — 837). Работа ремесленника (во многих других изречениях Фомы — работа “земледельца”) — вот “мерило и наугольник” человеческого Ума.

Вообще вся “Сумма теологии” Аквината может быть (и — должна быть) реконструирована в диалоге Простеца и Схоласта. Тогда многое прояснится в схоластической логике в целом.

[34](#)Простец (“ложечник”, ложечных дел мастер) — участник многих диалогов Николая Кузанского.

[35](#)Этот диалог совсем выпал из книги А.Я. Гуревича.

[36](#)См. Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. Наст. изд.

ЕЩЕ ОДИН ДИАЛОГ МОНОЛОГИСТА С ДИАЛОГИКОМ

Основной Диалог первого выпуска “АРХЭ” — семинар по докладу “Еще один диалог Монолога с Диалогиком” (июль 1990). В первом выпуске этот диалог помещен, поскольку он — в какой-то мере — воспроизводит историю наших споров с “монологистами” и историю самой нашей группы.

В предлагаемый текст включены три “жанра” — исходный (конспективный) *сценарий диалога*, — *запись устного доклада* и — *очерк обсуждения*. Предполагаем, что такой тройной — спиральный — поворот темы дает возможность более органично войти в самую суть идеи Начала, в органику возникновения и изменения исходной мысли. Сознательно иду на риск повторов и вариаций.

I. ИСХОДНЫЙ СЦЕНАРИЙ

Монологист

Для начала — объективности ради — подытожу все Ваши аргументы (как я их понимаю) в пользу того, что логика в самых своих основаниях должна быть *диалогикой*, есть диалогика. Кстати, — любая логика “диалогична” или только современная? У Вас это все же неясно...

Итак, Вы утверждаете, что:

В собственно логическом плане —

1. Философское мышление — по определению своему — отстраняется от всего мышления, взятого в целом, от самого мыслящего разума. Такое отстранение — по Вашему утверждению — предполагает не гегелевскую рефлексию *той же* (частичной) мысли, но некий *иной разум*, иное мышление, иначе отстранение и отстранение не будет целостным и философски фундаментальным. Для такого отстранения необходимо какое-то исходное недовольство своим разумом, самим бытием моего (всеобщего) мышления.

2. Логическое обоснование начала логики предполагает, опять-таки, по Вашему разумению, необходимое сочетание *этой* и *иной* логики, способной — без логического круга и без движения в дурную бесконечность обоснований — дать это исчерпывающее обоснование. Закон тождества в единстве с законом достаточного обоснования осмысливается как логический парадокс. Но вне такого обоснования (без помощи со стороны логических “варягов”) философская логика, не сумев “доказать” свое начало, будет условной и *не* логичной.

3. Далее, Вы предполагаете, что логика, понятая в своем *начале*, может быть реализована только как *спор начал*, спор *за* начало, поскольку каждое из определений начала *изначально* (не может быть ни к чему сведено) и — *диалогично*, построено по схематизму “*causa sui*”. Возникает спираль предположений начала и неизбежно отрубание гегелевской “триадности”.

Теперь — о Вашей аргументации, идущей “от культуры”. Если современная логика — логика (и онто-логика) культуры, то, как Вы утверждаете, это — необходимо — будет диалогика, логика диалога логик. Вот как Вы обосновываете эту мысль, на этот раз относящуюся к собственно современной логике.

4. Культура всегда существует на грани культур, это — форма бытия данной “цивилизации” (впрочем, это уже будет культура) в путешествии между культурами. Таким путешествием и общением “на грани” и будет *диалог культур*. Но если данная культура способна находить *бесконечные ответы и вопросы* в этом диалоге, если она (и ее Собеседник) неисчерпаемы в своей аргументации и в актуализации своего смысла, то диалог культур оборачивается диалогом логик — диалогом всеобщих смыслов бытия.

5. Культурное и логическое обнаружение таких различных смыслов бытия и смыслов самой идеи понимания (форм понятия) предполагает и различных *субъектов* понимания, предполагает различные (всеобщие) Разумы. Вы обычно называете Разум античный (эйдетический), — Разум средневековый (причащающий), — Разум нововременной (познающий) и Разум собственно диалогический. Где-то туманно упоминается еще восточный Разум, но вообще-то Вы несколько европоцентричны (это еще не призыв к монологии?). Ясно, что единственной формой подведения многих *всеобщих Разумов* под одну “логическую шапку” может быть только их общение, но не обобщение. Следовательно, и в этом плане, логика культуры (логика диалога культур) реализуется как логика диалога логик, — даже — диалога Разумов. Логики еще могут обобщаться; Разумы — никогда.

6. Культура есть прежде всего культура общения с самим собой как со своим *alter ego*. Такое общение в основе своей есть двойная способность: отстранить свое Я, осознать и — затем — осмыслить это Я как нечто абсолютно иное, в ином бытии существующее и — осознать “чужое Ты” как глубинно свое, от тебя неотделимое и — насущное, во всей его отдельности и бесконечной ино-бытийности. Вот — по Вашей мысли — исходный корень диалогизма человеческого бытия и мышления.

7. В итоге: рядоположенность, “*одновременность*” (в сфере культуры) всеобщих форм философствования уже предполагает, утверждает Вы, — не монологику, но диалогику их логического

общения. Да еще если учесть бесконечность резервов “каждой” из философских — не просто логических, но -онтологических — систем, тогда... Вы считаете свой тезис полностью доказанным.

Как будто я честно воспроизвел и перечислил основные Ваши аргументы. Так вот, попытаюсь теперь обосновать, что все эти тезисы исходят из феноменологического (в смысле — наличного...), на полпути остановленного, а *не* собственно логического представления о мышлении, о логической обоснованности.

Буду возражать “по пунктам”:

(1) Все же, — если вдуматься, — глубинный *интерес* (замысел, смысл) самоотстранения логики, ее “диалогичности” это — одна логика, это обретение *самотождественности логики с самой собой*, индивида — со своим собственным бытием. Иначе — логическая шизофрения, распад мысли. Да, здесь есть недовольство своей собственной мыслью, во всей ее целостности и всеобщности, да, необходимо преодоление этого “недовольства”, да, такое онтологическое недовольство есть (неявный — для Гегеля) корень гегелевской рефлексии, *но — во имя* (в логическое имя) конечного тождества, во имя логического катарсиса, то есть — во имя... логики — *одной и единственной*. Или, если уж точно по Гегелю, — во имя *развития* (самотождественной) логики, самотождественного понятия, самотождественного, *но — “восходящего” — к себе, — к Духу — субъекта*. Все это можно и нужно уточнять, можно и нужно критиковать Гегеля, но *конечный монологический смысл истинной логики остается ясным и необходимым*. Иначе все эти Ваши самоотстраненные логики будут просто-напросто — разные логики, если снова не предположить некий *общий* язык, некий металогический мостик (назовите его не мостом, а “лакуной”, что в лоб, что — по лбу...). Этим мостиком (или — “лакуной”) между “двумя” логиками и окажется вновь восстановленная в своих суверенных правах одна и — снова — единственная — логика (монологика) В гегелевском или — в формально-логическом — смысле.

Ваши две (или сколько их там?) логики, это — “недологики”, логические “недоростки”.

(2) Выход — в идее начала — на иную логику (чтобы исходно обосновать данную), это — в случае успеха — есть именно самообоснование этой логики, только теперь более развитой, объемной, обоснованной, развитой, прошедшей искус начинания. Это есть процесс втягивания в данную логику — пусть через точку, момент начала — всех *иных*, феноменологически и исторически иных, различных логик. Это — снятие их *исторической* (возможностной) инаковости и обнаружения их *логической* — в идее начала — тождественности. То, что только возможно, это еще не логика (это ее возможность, историческая предпосылка). Логика всеобща *действительно* (тогда это — логика). Возможно — многое, но *действительно* — в итоге всех Ваших “изначальных” процедур — только одно, замкнутое на себя мега-понятие ее Величества Логики. Здесь уже нет ни прошлого, ни будущего, нет самого времени. Время из логики исключено. По определению.

(3) Это же относится — с соответствующими изменениями — к Вашему спасительному “спору начал”. Да, спор начал необходим, но — чтобы развить идею этого (одного, более богато представленного) начала, того самого “первого пункта” в “движении стрелы”... Скажем, если говорить о споре начал Нового времени, этот спор (Декарта, Спинозы, Лейбница и других) идет во имя углубления одной идеи — самодовлеющей (себя самое объясняющей) *причинности*. А включение в этот спор аристотелевских “причин” еще более углубляет эту одну идею *начала*, еще более ее сосредоточивает в изначальность все той же, только все более точно и глубоко понятой, одной единой логики. Вернусь к Вашему излюбленному примеру с XVII веком. В этом узком горлышке причинности (так сформулированной, чтобы избежать падения в дурную бесконечность...) все решения, предложенные Декартом или Спинозой, Лейбницем или Паскалем, *отождествляются как формы самообоснования схематизма “причина — действие”* или, формально-логически определяя, — как формы схематизма “причина — следствие”. И Платон, и Аристотель, и Аквинат льют свой логический раствор в то же горлышко, углубляя и отождествляя исторически различные формы обоснования. Все логические споры имеют логический смысл только ради точности и доказательности непротиворечивого *вывода*, ради убедительности логической формальной дедукции, то есть ради той “скучной” середины логического пути, которую Вы надменно отвергаете во имя парадоксально заманчивого Начала. Но в реальном итоге “середка” аристотелевской “Аналитики” впритык подстраивается к “середке” гегелевской “Логики”, а

еще лучше — к “середке” математической дедукции. А самые великолепные *Начала* — в конечном счете — отбрасываются в отстойник метафизических игр и развлечений. Это — строительные “леса”. Логическое “здание” — единая логика вывода, обоснования, доказательства и т.д. и т.п.

(4) Это уже о Ваших культурологических аргументах. Конечно, феноменологически исторические культуры — различны (я менее всего покушаюсь на их историческое различие...). Но в напряженной точке логической встречи и перехода они *тождественны* в сфере “чистого” мышления, его основных форм и схем. Именно поэтому возможен разговор культур, их интерес друг к другу, их взаимопонимание. Именно в этой точке отождествления возможно понять смену культур “восходяще”, то есть — логически. Что отнюдь не отменяет культурологического интереса к историческим зигзагам и “неповторимостям”... Собственно, это и делает Гегель — понимает исторический момент “превращения начал” как логический момент *развертывания истины*, переводит идею “многогранника” исторической “наследственности” (тогда логика невозможна, все время идут безосновательные перескоки с грани на грань, причем неясно, с какой грани начинать изложение...) в идею логического *восхождения*, “снятия”. Вы шумите против логики “восхождения”, поскольку не видите ироничности и методологичности этой идеи, не замечаете скрытого в ней — “als ob...” (“как если бы...” можно было представить историю мысли в форме непрерывной восходящей линии, в форме дедукции). Но только на основе такого “как если бы...” возможен диалог между культурами в одном логическом пространстве. А уж *как* пойдет (содержательно) этот разговор, — это уже иное дело. Тут во многом будет прав М.М. Бахтин как в своей поэтике диалога, так и в своем отрицании возможностей логики диалогического общения.

(5) Если, как у Вас получается, исходное для логики — это общение между онтологически различными культурами и личностями, то — хоть Вы и не хотите признаться — в это самое “*между...*”, в этот промежуток *проваливается* все логическое непрерывное движение. Чем конкретнее отработана данная логика, тем “дальше” от нее другая. Лакуна все больше, “ноги” расползаются... “Между” — логически — пустота, ничто. И это ничто, заключенное — в диалоге — в промежутке разных логик, разных Разумов, съедает все содержание и всю форму “моста”, “перехода”, “лакуны”. Или — выход в металогику (см. выше), или — в промежуточное (отделяющее логику от логики) пустое место. В этом промежутке — эмпирия личного общения. Пусть самого трагичного и самого радостного (“катарсис”). Но это уже — сфера *поэтики*, а логически — пустота пустотой и остается. В поэтике дискретное действительно берет абсолютный верх над континуальным (обоснованием), хотя в Логике... См. все сказанное выше.

(6) Еще одно. Переходы и бесконечные “резервы” в развертывании каждой исторически эпохальной логики (Ваш любимый аргумент) логически (!) должны быть поняты *как* ее этапы, ступени. Все более мелкие и точные. Феноменологически и поэтически эти “этапы” отвечают на современные вопросы, но... опять-таки — логически — они *предшествуют* исходным определениям “следующей” философской логики. Вопросы — ответы — вопросы (смысл) — это эвристический прием (средство), для того чтобы выстроить поступательное логическое движение. Тут Вы слишком поспешно и легкомысленно проходите мимо гегелевской (по-гегелевски понимаемой) истории философии, которая как раз и включает в себя и бесконечность каждой философской эпохи, и их — этих эпох — поступательную одномоментность.

Вот несколько моих возражений в ответ на Ваш диалогический пафос.

Диалогик

Суть моего ответа на Ваш ответ — достаточно проста и однозначна. Над Вами всепоглощающе (хотя и неявно) довлеет *нововременной* смысл логики и разума — смысл Разума познающего. Тогда все правильно. По самому большому счету. Нам надо понять, что *есть* логика. Но, отвечая на этот вопрос, мы его — в Новое время — неявно переформулируем: в чем *сущность* логики? (Ведь для “познания” в такой переформулировке заключен весь смысл *понимания*). Но тогда бытие логики и ее *предположение* не суть важны...

Если логика — это форма движения (в мысли) *сущностного, существенного (!)* тождества мысли и бытия, то тогда все выходит по Вашей схеме.

а) Понять *сущность* логики и означает достигнуть тождества мысли (о бытии) и самого бытия (бытия мысли). Все остальное — подробности, детали, путь к цели. Пусть даже — по Гегелю — путь, крайне, предельно существенный (сохраняемый в результатах), но все же определяемый через эту цель. А цель эта — понять ее (логики) сущность как некий медиатор между бытием и понятием. Исторически были, конечно, какие-то шероховатости: *апория* мысли и бытия (в античности), *антитеза* мысли и бытия (в средние века), но, в конечном счете, на перегоне сущности (“по сути это — есть то...”, “бытие есть мысль...”) все едино, “все кошки серы”. “Быть” тождественно с — “*знать бытие*”.

б) Понять *сущность* логики (но не ее бытие и не ее возможность) означает понять *тождество* “разных логик” — как Логик (в их сущности, в их нововременном повороте). Казалось бы, такой безвредный, такой самоочевидный поворот: понять нечто означает понять сущность этого “нечто”. А как же иначе? Но отождествление это несет в себе бесконечный хвост последствий. Особенно если такое отождествление сформулировано по отношению к *логике*.

Однако если сверхзадача понимания логики — это понимание самой *возможности* ее бытия (вне нас, для нас), то... все переворачивается. Скажем, тогда необходимо искать бытие логики в том “месте”, где ее нет, где нет (еще или уже) мысли и бытия, где они и их взаимоопределение только возможны. Возможны не в смысле эмпирической вероятности, но в смысле онто-логической возможности, того, что... уже есть, в смысле “возможности настоящего”. Логика только возможна даже тогда (в первую голову тогда), когда она *есть*, когда она действительна. Тогда логика — в спектре возможностей.

Рассмотрим этот мой странный “контр-ответ” внимательнее.

1. Ваш (“сущностный”) подход предполагает один (для логики, для ее понимания) “объект” и смысл познания, один на все времена, но все время отодвигаемый дальше и дальше, — с выпрямлением всех зигзагов и перерывов. Этот объект логики и сама истинная логика уже — извечно — есть в логическом пространстве идеи, о них нельзя сказать, что они “возможны в самом своем бытии”. Логика, в Вашем толковании, только *обнаруживается* (все глубже и точнее), но *не становится*. Вопрос возникает только к мере ее познания, но не к ее бытию. Это же, соответственно, по отношению к ее полюсам — мышлению и бытию. Но тогда Ваша правда: “монологика” — единственный выход. Логика (впрочем, здесь правомочно только единственное число) и формально и содержательно *не* могут быть гетерогенны. И — снова — все иначе в другом понимании: если логика — всегда — в формах ее впервые-становления, если разум не сущностен, но — *насущен*, то в этом случае логика по определению диалогична (это — одно из ее определений). Ведь возможность настоящего означает логичность другой возможности (другого бытия), предполагает общение между возможностями как “суть” (смысл) логического.

2. Отсюда у Вас, дорогой Монологист, и получается спецификация точек “трансдукции” (это — мой термин) только как точек *перехода* (с вектором в одну сторону — вверх), как “этапов” одновекторного развития — в “светлое будущее”. Между тем — “Я” и как индивид и как субъект логики тем более “Я”, чем более для меня насущен *Ты* (как некое абсолютно иное бытие), чем более моя логика нуждается в развитии иной логики, иного, абсолютно “вненаходимого” всеобщего, актуализации иного бытия бесконечно возможного мира. То есть чем более определение моего логического бытия многополюсное. Это не уничтожает самотождественность “точки” взаимоперехода логик, но дает этой точке все более континуальное определение, определение исходной точки многих векторов, причем в противоположные стороны “направленных”. (Конечно, геометрический образ несколько упрощает ситуацию, но придает ей оттенок наглядности.)

3. Сравните также панлогизм “*Определения*” (античность) и панлогизм “*Вывода*” (Новое время). Правда (в редакции Гегеля), в “конце” логики, в Идее, все же есть *определение*... но — это определение самого логического *движения*, в его целостном виде (форме). То есть у Гегеля как-то восстанавливается античный панлогизм, но в усеченном, подсобном виде. Ср. также средневековое “*восхождение*” —

“нисхождение”. Здесь, и в античности, и в средних веках, — иное, чем в Новое время, понимание “феноменологичности”. Иное понимание Начала.

Но в основе Вашей логики господствует только идея дедуктивно-аксиоматического движения мысли, то есть *некритичность к основаниям*... Их логическая пустотность... Уже здесь заложено “отсечение” точек *начала*. Вы — по-своему — очень последовательны.

4. Логика Нового времени снимает *парадокс внелогичности* бытия как “заманки” для логики, для ее апофатического определения. Но если этот парадокс “бытия вне мысли” остается, то единственной возможностью его сохранить и логически воспроизвести может быть только диалог многих логик изображения и углубления этого парадокса (дать смысл бытия)... Бытие — для диалогичности — в “середке”, а не на “одном конце” познания.

5. Поэтому *феноменологически* Ты всегда один, но в *смысле* твоего бытия — в общении, в творчестве — Ты всегда адресован, Ты — всегда возможностей. Определение через *тождество* логик — именно это есть эмпирическое определение (бытие — без смысла, не ответное, но тогда — нечто нелогическое...). Полубытие, выдающее себя за целостную логику.

Монологист

Переведу наш спор в иную плоскость. Верну Вам Ваш упрек. Это именно у Вас — в пределе — сохраняется наличная *история* (авантюра) логики, но не логика *истории*, с ее трагической одноразовостью и невозвратностью (провал в Ничто...) — не только бытия людей, но и их мысли (*NB*)...

Логика Гегеля, к примеру, учитывает этот трагизм истории и понимает, что в *логике* история сохраняется только в форме “снятия” (в форме языка). Вы в своей логике уничтожаете смысл истории, ее *стрелу* (а стрела имеет смысл в *цели ее полета*) — (ср. Гегель и... Бердяев). Ваша логика — по замыслу — логика *культуры* (впрочем, Бахтин показал, что культура логики не терпит), но не *логика истории*, которая — хочешь не хочешь — *восхождение и снятие* (в живущих — всего пройденного мертвыми — пути). Или — религиозно — *живых*, но в их “снятом” (в Вечности) бытии. Логически сие и означает — вернусь к своей аргументации, — что каждый человек самой своей жизнью и смертью включается в непрерывную логику вывода и любое начало логически должно быть понято *как* (als ob...) момент дедукции (Ср. Декарт.) Только тогда логика исторична, история логична. Любое подключение начала (извне) должно быть *перенормировано* как момент *внутреннего* логического движения (даже если это “абсолютное начало”), Вы говорите, что иначе — если в начале нет обрыва цепи и самообоснования — логика недостаточно логична. Предположим. Но дело в том, что само это начало должно быть осмыслено как сцепление с предыдущим, или так: продолжение может быть (см. “триада” Гегеля) переформулировано как (но ирония сохраняется...) начало, — учитывая, что момент “обрыва” наличен в *каждой* точке логического следования, в статусе интуиции (1) и в *итоге* топологического построения целостного вывода (2).

Диалогик

Я мог бы сказать о включении в спор средневекового и античного, нововременного и средневекового мышления; в этом споре все Ваши аргументы приобрели бы совсем иной характер (восхождение; начало; роль “ничто” и т.д.), но сейчас ограничусь одним “маргинальным” соображением.

Все-таки наш “спор” имеет смысл как аргументация монологиста — в *ответ* на логику диалогика (и обратно), то есть только в режиме “вопроса-ответа” логика нашего спора имеет *смысл*. И — стержень. Без вопроса все наши утверждения бессмысленны. Бахтинское “высказывание” — на фоне неявной (иной) логики, к примеру — монологичной. Или — логика истории — на *фоне логики культуры*. Ведь не случайно я спорю с самим собой.

И — еще — совсем кратко:

...Исходные аксиомы бессмысленны, если они только формальны, если в них нет того, что вне их, если они не “о...”. Но тогда необходимо в логику начала вводить не только рассудок и разум, но и “неопределенность” “*способности суждения*”, вводить (иное) всеобщее бытие, то есть — уже *особенно* всеобщее.

...Все иначе, если учесть точку *сжатия системы* — в *мега-понятие*... Тогда нет отдельной логики дедукции и — определения, тогда отвергаются аргументы монологаиста о панлогичности вывода...

...Сам спор “монологаиста” и “диалогика” происходит на фоне, в контексте совсем иных “споров”: “дедукции” и — “трансдукции”, логического тождества и — парадокса... Тогда особое значение НАЧАЛА перерастает проблему диалогизма.

В *заключение* — два момента, — несколько в сторону, — но существенные для дальнейших раздумий.

Во-первых, *общее отличие логики культуры от всех предыдущих логик* (близких в их тяготении к монологизму) это — что все они (и античная, и средневековая, и нововременная) “открывались” — сами по себе — в сторону метафизики (не онто-логики), в потусторонность бытия, а их диалогическая закраина давалась лишь *апостериори*, когда “побеждала” иная, новая логика. “Отодвигания” “бытия” и “один” разум все время были — в каждой логике по-своему — полюсом притяжения этих логик, и “Познающий Разум” оказался их “по истине...”.

Логика культуры (диалогика...) уже *внутри* “самой себя” открывает *бытие* в сердцевине различных логик, в средоточии различных Разумов. Идея произведения открывает это “бытие-возможность” “при жизни” данной логики, а не после ее исторической смерти.

Во-вторых, другое отличие логики культуры от всех — опять же тяготеющих к монологизму... — “предшествующих” европейских логик состоит в том, что — в “до-культурологических” потенциях формировался — в качестве единственного логического демиурга — тот или другой тип *Всеобщего* разума: в античности — “Форма форм”, в средневековье — Всеобщий субъект, в Новое время Идеальный Дух-Идея (скажем, гегелевского закала), или абстрактный, единый для — и на всех — формальный разум... В логике культуры явным демиургом логического движения оказывается разум *индивида* из-обретающего — общением, но не обобщением — свой всеобщий характер. Здесь индивидуальный разум лишь *возможностно* — в произведении — *всеобщ и единствен*.

Поэтому наш спор с “монологаистом” существен и осмыслен *и* в ином (чем он был осуществлен в этом тексте), — в более напряженном *логическом* смысле. Но — это — в будущей работе.

Монологаист

И все же оставлю за собой последнее слово. Буду рассуждать на Вашей почве. Если даже — вслед за Вами — предположить некую *одновременность* всех диалогизирующих логик, то это подразумевает некое одно логическое пространство. Одно — для всех исторических и всех возможных логик. Такое одно “пространство” (или — “квазипространство”) потребует ряд логических процедур для его формирования, удерживания, восстановления. Для сохранения единой логической “матрицы”. Процедуры эти должны будут носить строго формальный и непротиворечивый характер. Вот и получается, что — не в дверь, так в окно — “диалогика” должна строиться по монологическим законам и нормам.

Диалогик

Ход — неожиданный. “Под занавес” — сильнейший аргумент. Да, над этим надо всерьез подумать.

* * *

Вот — вкратце — предварительная наметка доклада. Теперь — основной текст.

П. УСТНЫЙ ДОКЛАД

Итак, здесь я попытаюсь воспроизвести возможный диалог Монологиста и Диалогика, еще один диалог, на основе многих реальных и уже состоявшихся.

Но сразу же возникает одно затруднение, и вот в какой связи. Последние года два на наших внутренних семинарах и на семинарах в Институте философии мы в значительной мере отошли от собственно логических проблем, от той философской логики культуры, что пытались ранее разрабатывать. Мы обращали особое внимание на пограничье *между* логикой и культурой, мышлением и сознанием, разрабатывали “историческую поэтику личности”, т.е. сосредоточились на тех моментах, которые раскрывают как бы культурологический замысел нашей философской логики. Ее “феноменологию духа”. И это нас, конечно, несколько приохотило к неким околολогическим, даже — вне-логическим разговорам, и несколько отучило от более строгих, собственно логических размышлений. Поэтому заранее должен предупредить, что сегодня я постараюсь строить свои размышления в собственно логическом ключе. Может быть, это будет несколько сухо, потребует дополнительного напряжения, но одна из задач нашего семинара — это не просто останавливаться на экзистенциальной ситуации современного *сознания*, но всерьез осмысливать то *мышление*, что только в философской логике разворачивается рефлексивно, последовательно и строго.

Философская логика культуры, которую мы развиваем, выступает в трех основных формах: в логике *диалога логик*, в логике *парадокса* и в логике “*трансдукции*” исторически наличных логик. Вот основные “группы преобразований” нашей логики, интегрально определяемой как *логика начала (начал) логики*. И все эти собственно логические сюжеты будут сегодня стоять в центре нашего внимания. Это — первое вступительное замечание.

Теперь — второе соображение.

Как часто бывает на таком домашнем семинаре, наша задача (во всяком случае, моя задача) не состоит в том, чтобы изложить готовые результаты исследований, которые могут уже лечь в рамки какой-то статьи, но с пылу, с жару вовлечь слушателей в ход размышлений, логических заготовок, т.е. оказаться где-то “на полпути”, в дороге, в “промежутке”, а не в окончательном, бесспорном итоге. Больше того, я вообще считаю, что такого типа семинары особенно важны, — тем более сейчас: все же существует гласность, статьи можно почитать, а вот совместно размышлять в статьях невозможно, этого, конечно, никакие статьи, никакая гласность не заменит. И на Руси такая форма размышлений вслух, в узком кругу, крайне существенна.

И, наконец, — третье вступительное соображение. В последнее время мы несколько заскорузли (внутри логики) в своей жаргонной терминологии, в привычных терминах “диалогики”, как-то надменно относясь к возможному оппоненту. Но может быть, впрочем, оппоненты нам дают повод, потому что сами они, на мой взгляд, недостаточно серьезно с нами спорят. Не входят в суть нашей аргументации (впрочем, и мы не без греха). Ну что ж, приходится взять на себя эту функцию и от имени оппонента, —

от имени внутреннего оппонента — обнаружить те трудности, те сбои, те несурезицы, которые есть (конечно же — есть!) в нашей логике.

И, в частности, это уточнение особо существенно в плане отношений между логикой современной, которую я представляю как *логику культуры*, причем взятую в одном из ее всеобщих определений — как “логика диалога логик” (“диалогика” в этом смысле слова), и — ее непосредственной предшественницей и наиболее активным оппонентом — *монологикой*, то ли в форме формальной, математической логики, то ли в форме наиболее развитой, содержательной монологии, логики Гегеля. Это размежевание, это Auseinandersetzen для нас важнейший внутренний диалог, потому что непосредственно именно спор с мышлением *Нового времени* (XVII — XIX веков) повседневно протекает в нашем сознании, в нашем мышлении, в творческих деяниях любого современного человека. Так что для нас этот диалог между, условно говоря, “монологикой” (утверждающей необходимость только одной-единственной логики) и — “диалогикой” (утверждающей изначальный диалогизм мысли) оказывается, на мой взгляд, особенно существенным и насущным.

Для начала наш внутренний оппонент — Монологист — честно воспроизведет ту аргументацию “в пользу” диалогизма, что развита в ряде наших работ, выпущенных в последнее время. Поскольку этот оппонент — мое *alter ego*, то ему — и карты в руки...

Итак, начинается этот разговор “монологист” (как тяжеловесно ни звучит это определение).

Монологист

Объективности ради подытожу для начала все Ваши основные аргументы в “пользу” того, что логика в самых своих основаниях должна быть диалогикой, *есть* — диалогика, есть диалог логик. Кстати, мне с самого начала, уважаемый мой оппонент-Диалогик, не особенно ясно, говорите ли Вы о том, что *любая* логика в своих предельных основаниях диалогична, или Вы относите это только к *современной* логике. Но это большая разница! Я так и не понял, является ли, на Ваш взгляд, и античная, и средневековая, и нововременная логика, если она хочет быть действительно логикой и удовлетворить всем требованиям, всем претензиям логики, — в своей глубинной основе диалогической или же только современная логика — действительно диалогична, а античная, средневековая, нововременная логики диалогичны лишь в той мере, в которой они включаются в современную логику — и тем самым приобретают или актуализируют черты диалогии? Это мне не совсем ясно. Да простите меня за некоторую наглость, мне кажется, что это и Вам не совсем ясно. Вы все время балансируете между утверждением, что диалогика присуща любой человеческой философской логике, любому мышлению, взятому во всеобщности, и утверждением, что это характеристика именно одной из логик, а именно — современной, XX века. Но пока оставим это в стороне. Итак, если я правильно и объективно Вас воспроизвожу, то вот основные Ваши аргументы (на которые я дальше постараюсь ответить) в пользу того утверждения, что логика может быть истинно логикой, философской логикой, лишь в том случае, если она диалогична.

Первое. Вы утверждаете следующее: философское мышление всегда отстраняется от *всего мышления*, взятого в целом. И это не рефлексия, как у Гегеля, это — нечто иное. Это, по сути дела, пускай потенциально — уже есть *две* логики, два ее всеобщих определения. Я мыслю о своем мышлении, причем взятом в *целом*, как нечто единое, одно. В этом особенность философской логики, когда само бытие для логики выступает в статусе бытия мышления, но — как философ — я мыслю не о данной мысли, критикуя некоторые ее особенности или “недостатки”, но о всем своем способе мышления, взятом в целом его определении. Так вот, если вдуматься, говорите Вы, то мышление о мышлении уже подразумевает некоторую диалогичность, некое бытие двух логик. Причем Вы рассуждаете примерно так: по Гегелю получается, что мышление о мышлении — это “рефлексия”, когда и на том и на другом полюсе, условно говоря и “справа” и “слева”, — и мышление, о *котором* я мыслю, и мышление, *которое* мыслит, — есть — по сути (вот где спасение!) — одно и то же мышление, только в разных “наклонениях”: в одном случае — как *предмет* мысли, в другом случае — как *субъект* мысли. На Ваш взгляд, здесь коренная ошибка Гегеля, — потому что если мышление взято в целом и я о нем мыслю, то взятое в целом (в проекции на будущее) мышление выступает уже не как некое положенное,

развернутое мышление, но как некое сосредоточенное, *потенциальное* мышление, как некоторый РАЗУМ.

Поэтому целостная мысль о целостной мысли — это Разум о Разуме, это — субъект о субъекте, это субъект мышления о субъекте мышления. Или, точнее — это Разум, обращающийся к Разуму. В этом акте я выступаю как тот, *кто* мыслит, и как тот, к *кому* обращено мое мышление, который также сосредоточен в некоем Разуме. Но тогда это отношение, утверждает Вы, обладает как бы некоторым качеством *инверсии*. Тот разум, о *котором* я мыслю, также оказывается активным субъектом, также мыслит о *том* разуме, который мыслит о нем... Они находятся, говорите Вы, — что и требовалось доказать, — в ситуации некоторого *диалога* а не так, как у Гегеля, когда Идея и Дух оказываются распределены чисто *атрибутивно*.

И — *второй* Ваш упрек Гегелю. Он, как Вы считаете, “недостаточно” логик, недостаточно основателен в “своих логических началах”. Гегель и вообще философская логика Нового времени не могут фундаментально додумать логическую ответственность самого исходного *замысла* рефлексии; они не отвечают на вопрос, почему (даже — зачем...) мышлению внутренне необходимо *мыслить* о себе самом. На Ваш взгляд, рефлексия глубинно коренится в некотором *недовольстве* своим мышлением, в несовпадении мышления (и — субъекта мысли) с самим собой. Доводя это изначальное сомнение до предела, разум доходит до понимания недостаточности старого определения разума, даже — его (разума) прежнего бытия. Здесь требуется новая установка, новый за-мысел разумения.

Момент гегелевской рефлексии — это момент переплавки старой понимающей установки разума в новую установку понимания. Вы даже приводите в одной из своих последних работ движение гегелевской мысли в конце “Малой” и особенно — “Большой логики” и утверждаете, что Гегель в конце логического развития и исчерпания всех процедур “снятия” оказывается вынужден “логику системы” претворить в “логику метода”. Но, претворенная в Метод, логика с особой силой требует *предмета*, по отношению к которому этот метод может действовать, а предмет-то (сознание, знание “о себе”) весь уже исчерпан, и таким предметом может стать лишь *этот* (познающий) Разум, рассматриваемый с позиций *иного*(?) Разума, но это абсолютно невозможно (в пределах гегелевской логики). Гегель вынужден или заново (ради метода) предполагать Природу (*не* мысль), но — это “повторение пройденного”, или... вновь и вновь предполагать (и вновь отрицать) иное всеобщее, радикально иной Разум (см. выше). Вы ссылаетесь на то, что Гегель в одном из писем (незадолго до смерти) действительно высказывает такую (диалогическую?) гипотезу, но сразу решительно ее отвергает как запрещенный — с точки зрения “монологичности” — ход. Тогда бы была невозможна сама (единая, всеобщая) логика. Однако, — преодолевая сомнения Гегеля, — Вы настаиваете, что полная логическая ответственность за тот основной логический феномен, что в философской логике целостное всеобщее мышление само оказывается предметом размышления, эта ответственность требует признать (минимум) *два* различных разума — тот, кто мыслит, и тот, о котором осуществляется мысль. Основой их *рефлексии* должно стать стремление преодолеть прежнее определение Разума.

Так я представляю Вашу, уважаемый Диалогик, первую аргументацию в пользу того, что подлинная логика может быть только *диалогичной*, т.е. — некоторым спором различных всеобщих определений Разума.

Второе Ваше утверждение, вторая линия аргументации, насколько я понимаю, состоит в следующем (особенно полно это выражено в Вашей книге “От наукоучения — к логике культуры” и в ряде других работ):

Вы утверждаете, что *Логика*, для того чтобы быть целостной логикой, должна не только логически последовательно строить *вывод*, но необходимо, чтобы *основание* логики, ее исходные начала *также* были логически *обоснованы*. Иначе логика будет колоссом на глиняных ногах, поскольку ее исходные основания, из которых — предположим — все скрупулезно и детально логически выводится, сами *не обоснованы*. Возникает задача логически обосновать *начало* логического движения. Но тут, говорите Вы, чтобы избежать “две опасности”, необходимо предположить идею *диалогичности*. Что это за две опасности — в Вашем изложении, в Вашем понимании? Первая опасность — это опасность движения “в дурную бесконечность”. Начало должно быть обосновано каким-то предшествующим утверждением,

оно — опять-таки — предшествующим, и так *ad infinitum*... (в минимальной математико-логической форме это дано в теореме Гёделя). Но это по отношению к позитивной теории, а по отношению к целостной *логике* Ваша позиция гораздо более максималистская. Приходится двигаться в дурную бесконечность “всеобщего”, и тогда мы даже не дойдем до самой логики, она где-то в бесконечности вообще “не начинается”, но *только* продолжается, и тогда основания логики принципиально не могут быть обоснованы. Пустотна любая монологика, поскольку она не имеет начала. Это движение в дурную бесконечность обоснования должно быть каким-то образом прервано; однако этим моментом обоснования исходных начал не может быть и та дедуктивная логика, что *на* этих основаниях строится, иначе мы попадем во *вторую* запретную зону — порочного логического круга. Ведь тогда логик строит обоснование начал мысли, исходя из тех утверждений, которые из этих начал выводятся... Опасность “дурной бесконечности” и опасность “порочного круга” заставляют предположить: логика, для того чтобы она могла обосновать свои начала, должна каким-то образом (?) в этом начале сопрягать абсолютно *разные логики*, в момент обоснования соединенные в неких формах “диалога”. Диалог *разных* логик по определению необходим для обоснования начал (одной) логики?! Или, как Вы иногда утверждаете, — в плане формальной логики это означает, что проблема *начала* логического движения должна как-то отождествить “закон тождества” и “закон достаточного основания”. То, что предположено в *основе* логики, должно быть самотождественным (не требующим “движения вниз...”) внутри себя. И — одновременно — должно быть способным не совпадать с собой, обосновать свое собственное начало, быть опять-таки — диалогичным.

Теперь — *третья* линия Ваших утверждений: начало, утверждаете Вы, которое должно быть понято как способ *самообоснования* (если мы его возьмем уже не по отношению к дальнейшему логическому движению, а по отношению к самому себе), должно выступать как некоторый *континуум начал*, спор начал, некая логика начала. Так что каждое определение начала и — внутри себя — континуально. Все содержит в себе. Возникает, как Вы полагаете, некоторое “отрубание” (или — замыкание на “тезис”) гегелевской триадности, своеобразная бесконечная спираль исходных предположений; начало несет внутри себя спор различных возможных логик.

Вот основные, как мне кажется, Ваши утверждения в плане собственно логическом.

Другие Ваши определения связаны с идеей *культуры*, основаны на понимании всеобщности культуры (в ее онтологии) на грани XXI века. Вы утверждаете, что *современная* логика (именно логика XX века, а не логика вообще) должна быть *диалогичной*, *потому* что это “онтологика” *культуры*. Отталкиваясь от понятия культуры, Вы выдвигаете дополнительно еще следующие обоснования диалогизма (воспроизведу самые основные, чтобы быть честным, чтобы Вы потом не говорили, что, споря с Вами, я не учитывал Ваши реальные доводы). Ведь так часто в наших спорах мы стараемся оппонента сделать поглупее и тогда легко его побеждаем и пляшем на его тризне. Поэтому мне бы хотелось честно воспроизвести, мой дорогой оппонент-Диалогик, все Ваши утверждения, как я, во всяком случае, их понимаю (может быть, впрочем, у меня — как у монолога — испорчен вкус...).

Итак, “танцую” от культуры, Вы исходите, во-первых, из бахтинского тезиса о том, что культура всегда существует на грани, она собственной территории не имеет. Культура есть культура и замыкается “на себя” в отличие от, скажем, какой-нибудь определенной цивилизации, когда она выходит *на свой предел* и, как SOS, как крик — “спасите наши души!”, обращается к иной культуре. Тогда она и есть культура в собственном смысле. Вы говорите даже, что *отдельная* культура, скажем античная, исходно амбивалентна, диалогична, поскольку с позиций начала дионисийского она способна извне смотреть на свое “аполлонийское” начало. Итак, культура существует на грани. Но если культура всегда существует на грани, в общении между различными культурами и только на этой грани каждая культура способна бесконечно разворачивать свою всеобщность, то философская *логика* культуры есть, по сути дела, логика этих граней, этого “пограничья”, доводя спор культур до последнего предела, до последних (и изначальных) вопросов бытия. Диалог логик есть выражение всеобщности диалога культур. Недостаток Бахтина, с Вашей точки зрения, состоит в том, что он говорит о диалоге культур, не доводя эту идею до идеи диалога логик. А без “диалога логик” культура еще не всеобща. Только поняв “свое” бытие *как всеобщую актуализацию одной из всеобщих возможностей бесконечно возможного мира*, становится ясным, что моя культура, общаясь с иной культурой, не исчезает, не “снимается” по-гегелевски, не восходит к какой-то высшей “метакультуре”, но — именно в этом споре — выявляет свои собственные

бесконечные (= логические) резервы возможностей и смыслов. Но эту бесконечность, эту всеобщность возможностей культуры можно понять только через логику, через потенциальную логическую возможность. Поэтому если утверждение идеи культуры в конечном счете требует утверждения диалога культур, то идея “диалога культур”, взятая во всеобщности, в свою очередь предполагает идею диалога логик.

Следующей Ваш аргумент “от культуры” развивает только что сформулированное положение. Вы утверждаете, что, вдумываясь в определение культуры как бытия “на грани культуры”, возможно — и феноменологически, и исторически, а в конечном счете и логически — выдвинуть предположение не просто разных форм “актуализации мира”, но — разных субъектов разумения, разных всеобщих *Разумов*. Вы утверждаете, что нелепо сводить *понимание* к одному, для нас наиболее привычному виду — *познанию*. Для нас формула понимания проста. Понять предмет — значит *познать* его *сущность*. Вот и все. Нет, говорите Вы, это — “познающий разум”, но определение “разума познающего” отнюдь не исчерпывает спектра понятий. Античный разум в своих основаниях, в своих началах устроен совсем иначе, его задача не “познать сущность” вещей, но понять *возможность бытия* как первосущего (по Аристотелю), а не просто в его “сущности”. “Эйдетическая” украшенность, “внутренняя форма” вещей, эйдетическая устремленность — вот что характеризует эту направленность разума.

Средневековый разум стремился и не познать предмет, и не понять его как некую внутреннюю форму, как бытие, которое не связано никаким сущностным определением, он стремился понять любой предмет в его причастности, причащении всеобщему субъекту. Понять предмет — значит понять его как продолжение Рук и Ума, как орудие, как средство к некой вне его лежащей цели.

И только в Новое время — говорите Вы — действительно логика образования понятий, ответ на вопрос “как формируется понятие?” совпадает с ответом на вопрос, как *познать* предмет в его *сущности*, в гегелевском интервале “рефлексии” — в среднем “прогоне” между бытием и понятием. Но если так, утверждает Вы, поскольку различно само понятие “понимания”, постольку невозможно установить между разными Разумами нечто общее в смысле *обобщения*. Между ними нет ничего “выносимого за скобки”. Общим в логическом плане является в конечном счете, говорите Вы, не обобщение, а *ОБЩЕНИЕ*, не стирание всех возможных различий, но некоторое всестороннее общение этих споров, этих различных “всеобщих форм разумения”. Просто логически невозможно, бессмысленно обобщать эти предельные всеобщие ипостаси разумения, они не *обобщаемы*.

Не буду сейчас приводить тексты, чтобы не слишком задерживать наш разговор, но, мне кажется, я честно обозначил Ваши основные аргументы в пользу того, что истинная философская логика всегда есть — по сути — *диалогика*.

* * *

Так вот, попытаюсь доказать, что — как я, Монологист, убежден — все эти Ваши сложности исходят все же из полуэмпирического, на “полпути” от истины возникающего, а не собственно-логического представления о мышлении и о логическом обосновании.

На мой взгляд, понять логику как *диалог* — значит действительно остановиться на полпути. Это значит *описать* (и Вы неплохо описываете) особенности мышления, да и самой логики как феномена, но не доходить до его глубинного замысла, до “ноумена”.

Ваш первый аргумент: ссылка на необходимость отстранения разума, мышления от самого себя, во всей его цельности. На мой взгляд, глубинный, ну, скажу в кавычках — “интерес”, смысл, наконец — замысел этого самого отстранения логики от самой себя — это все же формирование *одной* логики, это достижение, — пусть в идеале, пусть в конечном итоге, — *самотождественности* мысли с самой собой, логики с самой собой, разума с самим собой. Иначе возникает, простите меня за такой не совсем парламентский термин, какая-то логическая шизофрения. Да, существует недовольство Разума самим собой, логики как всеобщего определения самой собой, да, необходимо преодоление этого тревожного несовпадения, но именно *преодоление во имя* логической ясности, цельности, во имя тождества. Это стремление и реализует Гегель, говоря о том, что “переход” существует в *бытии*, “рефлексия”

существует в *сущности*, а для понятия характерно *развитие*. Понятие — всегда *одно*, единое, но оно — развивается, разворачивается через преодоление, через расчленение, через “триадность”; через обнаружение Вашей “диалогичности” понятие выходит на следующую ступень своего *тождества*, по-настоящему возвышается, восходит, облегченно “вздыхает”... Я согласен: без Вашего раздвоения, без противопоставления разума самому себе, вне диалога с собой разум не может выйти (но именно в этом “выходе” его смысл как разума) на следующую ступень самотождественности. Это так же как любой человек, каждый индивид лишь тогда нормален, когда диалог его с самим собой в конечном счете фокусируется, результируется в *монологе*, если хотите — в исповеди. Вот тогда мы можем говорить о том, что этот человек — *этот*. При всех своих различиях и спорах — он тождествен себе, во всем своем развитии. Это — Пушкин; это — Сервантес; это — Гегель. По определению и определением мы устанавливаем его внутреннюю, личностную, или, говоря в логическом плане, — логическую *тождественность себе*.

Иначе эти самые отстраненные Ваши логики будут, простите меня, *просто разные логики*. Если не предположить общий язык. Если не предположить высшее тождество. Вы называете это единое, что связывает “разные логики”, “диалогом”, или “полифонией”, или... как угодно. Что в лоб, что по лбу. Ваши “две” или — сколько их там? — “логики” всегда будут “недо-логики”, “логические недоростки”, если они не могут быть поняты — в конечном счете — как *единая* (одна) логика или как момент развития исходного (одного) *понятия*, Идеи.

Постараюсь вспомнить Ваш *второй* аргумент. Вот это самое обоснование *начала*. Тут Вы особенно много тратите слов, особенно напряженно стараетесь доказать, что без обоснования начала логика еще недостаточно логична, а для того чтобы это начало обосновать, необходим выход в *иную* логику, иное всеобщее...

Опять же все это Ваше топтание вокруг идеи “начала” ничего не доказывает. Если есть идея начала, то в эту “точку” (коль скоро сие — “момент” всеобщего) необходимо втянуть все “иные” логики и всех их — феноменологически и исторически столь непохожих — *отождествить* в исходной, *неделимой* (!) “точке”. Вспомните, как делает Гегель. Он начинает с бедного начала, разворачивает “триадное” бесконечное следование и — в конце движения — обнаруживает некоторое “топологическое” единство всех этих расчлененных понятий, их рефлексий, их “снятий”, их координационных отношений, т.е. Гегель устанавливает, что вся эта логика есть единая, целостная, даже не просто “развивающаяся”, но *развитая*, когда бесконечное развитие представлено — в итоге — как некая целостность, узел этих бесчисленных понятий. Это определение не только гегелевской, но вообще *логики*. Логика всегда стремится к абсолютному тождеству всех вещей, понятий, метаморфоз. Она должна обосновать *самое себя*. А если она не самое себя обосновывает, а нечто иное, она еще *не логика*. Все Ваши хитросплетения относительно “начала” означают, если вдуматься, в свете серьезных, трезвых, здравых позиций монолога только одно — повторяю еще и еще раз: логика должна обосновать *самое себя*, т.е. быть в этом плане тождественной самой себе. На мой взгляд, Вы недодумываете самое главное, когда утверждаете необходимость диалогии. Логика возможного (в этой сфере “действительно” существует плюрализм начал) — еще не логика, это — путь к ней. Только актуализируя (и интегрируя и отождествляя) все бесконечные возможности и вероятности, то есть только в сфере *действительного* (когда время “снято”), логика достигает своего тайного смысла. *Обосновывая* себя, отождествляясь с собой, все вероятное становится действительным. Диалогика реализуется как монолога. Только в “точке” тождества между “*natura naturans*” и “*natura naturata*” онтология оборачивается логикой. То, что в возможности есть некоторое пред-полагаемое бытие, то в логической действительности оказывается неким *уже* ставшим, вне времени и вне пространства. В логике *нет времени*, неужели мне нужно об этом Вам напоминать, дорогой Диалогик? А коль скоро в логике нет времени, то нелепо определять нечто логическое как возможно-многое. Возможно-многое существует, *но логически* — пусть в точке начала — есть только одно! — замкнутое на себя громадное “мега-понятие” Гегеля.

То же — с соответствующими изменениями — относится и к другому Вашему утверждению о том, что исходное начало можно представить не через дедукцию, выводимую из неопределенного начала, но через спор определений этого начала. (Я слышал, что Ваш семинар пытается написать такую книгу: “XVII век, или Спор логических начал”; напрасно все это, мне жалко Вашего потерянного времени, дорогой Диалогик.) В самом деле, вдумаясь в эту сторону дела.

Да, спор в *начале* необходим. Но только как обнаружение его *неопределенности*, логической абстрактности. Единственный путь истинного логика состоит в том, чтобы понять эту абстрактность начала и развернуть *все* таящиеся в нем возможности конкретизации, интенции перехода от *бытия* — к *понятию*. Начало работает логически только в единственном режиме обоснования (обоснования “своим понятийным будущим”). Кстати, возьмем то, что Вы наиболее внимательно отрабатывали, — идею начала логики Нового времени, начала самодовлеющей *причинности*. Вы говорите, что для мышления Нового времени идея “причины-действия” или, соответственно, в логике — идея “причины-следствия” является основой дедукции, но, чтобы эта причина не терялась в дурной бесконечности, необходимо ввести идею “*causa sui*”, или идею монады, или — идею картезианского его *cogitansi* тому подобное. Вы упускаете следующее. Все эти споры “о начале” существенны лишь в той мере, в которой они сливаются в горлышко *причинного обоснования*. Истинным началом Вашего “начала” (скажем, — *causasui*) является необходимость обосновать убедительность и всеобщность *причинного следования*. В это однозначное горлышко входят все формы самообоснования, все обороты Декарта, все мучения Паскаля и так далее. И в этом “горлышке” все они *отождествляются*, все они есть формы самообоснования Ее Величества “Причины-Действия”. Ей они служат. Тогда оказывается, что все Ваши споры — пустые “кунштюки”. Нет, не буду излишне хулиганить, конечно, эти споры нужны, интересны, они существенны, но они существенны только ради *точности* и *доказательности* (и монологичности) *вывода*; все *начала* существуют исключительно во имя убедительности логической, формальной “*середины*”. Во имя монологичной логики обоснования и линейности гегелевского (или чисто формального) плана. Логика — *всегда* логика вывода. До-логическая “точность” начала (точность *предположений*...) нужна — см. Аристотель — для того, чтобы вздохнуть облегченно и далее свободно заниматься собственно *логическим* делом. Делом логически убедительного обоснования всех необходимых выводов. В данном случае: связи причины и действия.

Вы, наверное, тут меня попытаетесь словить. Вы скажете: ну да, основное — связь “причины-действия” или “причины-следствия”, но это для Нового времени, а как же у Аристотеля? Как же у Фомы Аквинского? Там ведь иные логические установки? Нет, для меня это не будет трудностью; для меня лишь подсказка такое Ваше возражение, уважаемый Диалогик. Дело в том, что в логике, в действительной логике, устанавливающей формы движения мысли по отношению к всеобщему своему определению, в такой логике одна, ну скажем условно, “середина” (скажем, “силлогистика” у Аристотеля, в аристотелевской логике) — как бы подстраивается к другой “середке”, дедукции Нового времени, к “причастной” системе Фомы Аквинского. Начала (если говорить Вашим языком) Ваши различны, да, но в чистой логике они всегда отрубаются как нечто вне-логическое, метафизическое, а логика обоснования и вывода все более и более уточняется, развивается, углубляется. И это — *одна* логика. Если что-нибудь у Вас получится с Вашей “диалогикой”, то и здесь все метафизические рассуждения о “начале” отпадут, а Ваша “середина” подстроится все к той же единой “силлогистике”, “дедукции” или как ее еще возможно назвать... Начало — проблема феноменологическая (или — “метафизическая”), она “снимается” (и включается) в развитии логики вывода и обоснования. Т.е. — логики непротиворечивого, логически последовательного движения. Вероятно, Гегель дал, впрочем, единственно возможное *онтологическое* обоснование истинной (формальной) *монологии*.

Теперь немного о Ваших утверждениях, отталкивающихся от понятия *культуры*. ...Не буду еще раз напоминать присутствующим ту аргументацию, которую я постарался, по-моему, честно воспроизвести. На мой взгляд, тут гораздо более прав М.М. Бахтин в своем отрицании *логических* определений диалога культур, и напрасно Вы его критикуете.

Исторические культуры *феноменологически* (и поэтически) различны. Различны в поэтике, различны в определениях смысла личностного человеческого бытия. Но в напряжении *логического* сопряжения (встречи) культур все они тождественны. И именно благодаря тому, что точки их соединения, их “стыки” логически тождественны, вырастает *единый язык*, может состояться их *общение, разговор*. Как раз на грани культур, где они логически отождествляются, они могут различаться *феноменологически*, бахтински, личностно, есть возможность найти форму их культурного общения.

Тогда можно понять смену культур восходяще, т.е. *логически*, хотя *исторически* и эстетически — *это* различные культуры. Собственно, это Вы взяли из Гегеля. Он углубил идею развития (понятий), но отнюдь не исключает прямого отличия античного, скажем, мышления от нововременного. Но он

использует Вашу любимую методологическую “als ob”: он понимает момент “превращения” логики — в логику — в схеме “как если бы”. В этой схеме он переводит Вашу идею “многогранника”³⁷ в свою победительную идею “восхождения”. И тогда это действительно логика. И ведь это так понятно. Ну, предположим, Вы начали с образа “многогранника” — как схемы культуры. Далее перед Вами стоит очень простая задача. Вы должны с чего-то *начать* свое движение, “прочитывая” этот многогранник: от одной грани — к другой, к третьей, к четвертой, а не просто оптом сказать: вот, смотрите, все грани одновременны. Сказать так Вы, впрочем, можете, но логически — Вы должны непрерывно переходить от грани к грани, от линии к линии, а тогда Вы — хотите не хотите, но должны восстановить характер восходящего *изложения*, должны последовательно (человек не может сразу сказать все слова) воспроизвести гегелевскую идею движения от абстрактного — к конкретному, снятия “триады”, и так далее. Вы шумите против логики восхождения, потому что понимаете ее слишком буквально. Не видите ироничности, глубокой методологичности этой идеи. Гегель прекрасно понимает, что поэтически, человечески, личностно — личное у каждого свое. Оно — неснимаемо. Но — в языковом плане, в речевом плане, в плане некоторого логического упрощения нужно представить “как если бы...”. Ваш “многогранник” был развернут в форме лестницы. Только если есть возможность “языково”, так сказать, отождествить разные личные интенции, то тогда и разговаривать можно. И спорить возможно. Но исключительно на уровне феноменов, так сказать, на “бахтинском” уровне. Вот почему я утверждаю, что Бахтин прав, говоря, что возможен “диалог культур”, но Вы — ошибаетесь, “диалог логик” — это некоторая натяжка. Логика может быть только одна; так же как, по Бахтину, и поэзия (лирика) *не диалогична*, но этого я сейчас касаться не буду, может, мы с Вами развернем еще как-нибудь спор и на эту тему...

Следующий Ваш аргумент и мой ответ на него. Если исходное дело логики — это *общение* логик, а обобщение “всеобщих Разумов” невозможно, то это общение может совершаться (если это не метафора?) на манер общения между *людьми*, между индивидами, то есть в некой “пустоте”, отделяющей логику от логики, разум — от разума. Эту “пустоту” — здесь я начинаю возражать — нужно все увеличивать и увеличивать, своеобразие каждой логики должно все более и более усиливаться — по отношению к новым и новым иным формам, и, в конце концов, эта “пустота”, та лакуна между логиками, в которой и должна осуществляться собственно логическая процедура, поглощает все логические переходы; в эту пустоту в конечном счете проваливаются все реальные логические движения. Чем конкретнее отработана данная логика, тем “дальше” от нее другая, тем громче раздается “эхо” метафорической переключки. Логика, так сказать, расползается. Но, точнее — действительная логика вместе, простите, с ее автором, Диалогиком, рушится во внелогическую пропасть, прорытую “между” логиками. Боязнь дедукции дает себя знать. “Ничто” в “диалоге логик” пролегает между субъектами диалога, Логический “мост” окончательно уничтожается. Каждое особенное разумение Вы определяете все более всеобщее, но форма действительной логической связи (от логики к логике) остается пустой декларацией; Хотя феноменологически и поэтически диалог, конечно, все более значим. Бахтин все более побеждает. Но — в логическом плане — дискретное берет абсолютный верх над континуальным.

И последнее. Это — о переходах и резервах внутри каждой данной философской системы. Вы говорите, что всегда возможно найти новые и новые аргументы Аристотеля в ответ на аргументы, скажем, Прокла или до этого — аргументы Платона в ответ на аргументы Аристотеля, больше того, Аристотель или Платон способны бесконечно углублять свою “всеобщность” в споре с Декартом или Гегелем... Каждая логика обладает, дескать, бесконечными возможностями своего развертывания, если только ее взять диалогически. Но мне думается, что при внимательном, скрупулезном логическом исследовании — внутри данной логики, — скажем, античной — необходимо между Платоном, Аристотелем, далее — Проклом — ... установить отношение развития, связь последовательных этапов. Именно *такая* связь будет *логической*, а не художественной, но — тогда — последняя связка этого *уточнения* (скажем, от Платона — к Аристотелю) и будет плавным переходом к последующим “христианским” логическим ходам.

Если учесть такой жесткий логический контроль — контроль все более точной “аргументации” и дамоклов меч “исключения противоречий”, то Платон будет действительно снят в Аристотеле, плотность логической ткани будет все время возрастать и — именно в логическом плане — выстроится от Гераклита... вплоть до... Гуссерля... восходящая логическая линия, Все резервы и “дополнительные”

ответы (скажем — Платона на мысль Аристотеля) окажутся лишь уточнением и артикуляцией исходных (Платоновых) утверждений. Будет углублением Платонова тождества. Линию восхождения это не нарушит ни в малейшей мере. Что касается чисто метафизических или поэтических идей Аристотеля или Платона, то они, возможно, и не будут “сниматься”, они сохранят художественный или онтологический интерес, но к логике сие отношения не имеет.

Я мог бы еще многое Вам возразить, но “думающему — достаточно”.

Все основное возможно свести к тезису: феноменология диалога извечно обречена преодолеваться, преображаться в логику целостного монолога. Из такой обреченности (как к ней ни относиться...) выбраться никому не дано. Если только мыслить логически последовательно.

Слово берет **Диалогик**.

Мне кажется, коллега Монологист, Ваша аргументация последовательно развернута и внутренне убедительна. Такой развернутой и такой замкнутой аргументации я не слышал от других своих оппонентов-монологистов. То ли дело спорить со своим alter ego. Все мои грехи Вам известны.

Но мне все же думается, что вся Ваша аргументация характеризуется одной особенностью. Над Вами, неявно может быть, довлеет *нововременной* смысл разумения и логики. Смысл *Познающего Разума*. Хотя Вы и говорили о других разумах, говорили о возможностях выстроить в одну лестницу обоснования все формы Разумения, но все это осуществлялось в статусе логики познания. И убедительность Вашей аргументации во многом психологически связана с тем, что все мы (и Монологист и Диалогик) все-таки — в плане артикулированной логики нашего мышления — остаемся людьми нововременного сознания, людьми *познающего разума*. Поэтому Ваша аргументация — это аргументация нашего собственного, наиболее мощного alter ego, человека, выращенного в реторте *познающего разума*. Это — в целом. Но вот что я хочу сказать для начала, не вдаваясь в детали, однако выявляя некоторые, на мой взгляд, основные линии нашего спора...

Итак, нам надо понять, “что есть логика”? И отвечая на *этот* вопрос, мы, в Новое время, неявно, а может быть и осознанно, подменяем вопрос. Для *познания* вопрос о том, “что есть логика?” переформулируется как вопрос — “в чем ее — логики — *сущность*?”. Бытие логики и ее исходное полагание не суть важны, это лишь феноменологически значимое возникновение логики (из “не-логики”...), способов ее проявления в сфере сознания, но для *мышления* логика существует только в ее *сути*, в ее “снятом” генезисе. Следовательно, по Вашей схеме, логика *начинается* там, где царит *рефлексия*, но в собственной форме *господствует* как понятие о понятии. Если логика — это конечная истина мысли, то она действительно есть только в Идее (даже проще — в “идеале”). Скажу резче — для Монологиста логика там, где снято *бытие* (в его вне-логичности) и где даже сама *сущность* мысли снята — в конечном счете — в Идее понятия. Или можно еще сказать так: для Вас — логика это *знание логики*, учение о логике, “вынутое” из реальных перипетий мысли. Вот тайная редакция вопроса о логике для Вашего, уважаемый Монологист, Ума. Теперь детальнее.

А. Для идеи Познания понять *сущность* логики означает достигнуть тождества *мысли и бытия*. Все остальное — подробности, детали, станции, где мысль и бытие еще не полностью тождественны, когда бытие и сущность мысли не до конца отождествлены, пусть даже это “станции” на пути к тождеству мысли и бытия. Конечно, по Гегелю, этот *путь* крайне, предельно существен, но определяется он через свою предельную цель: достигнуть тождества мысли и бытия — вот задача (и смысл) логики. Мыслить о бытии “как о мысли” — в ее основных сдвигах (?).

В самом деле — Вы рассуждаете так.

Вот апории, характерные для античной логики: есть бытие многого и есть бытие единого; между ними устанавливается некая логическая (апорийная) связь. В этом апорийном “подозревании” бытия мысль каждый раз превращает в ничто бытие единого во имя “множества” и — бытие многого — во имя единства. Господствует “ничто” в промежутке двух “бытийностей”.

Вот антиномия, характерная, скажем, для Нового времени. Здесь “сущность” призвана снять (= понять) бытие.

Но все эти различия — только “детали”. В чистой логике все — тождественно, *обобщено*. И тогда оказываются все кошки серы. То есть моменты, когда полного тождества мышления и бытия еще (или уже) нет, когда мышление античное еще (!) не тождественно мышлению Нового времени, а бытие предмета познания не тождественно бытию “эйдоса” — это “промежуточные этапы”. Задача — обнаружить полное тождество разных форм бытия — в “их” (?) сущности. — ... И тогда, по сути, античная, средневековая, нововременная, восточная логика тождественны, — утверждает Вы, возражая Диалогику. Согласен с Вами. В *сущности* они тождественны. Этакий невинный фразеологизм все разрешает. Но достаточно ли этого для определения логики? И другое. Здесь неявно скрыты *два* отождествления. С одной стороны, для логики необходимо, — в плане сущности, — понять, что “в сущности” тождественны бытие и мысль, и, с другой стороны (есть ли это уже иной вопрос?), тождественны разные типы логики, разные типы отношения (пусть тождества) между мыслью и бытием — эйдетическое, причащающее, познающее. Для Вас все эти различия относятся *не* к логике, но к “онто-логике” (или, если сказать ближе к вашей терминологии, — метафизике). И если говорить о *сущности* (!) логических “триад”, — Вы целиком правы.

Но если поставить вопрос иначе, если утверждать, что сверхзадача понимания логики — это понимание ее *бытия* — для нас, вне нас, — внутри нас — или понимание ее *возможности* там, где ее еще (уже) нет, где она интенциональна в качестве *субъекта* мышления (не равного самой мысли), то сразу все переворачивается.

Скажем, *бытие логики* обнаруживается вообще вне (или — без?) сущностного *определения* мысли. В том “месте” (в кавычках), где нет мышления, где нет бытия. Где они только возможны, пред-полагают друг друга. Определить всеобщее *бытие* — значит определить его там, где оно *возможно* (в определении мысли), это значит определить *мысль* в ее *возможности* (в определении бытия). То есть там, где скрывается ничье место в схеме “мысль *есть* (!) бытие (и обратно)”. Это особое логическое “ЕСТЬ”, тождественное “не-есть...” (единое есть возможность многого). Само понимание логики означает в этом случае понимание логики как некоторой *возможности* мышления, *возможности* логики, *возможности* бытия. А если бытие “действительно”, тогда его возможно (?) определять “по сути...”, но это уже не будет логика. Рассмотрим этот момент несколько конкретнее.

Ваш подход, уважаемый Монологист, предполагает один-единственный *объект* (и предмет) логики, единственный (на все времена) объект познания, один смысл познания, все время отодвигаемый дальше и дальше от целостного исполнения и поглощения. С выпрямлением всех зигзагов и перерывов мысли. Этот предмет: в данном случае — логика, ее сущность — уже есть, уже извечно существует где-то в идеальном логическом “пространстве”. Аристотель, Аквинат, Кузанский все глубже и глубже познают *эту* действительную (одну!) сущность логики. Все более точно фиксируют этот предмет да и сам смысл логики понимания (= познания). Надо только всмотреться, сощуриться и увидеть (Умом) эту — уже существующую (в Духе, в Идее) настоящую Логику, и — по слогам! по фразам! по тезисам — антитезисам! — эту небесную логику — *прочитать*. Бытие логики в Вашем понимании это — “бытие-действительность”, а не — вспомним Кузанского — “бытие-возможность”, причем я имею в виду возможность не в том смысле, что в сегодняшнем бытии заложена возможность будущего бытия и “снята”, воплощена в действительность возможность некоего прошлого бытия. Нет, речь идет о том, что *это* — современное, наличное, в это мгновение существующее бытие одновременно — вот сейчас — “только” *возможностно*. Соответственно, логика — это и есть *возможностное* бытие мышления. Реальное бытие мышления наполняется тем и другим содержанием, это мышление о том, о другом, о третьем, о физическом, о математическом, о художественном явлении, это ответ на вопрос и т.д. и т.п., но возможностное бытие мышления (и — бытия) — вот это и есть собственно логическое бытие. Логика там, где она, логика, не только есть, но где она *становится*, где она *накануне* своего бытия. Это

же по отношению к мышлению (пред-положению) бытия. И особенно — по отношению к субъекту мысли. Он тоже тождествен (и — не тождествен) себе как одиночному субъекту. Мыслящий всегда не полностью “я”, не полностью есть, он — всегда — к кому-то обращен. Он не действителен, а “возможностей”. Он, я бы сказал, не *существен*, но — *насущен*. Так же как мышлению (в самой всеобщей форме) насущно иное мышление. Только тогда это есть мышление.

Теперь — другая проблема.

Вы критикуете мою идею “точек трансдукции”, в которых обосновывают друг друга, скажем, античная и средневековая логика, причем, как я полагаю, чем более обосновывается средневековое мышление, тем более обосновывается античное мышление, они — взаимно — углубляются. В своей критике Вы специфицируете эти точки только в одном векторе — вверх и вперед (к следующей, “высшей” логике). Обратный “вектор” для Вас не существует. Между тем я предполагаю, что субъект логики всегда “двухполюсен”; логики *не* “снимаются”, но взаимообосновываются, и каждая ступень логического “приращения” (к примеру, в средние века) есть вместе с тем новая ступень “определения” начал бытия (античность). Вы говорите, что моя точка перехода — точка *тождества* двух логик, точка на “кривой” чистой логики (Гегеля или формального тождества). Но моя точка “двувекторна”. И чем более развит *иной* разум, иная логика, тем более (логически) развита моя собственная мысль. Или — в другом плане: я уже говорил, что для Вас бытие только познается, оно уже есть, но раскрывается все глубже и глубже. У меня совсем другая постановка вопроса. И бытие и человеческое “Я” только *возможностны*. Поэтому всегда человеческое “Я” — и логическое, и культурное, и индивидуальное — находятся в “поле риска”, в состоянии некоторой авантюры. Оно всегда возможно, но всегда *может сорваться в полное небытие*. Да и само Бытие (и всеобщее и личное) всегда поддерживается только своей “двувекторностью” — трансформацией прошлого и будущего — *из точки настоящего*.

Дальше. Вы говорили о том, что любое определение существенно (и имеет статут логики) только через идею *вывода*. То есть так, как это понимается в Новом времени. И в редакции Гегеля, и в формальной логистике вывод выступает как некоторое отождествление разных понятий, ранее выступающих последовательно, но в итоге могущих реализоваться одновременно и слитно. Но, мне кажется, Вы не учитываете существенный момент. Что есть определение исходного начала? В нововременной логике начало действительно оправдывается выводом, правильным следованием (в бесконечность будущего). Само по себе начало нейтрально. Для античной логики (особенно в ее аристотелевской форме) любой “вывод” лишь тогда логичен, когда он “*сворачивается*” в определение, когда он замкнут на себе и — вместе с тем — должен предположить *Бытие* (первосущность), нетождественное мышлению. Вообще в разных логиках различны логические доминанты: это может быть “дедукция”; “определение”; “степени бытия” и т.д. Причем каждая из таких доминант логична в полной мере лишь в *полной* своей экспансии: логика определения должна втянуть в себя и логику “степеней бытия” (средние века) и логику дедукции (Новое время). Лишь в этой всеобщности “Аналитика” Аристотеля будет логикой, Но такой же претензией на единственную всеобщность должна обладать и нововременная дедукция, и средневековые “степени бытия”.

Если мы учтем все эти особенности логического движения, то мы увидим, что характеристики *вывода, обоснования, определения* (то есть Ваша излюбленная “середина”) коренным образом отличны и тогда необходимость диалога логик обнаруживается в полной мере. Диалог начал логики — это спор внутри самой формы всеобщего *обоснования*.

Кстати, я бы заметил в Ваших рассуждениях еще следующее. Поскольку в основе Вашего понимания логики лежит идея логики Нового времени, то есть идея дедуктивно-аксиоматического движения мысли, то отсюда и идет Ваша неkritичность к *основаниям*, стремление принять их условно или на веру. Для логики Нового времени исходное определение действительно выступает в качестве “чисто” логического (то есть априорно “внутри” вывода находящегося) определения. Из него изымается *внелогическая, дологическая характеристика предмета понимания*. Аксиома существенна только теми выводами, которые на ней строятся. Сама по себе она пустотна.

Аксиома Нового времени — это античное “определение” минус понятие “первосущего”. Сущего, а не просто сущностного. Но, если возникает некоторая неkritичность к основаниям — был бы вывод

непротиворечив и корректен, а до остального и дела нет, — тогда, конечно, возможно отсечение “точек начала” и ленивое присоединение одной “середины” вывода к другой “середине”, одного логического обрывка (скажем — античного) к другому логическому обрывку (скажем — нововременному). Вы довольно хитро строите свое обоснование, — *неявно* (нет, я понимаю, что Вы честный человек — неявно для самого себя) отождествляя любое понимание логики, любой ответ на вопрос “что такое логика?” с ответом на вопрос “что есть логика по своей сути, в своей сущности”, — в этом среднем этаже гегелевской логики.

Ну а это означает — и это будет следующий мой аргумент, — что логика Нового времени снимает при определении мышления, и логики — тем более, исходный парадокс: т.е. проблему внелогичности бытия как некой “заманки” для логики, для ее онто-логического определения. То, что так ясно выступает у Канта, в противовес Гегелю. Для Канта определить *бытие* необходимо (причем — определить *логически*, в “идеях разума”!?) таким образом, чтобы оно было не тождественно сущности, не тождественно его пониманию, чтобы оно было предельно ВНЕ нашего теоретического разума, чтобы мы относились к нему *не* теоретическим познающим разумом, но как “бытие — к бытию”. Но для Канта сие означает вообще покинуть домен понимания, Если этот парадокс *остается*, если мышление, *чем более оно развито*, тем более полно определяет бытие как нечто (?), не тождественное мышлению, как “не-мышление”, тогда рушится вся Ваша аргументация, дорогой Монологист. Если Вы вычитаете из аксиоматическо-дедуктивного движения эту важнейшую характеристику мышления (как мышление о том, что мышлением не является) и ту вне-логическую характеристику субъекта мысли, который полагает мышление, но сам не тождествен своей мысли, тогда, простите, что остается от философской логики вообще? Поэтому как раз налицо, эмпирически (возвращаю Вам ваш упрек) мыслящий разум *один*, логика — *одна*, но в *смысле* своего бытия, в логике общения и творчества он всегда АДРЕСОВАН, всегда в ожидании ответа. Определение через тождество (меня — с самим собой; разума — с самим собой; мышления — с самим собой) есть как раз феноменологическое определение, это бытие *до смысла*. Это сущность, понятая через *значение*, а не через *смысл*. Это действительно некое полу-бытие. Вот где, мне кажется, основание той убедительной критики, которую Вы развили. Повторю еще раз: да, в *сущности* логика — то, что Вы говорите. Но *возможность* логики, спектр ее расходящихся определений здесь не дан. Мыслящий разум лишь тогда разум, когда он *стремится* стать разумом, стремится общаться с иным разумом, понимает свою недостаточность. Так же как человек есть “Я” — лишь в той мере, в какой ему насущно “Ты”. Так же для разума: разум лишь тогда разум, когда он *направляется* вопросами и ответами к иному, реальному или потенциальному, разуму. На этом пока остановимся.

* * *

Теперь скажу об одном моменте, который все время как бы ускользал из нашего разговора, но вне которого многое было бы непонятно. Думаю все же, что наш спор, спор Монологиста и Диалогика, имеет смысл только в пределах логики содержательной, логики философской (но не в контексте логики формальной). Или, точнее: в точках и сдвигах, в которых логика *формальная* и логика *философская* на мгновение *отождествляются* и переходят друг в друга. В строго формальной логике легко побеждает Монологист (легкость эта сомнительна, но об этом мы уже говорили). В пределах “внутреннего пробега” логики содержательной две эти логики могут существовать (и сосуществовать) в разных смыслах, в разных плоскостях, Но вот в тех сдвигах, где строжайший формализм и глубочайший философский смысл *не* могут определяться вне “процедур” взаимообоснования, там Диалогику и Монологисту не разойтись...

Сейчас будет ясно, что я хочу сказать. Для начала определю содержательную логику лишь в одном отношении, особенно существенном для Нового времени. Логическая *связь и переход* понятий, доказательность и обоснованность мысли здесь понимается как связь и переход *категориальные*. Так, к примеру, логическая связь “формы” и “содержания” — это одна логическая связка, отнюдь не тождественная связи причины и действия (и ее переводу в чисто логическую связку “причины-следствия”). Содержание *не* порождает форму, не предшествует ей, не вызывает ее на свет. Между ними (какую содержательную историческую логику ни возьми) сложная *координационная*, или — как

сказал бы Гегель — рефлексивная связь и переход. Правда, в обычном языке достигается такая степень формализации (и усреднения) категориальных сцепок, что не нужно даже произносить этих слов: “содержание — форма”, “сущность — необходимость — случайность — явление...” и т.д. Однако, выстраивая самое формальное логическое следование, мыслящий индивид “инстинктивно” устанавливает между теми предметными понятиями, которые находятся в центре его логического внимания (это могут быть понятия физические, математические, экономические, бытовые и т.д.) именно категориальную связь типа “формы — содержания”, или “причины — следствия” и т.д. и пр. и пр. В “открытом тексте”, в квазибессодержательных логических правилах и законах неявно срабатывают формы реального обоснования, погруженные во “внутреннюю речь” и в этих глубинах постоянно пульсирующие. Скажу только, что в этих неявных категориально-логических связках (когда, скажем, “атом” осмысливается как “возможность”, его действие как “действительность”...) логический смысл категориальной связи “содержание — форма” принципиально отличен от логической связи “сущность — существование” и от всех иных логических форм обоснования.

Между всеми этими логическими формами “сущностного”, или “смыслового”, обоснования, в свою очередь, существуют сложные связки (второй производной), выстраивая целостную ткань содержательно-формальных обоснований, выводов и определений.

Вот в этом смысле я говорю о философской логике движения мысли, и именно в этом смысле осуществляется наш спор “Диалогика и Монологиста”.

В Логике Гегеля (наиболее содержательной рефлексии формальной логики Нового времени) это категориально-логическое движение идет “насквозь” через все исторические эпохи, восходя от понятия бытия (античность) — к абсолютной Идее (Новое время). Это и есть “монологика” в ее собственно философском смысле. Стыки и качественно-логические “переходы” между эпохами осмысливаются в гегелевской “монологике” как сдвиги от логики “перехода” (Бытия) — к логике “рефлексии” (Сущности) — к логике развития Понятий. Переход, рефлексия, развитие — это и есть основные формы логического движения, расположенные в режиме “снятия”, строго субординационно (все выше и выше; глубже и глубже; ближе и ближе к “истинной логике”). Причем логика “перехода” (к примеру — количества и качества — в меру) и логика “рефлексии” (к примеру — взаимоотношения сущности и явления) не только завершаются — по Гегелю — логикой развития понятий, но и подчинены этой интегральной логике “обоснования” (от абстрактного — к конкретному). И переход от логики “перехода” — к логике “рефлексии”, и переход от логики “рефлексии” — к логике “развития” осуществляются в истинной (то есть развитию понятий подчиненной) логике. “Развитие” — это истина и “перехода” и “рефлексии” как неких низших, превращенных форм мысли.

Так — для Гегеля.

Если спорить с этим — Гегелевым — вариантом философской монологии, то моя — диалогическая — позиция состоит в следующем:

1. Я утверждаю, что логика “перехода” мыслей и логика “рефлексии категорий” не “снимаются” в логике развития понятий, но “взаимообогащают” и взаимообосновывают друг друга. В этом смысле “переход” и “рефлексия” не только “ниже”, “недостаточней” развития (см. Гегель), но и наоборот: логика развития понятий позволяет — не снимая — углубить и глубже укоренить логику перехода и рефлексии. Или, говоря иначе — углубить и укоренить понимание бытия, предметности как “первосущего”, — как реальности, внеположной понятию; углубить, закрепить, укоренить особенное понимание субъекта мысли, несводимого к своему собственному мышлению, укоренить понимание рефлексии до идеи степеней бытия (где высшая степень — бытие — как акт первоначального порождения бытийности). В этом плане “переход” и “рефлексия” (я все время использую гегелевские определения, хотя само это подразделение представляется мне ограниченным, но это уже — иной вопрос) глубже и “достаточней” определяют логику, чем идея “развития понятий”. ...Но (см. первое “выше” и “достаточней”).

Или — снова определяя несколько иначе: античная логика “первосущести” бытия (по отношению ко второй “сущности познания” в нововременном смысле) есть “высшая” логика и движение к ней — от

идеи “развития” понятий, от Нового времени, есть “восхождение” (?) и “конкретизация” (?). Хотя столь же существенно и первое (гегелевское) определение. Здесь необходима постоянная инверсия “высшего” и “низшего”.

2. В сфере каждой из работающих исторических логик формируется свой — неповторимый — логический строй, актуализирующий одну из всеобщих возможностей бесконечно-возможного бытия. Соответственно, в каждой логике есть своя связь и осмысленность “категорий”. Причем потенциально — *всех* логический категорий, а не только их чисто бытийного или чисто сущностного “отрезка” (ср. Гегель). Так, в античной философской логике идея “идеальной, внутренней *формы* (эйдоса)” имеет совсем иной смысл, чем идея формы в логике мышления нововременного, в пафосе познания. В античности именно идея формы, преодолевая диффузность и ничтожность “содержания”, оказывается наиболее глубокой категорией, сближенной с первосущностью бытия. В нововременной логике идея *содержания* (сущности), преодолевая статичность формы, оказывается основой движения (логического) к истинному понятию, к понятию знакомого предмета. Это лишь один “пример”. Соответственно, диалог логик есть сложное, многоосмысленное сопряжение (и спор) многообразных идей формы, как она понимается в *разных* логиках; идей содержания — в разных логических наклонениях и т.д. и т.п. Каждая категория (форма, к примеру) есть фокус целостной категориальной (и — глубже — логической) системы, к примеру — античной, и — в той же мере — фокус иной категориальной системы, — в их сложнейшем и тончайшем внутреннем диалоге и взаимообосновании. Причем в такой диа-поли-логической форме каждая категория логического движения (в сопряжении с данным предметным понятием) реализуется — прежде всего и осознаннее всего — в мышлении и бытии человека современного, живущего в конце XX века.

3. Но в *чисто категориальном*, статуте различные логики так бы никогда и не встретились в диалоге и существовали бы отчужденно, в разных “метафизиках” или (и) заподлицо усреднялись и отождествлялись бы в безразличных, строго формальных правилах и законах (“тождества”, “противоречия”, “исключенного третьего”...). Дело в том, что в любой (античной — см. Аристотель, или нововременной — см. Гегель и Кант) *категориальной* системе воспроизводятся лишь предикаты, атрибуты некоего анонимного “логического субъекта”, предмета понимания, постоянно как бы *выключаемого* из явной логической структуры. Этот логический субъект остается книгой за семью печатями, лишь подразумевается “по ту сторону” предикативных категориальных “таблиц”. Точнее — где-то в самых глубоких глубинах “внутренней речи”, смысловой семантики.

Но до тех пор, пока встречаются безсубъективные категориальные связки различных исторических логик, до тех пор всякие стыки между ними, не опираясь на нерастворимое ядро особого “типа” бытия, легко усыхают в связки очищенно формальные, лишь продолжающие друг друга (в отсутствие тех различных *форм бытия*, что могут и должны пониматься в различных логиках). Тогда Абельяр легко продолжит Аристотеля, а Гегель — Абельяра (если опять-таки оставаться на поверхности чисто категориальных связок и дефиниций).

Диалог логик может возникнуть (не может *не* возникнуть) только тогда, когда логический спор пойдет о началах логики, о различных (но могущих и долженствующих обосновать друг друга) — *предметах* понимания, о разных формах актуализации бесконечно возможного *бытия*. Так, узелки различных категориальных смыслов формы (если вспомнить приведенный выше пример) или различных категориальных смыслов “дедукции” (в средние века и в Новое время) затягиваются только в том случае, если осознанно определен различный предмет понимания и фиксирован различный (всеобще — то есть логически-различный) смысл самой идеи понимания; если предполагается различный (спорный!) ответ на вопрос: “что есть понимание?”. Если же этот узелок *не* завязан, не стянут в одну точку (начала), то “категориальные цепочки” распадаются и... существуют абсолютно (метафизически) самостоятельно или (и) формально-логически тождественно. См. начало этих — в пункте 3 развитых — размышлений.

Поэтому, вообще-то говоря, даже в расширенных пределах логики *категориальной* (предикативной) монологики (после нескольких затруднений) все же возьмет верх, а диалогика (в предлагаемом смысле слова) останется лишь благим пожеланием.

Итак, только *если* в логику каким-то образом будет введен неисчерпаемый своими атрибутами “логический субъект” (1) и если для понимания этого “логического субъекта” необходимо подключение — в точке логического начала — двух (минимум) различных логик, различных форм всеобщности (2), только тогда возможно всерьез говорить о диалогической альтернативе.

Таким камнем преткновения и краеугольным камнем выступает в моей концепции логическая идея двойного (собственно логического) определения начала логики. Оно, как я утверждаю (см. “От наукоучения — к логике культуры”), соединяет два логических закона: *тождества* и — *достаточного основания*. Обоснование оказывается логически безупречным и достаточным, если в исходном определении (начале, аксиоме, “логическом субъекте”) одновременно выполняются два взаимоисключающих императива: “следствие” должно быть тождественно основанию (тогда между ними не будет пустой “раковины”), и вместе с тем в этом начале “следствие” и “основание” не тождественны, не симметричны, одно “причиняет” или “формирует” или “определяет” другое (иначе не будет работать само обоснование). Подчеркну еще раз — это чисто формальные требования, хотя и... логически противоречивые и “дополнительные” (в боровском смысле). Так вот, — введение идей диалогии делает возможным такое — невозможное — сопряжение. В исходном определении (в определении начала логики) отождествляются две различные (несводимые, всеобщие...) логики и одновременно они взаимообосновывают друг друга и — одновременно (еще одно необходимое требование) — диалогизируют, логически общаются между собой. Как это происходит, я — Диалогик — пытался рассказать выше в самих перипетиях нашего спора, а требуемая “неисчерпаемость” исходного логического субъекта (предмета мышления) предположена самим феноменом взаимообоснования — в точке начала — двух (это минимум) логик, способных к бесконечному развитию и углублению. Вот, как я понимаю, решающие и достаточно беспощадные условия продуктивности нашего с Вами (уважаемый Монологист) спора и — это уже я, несколько нахально, предполагаю — решающие основания моей “победы” в этом ристалище...

Но, впрочем, вернемся еще раз к нашему основному сюжету.

Монологист

Давно ждал, когда Вы вернетесь к основному спору. Да, может быть, у Вас получается *история* неких авантур *логики*. Ее приключений. Здесь Ваша интерпретация сильна. Но знаете, чего у Вас нет? Мне кажется, в Вашей диалогике никогда не может быть осмыслена *логика истории*. Как ни странно, Вы, такой энтузиаст историзма, как раз логику собственно *исторического* процесса (в том числе — логику *истории* мысли) и не осознаете. С ее *одноразовостью* и *невозвратимостью* — не только бытия людей, но и их мысли. Люди живут один раз в своем физическом, цивилизационном, ЭТОМ бытии, а затем бытие уходит в НИЧТО и сохраняется только в *снятой форме*. Хотите сказать — в “снятой форме культуры”, — говорите так. Хотите сказать — в “снятой форме Страшного Суда, где опять-таки реализован — до конца — смысл истории, — что ж, и в таком решении земная жизнь мысли должна быть снята. На пороге — Гегель. Но в любом случае, как сказал бы Бердяев, один из героев Вашего прошлого и позапрошлого докладов, история — это не двувекторный “раздрай”, это — *стрела* Зенона, ее полет имеет свой *конечный* смысл, свою конечную цель. Люди реально, телесно живут один раз, а в следующем поколении их живая мысль живет уже только в *виде* мысли “отцеженной”, в форме снятого воспоминания. Вливается в следующие мысли, уплотняется в “последнем слове”. То есть содержание (вплоть до “конечного пункта”) как бы уходит в ничто, сохраняется только в форме логики, в *форме языка*. Вы, дорогой Диалогик, уничтожаете смысл истории, ее стрелу. А стрела имеет смысл в цели ее полета. В гегелевском смысле и в бердяевском, в христианском или исламском. — Ваша логика, да, я согласен с Вами, логика культуры (точнее — определение культуры), но не *логика истории* мысли, которая, хочешь — не хочешь, всегда *восхождение* и *снятие*! Логически сие означает (вернусь к своей аргументации в первой серии моих размышлений): каждое *начало* логически должно быть понято как “*продолжение*”, как момент умозаключений. Только воспроизведенное в схематизме “*это следует из... а из этого следует...*”, т.е. только понятое по схеме “als ob... (как если бы) оно было средним членом умозаключения...” начало будет понято *логически*, как бы оно ни было изначально в феноменологическом смысле.

Возьмите Декарта. Декарт очень тонко обосновал, что не только Ваше начало, абсолютное начало логики, но *каждый момент мысли* должен быть понят и как *продолжение* мысли, и — как момент некоторого *интуитивного скачка* (начинания). Вы не замечаете главного. Строго говоря, между мыслью и мыслью, не только в самом начале мысли, но и на любом ее прогоне, в каждом “отсюда следует...” нет абсолютной тождественности, всегда неявно происходит некоторый трансцензус, некоторый скачок, вмешательство интуиции, вмешательство интуитивного произвола. Вы относите к идее начала только абсолютное начало мысли (тогда это не логика), между тем начален каждый момент (переход) мысли (доказательства), который, конечно, личностно интуитивен, в который неявно включается вся наша жизнь, весь наш жизненный опыт (понимающему — достаточно), который, конечно, не тождествен этому же моменту в мышлении другого, но *логически* эта интуиция “доказанности” должна быть понята как момент *дедукции*. Я думаю, что то, что Вы отвлеклись от одноразовости истории, сыграло роковую роль.

Да, в культуре — по Бахтину — все возвращается, мы сегодня существуем в античной культуре, вступаем в диалог со средневековьем, но в неотвратимом, в необратимом ходе истории, ритме истории — абсолютно одноразово, уникально каждое бытие человека, а в мысли — соответственно — *каждый* момент мысли является *начальным*, но логически он должен быть понят, то есть интуитивно встроен в логику (по Декарту) *как* момент *дедукции*. Вы говорите, что, если в начале *нет обрыва* в цепи самообоснования, логика недостаточно *логична* (движение в дурную бесконечность). Но если учесть мои возражения, оказывается ясным, что само это начало, — если мы его берем в момент превращения исторически бывшего — в логически и (или) культурно бывшее, — должно быть осмыслено как (как если бы оно было) *сцепление* с предыдущим. Или так: “продолжение (момент вывода) должно быть переформулировано как мера сохранения начала и обратно — начало должно быть понято как момент дедукции”. Поэтому я все-таки продолжаю настаивать, что Ваши размышления недостаточно логичны, или скажу сейчас осторожнее так: они, может быть, хороши для понимания “логики культуры”, то есть — узко современного *входа* в логику (в ее метафорическом значении). Но тогда — вспомните мой самый первый вопрос: о чем все-таки Вы говорите — о логике (только) *XX века* (впрочем, тогда это не логика, то есть не всеобщее учение о мышлении) или о *всеобщем* определении логики (тогда Вы просто ошибаетесь)?

Диалогик

Прежде чем отвечать на Ваши новые аргументы — немного в сторону... Буду подчеркнуто объективен. Есть еще одна линия аргументов “в пользу Монологиста”, о которой я сегодня почти не говорил, поскольку — в другом плане — много об этом писал; но вкратце воспроизвести эти аргументы все же необходимо.

Речь пойдет о всеобщих претензиях “монологики” в *контексте самого диалогизма* (поэтому об этих аргументах говорю я — Диалогик).

Во-первых, “монологика”, главным образом в форме логики формальной, необходима как некое логическое “эсперанто”, как утверждение тех элементарных правил взаимопонимания (закон противоречия, тождества, исключенного третьего...) между людьми и философскими системами разных эпох, вне которых (правил) разговор “через века” вообще невозможен. Хотя бы в том смысле, что, только вдумываясь в эти общие правила, начинаешь понимать их недостаточность и упрощенность, и оказывается возможным начинать принципиальный логический спор. Или, определяя иначе, — возможно перейти от внешнего, грамматически нормированного языка — к внутренней речи, с ее особым синтаксисом и семантикой; синтаксисом и семантикой не “значений”, но — смыслов. (С учетом философской возможности давать эту внутреннюю речь — “открытым текстом”, не в психологии, но в логике речи.) Здесь-то и оказывается, что те же — формально — обороты: “таким образом, доказано, что”, “отсюда следует”, “если это вывод корректен, тогда” и пр. и пр. — имеют в разных философско-логических интенциях совсем иной смысл и, будучи — формально-логически тождественны, они — в контексте философской логики — есть скрытая, смазанная форма диалога, форма сопряжения различных логических вселенных.

Во-вторых. Диалог логик имеет реальный всеобщий (а не просто эвристический) смысл только в том случае, если каждая из логик, каждый голос в этой полифонии способен развернуться во всеобщность, может быть представлен как *единственный*, всеобъясняющий, всепонимающий, причем не только в онтологическом плане (актуализация одной из всеобщих возможностей бесконечно возможностного бытия), но в строго логической проекции, в виде всеобщего (или претендующего на всеобщность) формализма. Здесь Монологист полностью (!?) прав. Вся сила монологии Нового времени обращена как раз на *стыки* и *швы* между различными логиками, и ее, “монологии”, всеобщая “миссия” и состоит в том, чтобы в этих стыках, переходах, когда та или иная историческая логика стремится “замкнуться на себя”, все же — с трудом, со скрипом — осуществлять свою исходную операцию “выпрямления”, “восхождения”. Монологике необходимо как бы *не дать* историческим логикам закругляться, отделяться друг от друга, необходимо “представить” замыкание — как логическую конкретизацию; определение — как момент дедукции; “степень бытия” — как форму перевода связки “причина-действие” в формальную связку “причина-следствие”. В итоге действительно *вся* логическая история “от Вавилона до наших дней” предстает как непрерывная линия восхождения и дедукции. И это — отнюдь не какая-то логическая ошибка, это — необходимая форма логического представления формализмов Нового времени как формализмов *всеобщих, единственных*, включающих в себя и логику античности, и логику средних веков, и логику, к примеру, Индии (см. книгу Щербатского) как моменты единой, одной логики. Или скажу так: логические формализмы Нового времени могут участвовать в диалоге логик *только* в форме всеобщей, единственной логики, охватывающей и Аристотеля, и Аквината, и Кузанца...

Но, только... Такой же формой и волей превращения во всеобщность своих особенных логических формализмов (своих технологий истолкования обобщенных логических правил) обладает (должно обладать в контексте диалога логик) и мышление античности, и мышление средних веков, и мышление Востока. Надо учитывать, что, к примеру, если для познающего разума это — технология “выпрямления и уплотнения”, то для эйдетического разума — это технология “закругления”, эйдетизации любой логической процедуры (между тем, в контексте очищенно *формальной логики* между “выпрямлением” и “замыканием” никакого различия не существует).

В этом отношении Гегель — величайший формальный логик Нового времени: свое основное внимание он обратил на “стыки” между различными историческими логиками и сумел — логически точно и корректно — представить каждый такой стык (онтологически значимый) как момент строго *логического* восхождения и дедукции, сумел каждый соблазн “замыкания на себя” или на “свое понимание бытия” отвести все новыми и новыми процедурами снятия. Это был действительно подвиг обращения многих логик (очень точно Гегелем изображенных) в одну-единственную логику Нового времени, обращения многих различных онтологий — во всепоглощающе *логический* план.

В-третьих. Строгая монология есть основная “подкладка” нашего современного мышления, есть наиболее действенный внутренний контролер нашего — людей XX века — логического рассуждения. И античная логика, и логика средневековья, и логика Востока так отдаленно отстранены от нас, что их “логические формализмы” имеют как бы чисто архивный интерес; в нашем духовном обороте они значимы в основном своим метафизическим содержательным планом. Иначе — с мышлением Нового времени. Это мышление легко отождествляется с “логическим-само-собой-разумеется”, с теми фигурами, что освоены нами вместе с содержаниями современной математики, или физики, или (и) обыденной жизни, и, в итоге, современный диалог есть — в речевом плане — диалог нововременных форм *внешнего языка* (языка повседневной коммуникации) и — тех форм *внутренней речи*, в которых и гнездятся живые реликты и зародыши прошлых и будущих логик. Все остальное выступает как некое “приложение”, несколько искусственно (исследовательски) внедренное в нашу мысль, в наше бытие.

Эти три момента необходимо постоянно учитывать, но они — все же — лежат как бы в стороне от нашего основного спора, в котором главное внимание обращено на “онто-логический” диалог Монологиста и Диалогика. Но вернусь к Вашим последним аргументам. Должен признать, — Вы меня поставили в достаточно сложное положение. Конечно, я бы мог сказать, что включение в наш спор средневекового и античного, нововременного и средневекового мышления углубляет эту “диадку” Нового времени и современности. Тогда получается, что все они должны стоять в многозначно “дополнительных” отношениях друг к другу и изменяют само понимание классической логики. Все

будет гораздо сложнее выглядеть, если мы включим действительно предельные (и претендующие на всеобщность) идеи понимания в средневековом, античном, восточном мышлении. Но сейчас я не буду вдаваться в эти невыносимые для Вас “детали” и ограничусь неким полусерьезным, полукаламбурным, но все же, думаю, наиболее существенным возражением.

Да, уважаемый Монологист. Все-таки Вы забываете, что наш спор имеет смысл как аргументация Монологиста в *ответ* на явную и неявную логику Диалогика (и обратно). То есть все же только в режиме “вопроса-ответа”, в режиме *диалога*, сама логика нашего спора имеет смысл. Если бы Монологиста не было, я должен бы был его выдумать, потому что сама диалогика строится только в ответ на *вопрос монологиста*, на Разум Нового времени. То, что очень точно выразил Бахтин, говоря, что *смысл* — это ситуация, в которой необходимо существует вопрос-ответное напряжение. Смысл есть тогда, когда есть ответ на некий (явный или скрытый) вопрос. И поэтому вся Ваша Логика монологиста все же существует и реально действует только как момент некоторого диалога, как диалог во второй производной. То есть в основе той речевой структуры, которая актуализируется как монолог, заложено бахтинское понимание речевых жанров. Не случайно Вы, коллега Монологист, вспомнили не только Гегеля, но и *Канта*. В самом деле, внутри самой логики Нового времени предположение бытия, *не* тождественного мышлению, бытия как “немышления” оказывается необходимым для определения самого статуса и характера (теоретического) мышления. Неявно, — троянским конем, — но Вы втащили идею диалогии в строение своей монологии. Потому что — вне спора с кантовской трансцендентальной логикой — гегелевская спекулятивная логика будет поглощать любое бытие и уничтожать его, а в результате поглотит самое себя, потому что будет она “ни о чем”, перестанет отвечать на вопрос бытия. Неслучайно я часто подчеркиваю (особенно в своей книге “Кант. — Галилей. — Кант”), что как раз в кантовских идеях разума, в обоснованиях теории строжайшими логическими выводами определяется... необходимость вне-логического бытия. В этом и состоит основной заряд, основная тяга, основной смысл кантовской “Критики чистого разума” и других его Критик.

Причем речь сейчас идет не о различных “метафизиках” Гегеля и Канта, но именно о логике — в самом строгом (в Вашем, уважаемый Монологист) смысле. Строго логическое (в этих формах силлогистики) кантовское обоснование внелогического бытия оказывается необходимым “дополнением” (дополнением “до” корректной логистики) по отношению к гегелевскому обоснованию насущной — для логики — тождественности мысли и бытия (на “стороне” мышления). Только в таком “дополнении” каждый момент вывода оказывается точным и достаточным относительно *к той* самой “середине” логического следования, о которой Вы так заботитесь. И — относится к смыслу *познания* (к *предмету* познания).

Поэтому, даже когда Вы мне, коллега Монологист, возражали, то наиболее сильны, наиболее основательны Ваши воззрения были тогда, когда Вы привлекали к ответственности не только гегелевский, собственно монологический полюс, но и кантовский или, скажем, картезианский полюс, предполагающий нетождественность бытия и мысли и — отсюда — необходимость развития *иной* логики или хотя бы внелогического бытия. Ведь не случайно все же и не просто в порядке такой логической игры я спорю сегодня с самим собой. Сама последовательность аргументации Монологиста может быть понята в плане “диалога” мышления и бытия, в плане внутреннего спора, необходимого для диалогии, как она выступает в конце двадцатого века.

Однако в этом интегральном моем ответе мне бы хотелось обратить внимание на некоторые моменты, которые для меня как диалогика являются существенными и которые возбуждены Вашими возражениями.

Во-первых, очевидно, в моем обосновании диалогического подхода необходимо учесть, что исходные “аксиомы” античной, средневековой, нововременной, восточной логики бессмысленны, если они только формальны, если в них нет того, что есть “вне их”. Если они не “о чем-то”. Но тогда необходимо в “логику начала” (кстати, Вы это не воспроизвели, ссылаясь на мою основную аргументацию) вводить не только рассудок и разум, но неопределенную “*способность суждения*”, если говорить вместе с Кантом. Тогда, определяя предмет, который не тождествен форме своего определения, я ввожу некое “особенное”, требующее каждый раз менять самую логику. Без *способности суждения* о предмете, только в пределах рассудка и разума наш спор действительно будет достаточно бесперспективным.

Во-вторых. Очевидно, развивая идею диалогии, очень важно учесть точку замыкания единой логической системы в некое “мега-понятие”. Тогда исчезает Ваша отдельная *логика* дедукции и логика *определения*. Тогда вся дедукция замыкается на начало и способ *переопределения* этого начала. В философской логике каждая отдельная логическая система — античная, нововременная, средневековая, каждая логика иного, но еще не осмысленного движения мысли — обязательно должна быть понята, — только тогда она может быть понята диалогически — как некое единое “мега-понятие”, замкнутое на себя и переопределяющее — в полном развертывании дедуктивного вывода — собственное начало. Так, собственно, по гамбургскому счету — и получается у Гегеля.

И, наконец, еще одно, для меня очень существенное. Самый спор Монолога и Диалога неявно (но требуется, чтобы это делалось явно) происходил односторонне: лишь вокруг идей “логики диалога логик”. Не только Монологист, но и Диалогист вели свой разговор только в одной плоскости — за или против *диалогичности* мышления... Но это лишь одна плоскость (проекция) логики начала логики. Это лишь одно из (минимум) трех или четырех определений. *Вся* наша логика действительно может строиться как логика “диалога логик”. Но вся наша логика может и должна быть также понята как логика “*трансдукции*”, то есть взаимо-превращений и появлений разных логик. Тут уже (или еще) нет диалога. Есть лишь его порождение. Далее, вся (!) наша логика должна строиться как логика *парадокса*, то есть — воспроизведение в логическом начале внелогического Субъекта и Предмета мышления. Тогда особое значение Начала логики перерастает проблему диалогизма. Начало, понятое только в контексте диалогичности, — необходимо, но — недостаточно, оно еще не выявляет суть нашей логики. Не случайно, определяя ту логику, которую мы пытаемся в нашем кружке развивать, можно определить ее, используя математический образ, как некую “группу преобразований”. Диалогическое, — парадоксологическое, — трансдуктивное преобразование *всей* нашей логики. Подчеркну еще раз: *вся* логика, в целом, определяется в каждом из этих определений и, пожалуй, наиболее полным ее определением является определение как “логики *начала* логик”.

Поэтому спор Монолога с Диалогом есть лишь первая, прикидочная редакция коренного, внутреннего, органичного диалога между различными ипостасями “логики начала” — между “диалогикой” и “логикой парадокса”, между “диалогикой” и “логикой трансдукции” (диалога уже и — еще — нет...). Но это — особый, очень существенный и мало продуманный вопрос.

Теперь, исходя из позиции Монолога, с пониманием определенной “дополнительной” правды, заложенной в его возражениях, я хотел бы продумать — в заключение — еще три момента, определяющих действительное значение “монологии” специально в диалогическом преобразовании нашей “логики начала”,

Во-первых, нужно признать, что мощная тяга к монологизму действительно доминантна в контексте (единой?) европейской философии. Есть некое особое отличие “логики культуры” от *всех* предыдущих форм европейской логики, европейского разума — от античной, средневековой, нововременной. Это отличие сближает все эти предыдущие логики в их тяготении к монологизму. И античная, и средневековая, и нововременная логика (кстати, в которой есть еще один важный момент — но об этом я еще скажу) есть формы одного — европейского — разума, то есть неявно идея какого-то сквозного разума — от Парменида до Хайдеггера — все время присутствует в наших размышлениях, и Монологист в этом плане опять-таки прав. Речь (у Диалога также) идет о диалогизме в пределах действительно *одного* — начинающегося от античности, — типа разумения. Об этой сквозной теме европейского разума мы как-то специально говорили. Но и в этих пределах логика античная, средневековая, нововременная обладают еще и некоторыми особыми, более в узком смысле монологическими чертами, свойственными не только нововременному пониманию.

Что это такое? Во-первых, все эти логики открывались, как бы “на полюсе бытия” — в сторону метафизики, но не в сферу иной логики; бытие определялось всегда как “не-мышление” или (как у Гегеля) “недо-мышление”, то есть понималось как некая таинственная, неизвестная сфера, уходящая в ничто. Бытие не было “зажато” между *разными* логиками. Логика вечна — пускай античная “для себя”, средневековая “для себя”, нововременная “для себя”, но развивалась эта логика, бесконечно ассимилируя только “свой” собственный (по-своему неизвестный...) мир. “Слева” — мысль; “справа” — бытие для этой мысли; хаос превращается (бесконечно) в космос; “предмет познания” — в “результат

познания” (в понятие)... Так происходило во всех европейских формах понимания. Диалогическая закраина возникает лишь на мгновение, — когда побеждает иная (новая) логика, а затем предшествующая логика, скажем античная — уже у Прокла, а в христианской теологии все более явно, — выступает как нечто недостаточно логичное, не способное себя обосновать. Отодвигание бытия все глубже и глубже, дальше и дальше “направо” — оказывается общим пафосом всех этих логик.

Но не только это.

С другой стороны, и сам разум определялся (во всех этих трех логиках) лишь в той мере, в какой он понимался как единственно истинный *всеобщий* разум. А “индивидуальный разум” — как некое его частное, феноменологическое — вот в этом человеке — воплощение. В античном разуме, скажем, каждый раз обнаруживалось, что индивидуальный ум есть лишь проявление всеобщего эйдетического стремления к единой форме форм. В средневековье — индивид и его интеллект — эманация Божественного Духа; в Новое время индивид “снимает” свою индивидуальность в тождестве Духа и Идеи.

В логике культуры впервые “демиургом” (безусловно, это неточный термин) логического движения оказывается разум *индивида*. Тогда всеобщность — феномен не обобщения, но *общения* различных умов (об этом я уже говорил). Итак, всеобщий характер субъекта мышления (его внеположность индивиду) не только в гегелевском смысле, но и в античном, но и в средневековом смыслах был необходим для работы разума.

Следовательно, и в этом отношении они тяготели к монологизму, их тайный замысел был наиболее полно выражен именно в логике Нового времени. Дело еще и в том, что предположение о том, что разум внеличностен и абсолютен, уже есть допущение единственного (хотя, может быть, еще не до конца понятого) истинного бытия.

В логике культуры индивидуальный разум *возможностно* всеобщ, через плоть произведения, в бесконечном трагическом общении с другими индивидами, с другими не только реальными, но и *потенциальными* разумами. А само бытие оказывается, как “колобок” сказки, зажато между разными разумами; идет спор между разными разумами об определении и о сути бытия. Поэтому наш разговор с Монологом существует по иному, уже серьезному счету и может быть осмыслен в ином, чем в предложенном тексте, в более напряженном логическом смысле.

Но это — в будущей работе.

И, наконец, самое последнее.

Чтобы не подумали наши слушатели, что я уж так “разгромил” Монолога.

Тут есть еще одна действительно серьезная проблема. В диалогике античная, восточная, средневековая, нововременная логика представлены как *одновременные*, — только тогда они могут — вслушиваясь и понимая — *отвечать* друг другу, задавать новые вопросы и взаимно развивать свой смысл. Но это значит, что в диалогике должно быть воспроизведено и *сконструировано одно логическое “пространство” и одно “время”* для всех логик. И наличность и возможность диалога зависит не только от наличия многих всеобщих логик, но и от этого единого, одного “интервала” (пространства-времени).

Причем этот “интервал” (и — в этом смысле — “монологичность”) необходимо не просто декларировать, но постоянно поддерживать, фиксировать, исправлять все его нарушения, устранять “шумы”. Необходимо постоянно восстанавливать это одно одновременное логическое пространство, постоянно иметь его в виду. В этом смысле, в смысле необходимости — для всех логик — быть в одном “интервале”, в такой единственной “*natura naturans*” (ср. субстанцию Спинозы), где исчезает иерархия времен, возникает одновременность логик, что характерно, скажем, для *произведения* культуры, в этом смысле диалогика есть “монологика”; она “монологична” (кавычки означают иной план монологизма) в

смысле предположения одного логического пространства и времени. И над этой проблемой надо еще работать и работать.

Монологист (многозначительно). Вот видите, все-таки я был прав.

Диалогик. Ни в коем случае. Здесь я бы Вам сказал, что... Впрочем, отложим продолжение нашего спора до следующей встречи. На сегодня — достаточно.

Диалогик— Монологист. Какие будут вопросы, возражения, соображения? К диалогику или — монологисту обращенные. Мы — вместе — постараемся ответить.

III. ОЧЕРК ОБСУЖДЕНИЯ

(К сожалению, по техническим причинам обсуждение записано отрывочно. Кроме того, основной темой обсуждения оказался не столько текст доклада, сколько общие проблемы “диалогики”, достаточно освещенные в работах, вышедших в свет за прошедшее время. Поэтому здесь представлены только *ответы* на вопросы и возражения, причем только в двух узлах.)

Первая проблема (эта проблема была поставлена в вопросах и выступлениях В.Л. Рабиновича, А.Ю. Шиманова, А.А. Григорьева).

Вот обобщенная постановка вопроса.

ВОПРОС. Самые серьезные возражения Монологиста можно свести к двум аргументам. *Первое.* Это о том, что Диалогик не замечает исторической трагедии, — реальной исторической одноразовости и неповторимости всего “происходящего” и совершающегося, — то есть, говоря логически, — их снятия. Диалогика, говорил Ваш оппонент, внеисторична; для диалогика есть лишь *одновременность* — в культуре, во *вторичном* бытии вещей и людей. От конкретной, одноразовой единственной жизни Вы мгновенно переходите в эмпирии культуры, где все прошедшее живет (и если очень захочет, — диалогизирует), но все это происходит действительно только на логических или “произведенческих” небесах культуры. Вы, Диалогик, уничтожаете стрелу истории и человеческой жизни. *Второе* возражение где-то сходится с первым. Если Вы (отторгнув стрелу истории) все историческое переключаете в одно время культурного диалога, тогда монологика, исключенная из истории, входит — в Ваше построение — “троянским конем” этого единого (одного!) времени и пространства (настоящее), в котором должны осуществляться все Ваши диалоги. Выстраивание этого одного “пространства-времени”, “интервала” (конечно же, — чисто логического) и есть возвращение к идеям монологики. Вы, по сути, не ответили ни на то, ни на другое возражение. Что, Вы взаправду не знаете ответа, или готовите эффектный удар “под занавес”?

ОТВЕТ. Конечно, не ради эффекта “под занавес” я оставил эти возражения без ответа. Тут действительно надо еще много додумать. Но какие-то соображения у меня все же есть, — скорее уточняющие и переводящие проблему в конструктивный план, чем разрешающие ее. Кстати, Вы очень точно подметили внутреннюю связь двух возражений (одно из которых, впрочем, сформулировал сам Диалогик). Немного об этой связи. Логика Гегеля (один из вариантов монологики) формирует свою монологичность за счет перевода в логический статут идеи времени, той самой “исторической стрелы” (неповторимость каждого момента, движение только вперед или — вверх, некое предположение

“снятия”). Да, история логически *“выпрямляется”* — от изгибов и развилок, осмысливается и *“уточняется”*, но все же исторический вектор бережно сохраняется и переводится в сферу логического развития. В *“диалогике”* все логические движения, *“восхождения”*, ответы и вопросы существуют (проецируются) как бы *одновременно*, встраиваются в одно логическое *квазипространство*; идея времени вытесняется пространственно-подобными процедурами. Здесь с особенной силой раскрывается дихотомия *истории* и — *культуры*. Гегель — это логика истории, логика, *“снимающая”* историю; *“диалогика”*(?) — это логика культуры (точнее — *“снимающая”* или — *пред-полагающая* культуру). Дополнительность этих логик и создает собственно логическую стереоскопию современной мысли. Что это за *“стереоскопия”*? Снова какая-то металогика? Или...? Мне все же кажется, что у диалогики (с учетом иных преобразований *“логики начала логики”* — идей *“трансдукции”* и *“парадокса”*) есть собственные возможности осмыслить эту *“дополнительность”*, не прибегая к сомнительному (уводящему в *“дурную бесконечность”* и в *“скрытые параметры”*) металогическому пути. Вот некоторые предварительные догадки.

1) В сфере смыслов, а не *“значений”*, то есть в *“вопросо-ответно-вопросном...”* схематизме, временная логика (сначала — вопрос, потом — ответ, потом... и т.д., а иначе нельзя *изложить* — в реальном тексте — самое изощренное *“диалогическое”* движение мысли) постоянно переходит в логику *“пространственную”*, в одновременность субъектов одной и другой (многих) логик; *“затем”* эта логика одновременности (прошлого — настоящего — будущего...) вновь погружается в поток времени. Просто здесь поток времени идет в *обе* стороны (в прошлое — в будущее), и в точке их *“встречи”* закручивается водоворот (время-ворот) настоящего. Конечно, все это вовсе не *“просто”*... Но, во всяком случае, в *“диалогике”* есть игра времени и пространства (логических времени и пространства); в монологике такой игры, или — скажем более красиво — такого *“катарсиса”*, нети быть не может. Пока все это выглядит несколько метафорически, но для начала размышлений — достаточно.

2) Действительной сферой *“диалогики”* является — я уже об этом говорил сегодня (и писал раньше) — возможность *настоящего*, возможность понятия *“есть...”*. Но если так, то сама эта одиозная *“квазипространственность”* изнутри заряжена временем, поскольку то настоящее время, в котором осуществляется диалог, есть (в то же время) — нечто еще несуществующее и (снова — одновременно) нечто извечное... Если бы мы исходили из *“бытия-действительности”*, то угроза монологичной квазипространственности наших диалогических построений была бы вполне реальна, но в *“бытии-возможности”* (см. Николай Кузанский) такая угроза легко устраняется.

3) Если коренная идея логики культуры — это идея начала (начала бытия, начала мысли, начала логики...), то в этом одном мгновении — в канун бытия, в небытии бытия, в первом *“вздохе”* бытия и — соответственно — мышления... — уже дан весь пульс времени, уже *“снята”* чистая пространственность. Да если еще учесть, что *“растяжка”* начала достигается — логически — тщательным и длительным дедуктивным сведением *“конца”* и начала, или, говоря вместе с Декартом — дедукции и интуиции, тогда... Тогда трагедийность истории (то ли начнется бытие, то ли — нет... и все зависит от моих начальных усилий...) отнюдь не ослабляется, но предельно возрастает в перипетиях диалогики.

И еще одно. Если вдуматься, мои три догадки — это разные грани одного размышления, безусловно нуждающегося в развитии и уточнении. Во всяком случае встраивание многих логик в одно логическое пространство (призрак монологичности) на поверку оказывается рискованнейшим перевертышем *“встраивания”* и *“разрушения”*, бесконечной *наличности* (диалогизирующих логик) и их *впервые-начинания...*

Соединяя все эти догадки, можно сказать так: логика культуры не может ссохнуться в *“монологику”* именно потому, что это логика *культуры*. Логика в сфере *произведений*. Культура это и есть процесс трагического *порождения* времени; бытия во времени; — вновь — *одновременности* разных времен (время каждого участника реальной жизни произведения, скажем, автора, это — всегда *свое* бесконечное время, парадоксально одновременное времени другого участника этой трагедии, скажем, — зрителя или читателя...). Логика культуры не может быть монологичной.

Теперь — несколько дополнительных соображений, пришедших сейчас в голову.

...Все же Ваша, дорогой Монологист (и его “совопросники” в нашей дискуссии), ссылка на “стрелу истории”, от которой, дескать, отсекает Диалогик свои логические построения, эта ссылка неявно имеет в виду только один вариант историзма и только одну историческую трагедию “один-раз-живущего” человека. Но если понять, что историзм античности — это не историзм “временной стрелы”, но историзм сосредоточения в один момент (“акме”) всех перипетий прошлой и будущей истории; если понять, что историзм средних веков — это историзм “векторной земной жизни”, зажатой между двумя (одной?) вечностями времени небесного; если учесть замкнутую вечность саморастворения, столь насущную “истории” Востока... если понять и учесть все это и многое иное, тогда окажется, что сама исходная *трагедия бытия в истории* таит в себе внутренний диалог, окажется, что историю нельзя выщелкнуть из культуры, обнаружится, что история и культура сложно перекрещиваются между собой, по-боровски “дополняют” друг друга, невозможны вне... логики их *общения*. Или, если зайти к этой же проблеме с другой стороны, можно сказать так: история — это не только (не столько?) “снятие” событий, превращение их в траекторные точки, сколько сам феномен “СОБЫТИЯ”, длящегося века и вбирающего в себя — в мою жизнь — все вековые перемены.

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,

Заслышав слух весенний,

Что только-только распогодь,

Смерть можно будет побороть

Усильем Воскресенья.

Борис Пастернак

Или все же скажу так, как мне это видится: История — это не только история смертей (“жизнь дается один раз”), но и вечность моей короткой земной, смертной жизни.

...Здесь есть еще одна трудность и еще одно напряжение проблемы. Повторю и несколько “доверну” сказанное в докладе. На мой взгляд, многие недоразумения в споре Монологиста и Диалогика (я говорю именно о недоразумениях...) связаны с тем, что недостаточно учитывается монологическая экспансия каждой из исторических (всеобщих) логик. Имею в виду следующее. Определенная историческая логика становится *всеобщей* и становится *логикой* в той мере, в какой она способна *преобразовать* все остальные логики в свое подобие, в свой “отрог”, вариант. Так, нововременная логика, логика Познющего Разума становится логикой, лишь оборачивая в свое “предвосхищение” и “подготовительную ступень” мышление античное и средневековое, работу разума эйдетического и — разума причащающего. В этом и состояла миссия Гегеля, или — в другом повороте — логики формальной (в ее нововременных вариантах). Столь же монологична (и должна быть такой) логика Разума античного, эйдетического, являясь логикой лишь в меру обращения в свою логическую веру и нововременное и средневековое мышление. Поэтому первый акт логизации той ли иной культуры мышления — это — ее предельная *монологизация*, в которой все формы мышления прошлых (и будущих и... еще только возможных) веков встраиваются в одну-единственную, абсолютно всеобщую (иных — нет и быть не может) логическую форму, логический схематизм.

Второй акт — диалог и взаимообоснование этих единственных и абсолютно всеобщих логик. Если диалог осуществляется напрямую между историческими формами мышления — без их предварительной монологизации и абсолютизации, то это еще *не* тот диалог, что может стать основой действительной диалогичности, логики диалога логик. Вот это крайне важный момент дополнительности двух схематизмов “диалогичности” — исходно монологического и — диалогического в собственном смысле.

...И — в заключение. Монологист спорит с Диалогиком как с единственным и полномочным представителем “логик начала логики”. Но в этом был серьезный “сбой” всего осуществленного сейчас диалога логик. Ведь — я об этом немного говорил в самом докладе — сама “диалогика” есть лишь *одна* из трех (или — четырех) превращений логики начала. Внутри собственно современной логики (современного разума, современной мысли) осуществляется более коренной диалог, имманентный онтологическому осмыслению культуры, это диалог с “диалогикой” — логики “парадокса”, — логики “трансдукции” и — собственно логики начала ³⁸. Ни логика парадокса, ни логика трансдукции совсем не тождественна логике диалога логик, больше того, они возникают как опровержение (всеобщих претензий) диалогистики. Конечно, это не то “опровержение”, что выстроено моим внутренним, чисто монологическим оппонентом, но вне диалога “основных групп преобразований” логики начала, вне этого глубинного диалога и наш исходный диалог с Монологистом теряет свой смысл.

Вот несколько мыслей, очерчивающих более точный круг тех определений, в которых диалог Монологиста и Диалогика может быть осуществлен логически развернуто и продуктивно.

Вторая проблема. (Эта проблема, на мой взгляд несколько маргинальная, неожиданно вызвала наибольшей накал обсуждения и, если вдуматься, имеет все же какой-то болевой центр. Наиболее остро поставил этот вопрос — и в вопросительной и утвердительной форме — П.Д. Тищенко.)

Сосредоточенно вопрос может быть сформулирован так (здесь учтены не только возражения Тищенко, но и другие реплики).

ВОПРОС. Все же странно, почему наш Диалогик выстраивает весь свой спор с Монологистом в какой-то анонимной форме. Сам придумывает своего оппонента и сам отвечает на его сомнения. Если у Вас и появляется какой-то реальный оппонент, то, как правило в глубине веков — Гегель, к примеру, или — Николай Кузанский... Конечно, с анонимным “противником”, да еще заживо Вами придуманным, легко спорить, невольно заранее подбирая наиболее удобные для Вас аргументы. Но главное даже не в какой-то хитрости. Я охотно признаю, что Вы подыскивали своему оппоненту самые сильные аргументы и — по замыслу — спорили с ним вполне корректно и честно.

Главное в другом. Аргументы реального, живого философа всегда будут более неожиданны, они будут высказаны вне вашей привычной фразеологии, вне понятий, излюбленных Вами и вашей школой. Только в этом случае диалог будет действительным диалогом, да к тому же будет столкновением разных *речевых культур*, даже — столкновением разных речевых жанров, что потребует очень тонкой и напряженной игры между речью внутренней и внешней, потребует “внеположного” развития Вашей собственной речи. Ведь ясно, что *монологизм* исторически развивает свою особую речевую культуру и традицию, и только в этой “своей” речевой культуре монологизм может быть развит в наиболее всеобщем и точном статусе.

Да и искать таких оппонентов особенно нечего. Возьмите современного позитивиста (Рассела и Карнапа) или такого крупного философа, как А.Ф. Лосев или М.К. Мамардашвили, и — спорьте с ними, — всерьез и ответственно. Но Вы, простите меня, даже из прошлого берете не столько конкретного персонализированного Платона или Аристотеля или — Фому Аквинского, но какое-то усредненное воплощение античного Разума или — Разума средневекового. Никак не меньше. Уж тут, конечно, можно разгуляться вовсю. Даже исторические тексты здесь не помешают игре Вашего воображения. К тому же любопытно, какими приемами Вы “лепите” такой обобщенный Образ, как, к примеру, — античный Разум, предварительно устранив весь внутренний диалог реальных античных философов. Может быть, я обостряю, но, поверьте, это не придирки. Ведь диалог (и логика, выстраиваемая на диалоге) — это — в отличие от Гегеля или от формальной логики — формы, органично связанные с индивидом, с индивидуальным умом, с неповторимым этим человеком, со своей биографией и своей трагедией жизни. Однако в придуманном диалоге этот, для меня самый драгоценный ход диалогистики, исчезает, сводится на нет. Но тогда и диалог с Монологистом (столь же лишенный своей уникальности) становится столь “обобщенным”, что, право же, лишается своего живого нерва. Оказывается слишком заданным и ожидаемым.

Другой поворот того же возражения сформулировал, в частности, А. Шиманов:

— Я представил, как бы реагировал на Ваш диалог (Диалогика и Монологиста) какой-нибудь хороший классический филолог. Думаю, что он мог бы сказать примерно следующее (впрочем, я и реально слышал такие возражения).

Конструируя речь Монологиста, особенно когда Вы имеете в виду конкретные тексты — Платона или Аристотеля, Вы слишком равнодушно проскакиваете “сопротивление материала”. Формируете философскую речь, минуя греческий или латинский язык, избегая черной филологической работы, с трудом восстанавливающей *действительный смысл* дошедших до нас классических фигур. Вы не даете себе труда восстановить реальный контекст того или другого афоризма (1), продумать этимологию тех или иных философских терминов (2), сопоставить различные варианты перевода (3), вообще понять текст и его смысл почти в духе Ранке — “как это собственно было на самом деле”.

Для филолога (возможно, для каждого дотошного читателя и слушателя) Ваш Монологист лишен исторической плоти, он чересчур надуман, слишком фантастичен; если он имеет плоть, то это — плоть от Вашей плоти, его дух — слепок с Вашего духа, пусть и апофатический слепок. В этом большая проблема. Диалог лишь тогда серьезен и продуктивен, когда он — до мозга костей — филологичен. Тогда это культура речи, а не сухотка головного мозга. В сфере философии (и — особенно логики) истинного диалога, действительного Собеседника (а не Вашей тени и Двойника) быть вообще не может. В этом смысле (*вне* тончайшей и “скучнейшей” филологии) философ, какие бы, пусть самые диалогические, воззрения он ни исповедовал, — всегда и в каждом своем слове — монологист. Или... Но это уже другой поворот: с Богом Иов говорить может. С философом никогда.

ОТВЕТ. Прежде всего — о том, в чем я целиком согласен с моими собеседниками. Сведу это согласие к двум моментам.

Во-первых, вне самой радикальной и почти предельной *персонализации*, индивидуализации речей и мыслей участников диалога действительно невозможна сама логическая форма “диалогизма” (этим “измом” я немного дразню гусей). К сути нашей логики относится такая парадоксальная максима: Всеобщий разум может быть только порождением (и ипостасью) индивидуального, смертного, предельного этого (и только этого) Ума. Всеобщее бытие всегда актуализируется этим (и только этим) индивидуальным, смертным, “коротким” бытием. Только в таком предположении диалог Умов и Индивидов будет иметь действительно парадоксальный характер общения различных *уникальных* всеобщих форм бытия и разума. Если один из наших “спорщиков” не этот, тогда сам диалог носит усредненный, внебытийный характер, тогда, короче говоря, это — *не* диалог в строгом логическом смысле слова. Так что я понимаю Ваш пафос, мои оппоненты, когда вы ищете хоть немного “этости” у “моего” (?) Монологиста, когда вы хотите, чтоб я мог вслушиваться в его реальные неожиданные возражения, слышать его реальную речь, вдумываться в его личный (а не мной придуманный) Ум. Пусть это будет Лосев, или Мамардашвили, или Платон, или — на худой конец — Гегель, но только не сконструированный на кончике моего пера, обобщенный и усредненный Монологист... Да, без “этости” ни в каком диалоге не обойтись. Но только... Впрочем, сейчас — о *согласии* с возражениями и вопросами моих оппонентов. О разногласии — позже.

Во-вторых, я согласен с возражениями “от Филолога” вот в каком отношении. Действительно, если для последовательного монологиста все речевые тайны полностью “выголошаются” (или должны быть выголошены) и от них остается лишь формальное, “прозрачное” движение языковых фигур, то для диалогистики существенно сохранить филологическую стихию, игру внешней и внутренней речи, связь с духом языка, с несходимостью “речевых жанров” (форм высказывания) и т.д. В этом плане возможно сказать, что идеи диалогистики коренным образом филологичны. Даже так: в каком-то смысле, столь же, сколь для философской логики Нового времени существенным был ее статут *наукоучения* (а наукоучение имело в виду прежде всего — Природу, пусть даже природу вещей...), столь для философской логики культуры, для философской логики диалога логик существенна связка, двойчатка — “*филология — философия*” (“любовь к слову — любовь к мудрости”), мысль — речь. Хотя бы потому, что логика культуры — это логика *рождения* мысли, но *не* ее извечного пребывания (не *только* ее извечного пребывания) на небесах чистой Идеи. Не случайно для Гегеля язык (слово) должен быть

снят в истинном движении мысли; логично само движение вещей (понятий), а язык — только поверхность, оболочка, мешающая проникнуть в суть дела. Вспомните, как этот момент был важен для лучшего “гегельянца” в марксистском стане — Э.В. Ильенкова.

Для идеи “диалогии” (пока я говорю только об этой “группе преобразований” логики начала...) самое главное: слышать — молча, внимательно — самого себя; в себе — мне насущное Ты. Поэтика речи (внутренней речи), вслушивание в ее синтаксис и семантику, обнаружение внутренней речи в философском синтаксисе и семантике печатного *текста* — все это суть сути самой философской работы. Внимательность к тексту, к слову, к синтаксису, к этимологии, к корневому языку (скажем, — в варианте Велимира Хлебникова), наконец, — к произведению — этот филологический искус — две трети диалогического философствования. Для нас древнегреческий язык — это действительно почва (и плод) древнегреческой мысли... Вне филологии «диалогика» просто не существует. В этом пафосе я полностью согласен с моими собеседниками. Но только...

Впрочем, уже пора перейти к моим ответам. И на первое и на второе сомнение. — В их внутренней связи. Итак.

К первому моменту. О необходимой — для диалогии — персонализации, индивидуализации речей Собеседника (в нашем случае — речей Монологиста). Сейчас я бы подчеркнул такие (свои) сомнения в ответ на сомнения В. Рабиновича или А. Григорьева, или П. Тищенко. Предполагаю, прежде всего, что персонализация не дана нам в наличном бытии Икса или Игрека. Во всяком случае — не дана та логическая персонализация, в которой обнаруживается всеобщая возможность этого ума, этого характера, этого индивида, этой внутренней речи. Можно, конечно, вместо возражений «моего» Монологиста привести выдержки из работ Лосева, или — Карнапа, или кого-то еще... Только зачем? Во-первых, это *не* будут возражения на мои речи и мою логику. Лосева, Карнапа или Бориса Грязнова (с которым мы вполне реально не раз спорили) интересовали иные проблемы, в своих работах они отвечали на другие вопросы и если и касались наших тем (безусловно, касались), то все же это не был действительный диалог, — это не был ответ на мои персональные сомнения, это не был вопрос ко мне непосредственно, — лично, индивидуально-обращенный. Реконструируя такой диалог, я буду фантазировать не меньше, но больше, чем воображая (на основе своего жизненного и философского опыта) «лично преданного» Монологиста. Но тут и обратная связь. Имея дело с неким вне-диалогическим текстом (Лосева или Рассела), то есть осваивая в этом тексте *общий терминологический и фразеологический запас эпохи* (с некоторыми индивидуальными отступлениями), я не только до неповторимой индивидуальности не доберусь, но — именно поэтому — не смогу разглядеть и расслышать то уникальное *всеобщее*, в диалог с которым мне и надо вступить. И персонализация и выход в (особенную) всеобщность могут быть достижимы лишь в итоге сложнейших логических «схематизмов», часть из которых я попытался осуществить в своем докладе. Еще один момент. Для того чтобы я ясно и глубоко осознал все те аргументы в пользу панмонологизма, которые я вычитал в чужих книгах или слышал в реальных дискуссиях, мне необходимо расслышать эту аргументацию изнутри своей мысли, как свой собственный поперечный голос. Иными словами, — только переводя план «чужой речи» в план речи собственной, только лично осмысливая «чужую речь» (осмысливая ее в контексте речи внутренней), я буду иметь дело с персональным *Ты*, мне насущным, внутренне необходимым, — именно в своем неукротимом несходстве со мной, в своей онтологической «вненаходимости» (ср. Бахтин).

Здесь я перехожу к самому основному и вместе с тем самому простому из своих возражений. (Впрочем, я предполагал, что это само собой разумеется.)

Монологист моего диалога — это (только!) мой собственный внутренний голос, это — ипостась моего сознания и разума. Это *те* аргументы всех слышимых и всех читаемых мной монологистов, которые (аргументы и возражения) имеют для меня *внутренний смысл* (смысл личных вопросов, мной — ко мне — обращенных). И такой подход не эгоцентричен (не монологичен, если говорить о логике). Наоборот, повторю еще раз — именно в таком подходе, в таком логическом катарсисе «ужас и сострадание» к иной речи, к иному бытию становится лично радостным открытием человеческого и интеллектуального общения.

Если определить содержательно: в нашем современном сознании и мышлении (хотим мы или не хотим) голос всеобщей нововременной монологики (сильнее всего в гегелевской интуиции, но не обязательно в гегелевских понятиях...) звучит наиболее остро и громко. Голос этот может пропадать и забиваться в пафосе диалогизма, — и это очень плохо, это делает мою внутреннюю речь невозможной, а внешний язык — чересчур идеологическим, — но как его ни забивай и как ни забывай, голос этот все равно существует, он так же не может от меня уйти «в неги», как невозможно уйти от собственной тени. Или еще содержательнее: внутреннее тяготение к теоретической *точности* познающего Разума (а он по природе — монологичен) торчит в нас неискоренимо, оно отождествляется с самой идеей истины, хотя бы по схеме: истина рождается в споре, но сама — бесспорна. Несколько раз я упоминал в докладе о таком происхождении моего Монологиста, но все же оказалось необходимым сказать об этом еще раз. Не с Лосевым, Витгенштейном или Борисом Гряновым я сейчас спорил, я спорил с самим собой и тем самым — наиболее корректно и уважительно спорил с реальными монологами. Вполне можно представить такую картину. Идет диспут с монологом (гегелевского или формально-логического заказа). Я выслушиваю его аргументацию. Начинаю отвечать. Монологист — недоуменно: «Нельзя же так меня упрощать и не понимать... Вы отвечаете какому-то Вами придуманному оппоненту...». Так продолжается долго. И, наконец, *я и мой собеседник* начинаем — изнутри — сомневаться в собственных тезисах (конечно, погружая внутрь возражения «противника»). Тогда аргументы собеседника осмысливаются в их непреодолимой логической значимости. Тогда и только тогда наступает (нет, не примирение на неких компромиссных «золотых серединах»)... но — действительное взаимопонимание, и, возвращаясь домой после нашего диалога, я «уношу все свое с собой», уношу с собой — в себе — аргументацию моего собеседника.

Кстати, именно смысл такого «наконец-то-понимания» и был заложен в первых репликах Монологиста: он постарался *изнутри*, «от себя» воспроизвести всю аргументацию Диалогика, возражая — затем — на свое понимание диалогической речи. Конечно, я спорил со своим Монологистом, унесенным в мою логическую всеобщность; конечно, в этом был некий логический эгоцентризм моего диалога. С этим я опять же соглашаюсь. Что же делать, в этом исходный трагизм человеческого взаимопонимания. Но я уносил в *свою* логическую обитель иное, неповторимое и этим мне насущное «чуждое» бытие, иную мысль.

Теперь — еще об одном возражении П.Д. Тищенко.

— Почему Диалогик, он же докладчик, характеризуя, скажем, античность, не спорит «об античности» с А.Ф. Лосевым или — С.С. Аверинцевым, но пытается напрямую общаться с Платоном или — Аристотелем? В результате, дескать, пропадает тот самый диалогизм, о котором докладчик так печется. Само мышление докладчика (Диалогика) об античности или о Гегеле исходно монологично, оно исходит из какого-то полугегельянского Разума эпохи (античного Разума как некоего единого Автора или Разума нововременного в его квазиавторских определениях), но не принимает во внимание, во-первых, многих авторов той или иной эпохи и, во-вторых, многих и разных современных воззрений на ту же античность, позволяющих понять *ее* объемно, стереоскопично, объективно, а не фантастично и придуманно.

Не буду сейчас объяснять, что моя задача вовсе не состояла в том, чтобы понять античность «как она была на самом деле», этой проблемой сегодня я вообще не занимался, я — логически и принципиально спорил с современным панмонологизмом (как я об этом только что говорил), — со своим собственным внутренним логическим Собеседником.

Отвечу все же по существу. Прежде всего, восстанавливая единый Разум эпохи (скажем, античный эйдетический Разум), я восстанавливаю философию античности в статусе *произведения*, предполагающего *автора* (не совпадающего со своим произведением) и *читателя*, — то есть Разум иной исторической культуры. И это не насилие и не придуманность «вместо факта». Культура становится культурой, получает форму культуры только в глазах, и ушах, и уме *иной* культуры. Античность действительна (в форме культуры) — в умах средневекового или нововременного, не понимающего (!?) античности индивида. Античность «в себе» иллюзорна, расплывчата, только (это не так мало) возможна. Да, во внешнедоступных глазах и умах эта культура «искажается», «смещается» и т.д., но именно это искажение и смещение и есть форма актуализации античности (если ограничиться этим

примером) в качестве культуры, — а не «цивилизации» или — археологических раскопок. Конечно, если это «смещение» есть дело иной культуры (не бескультурия).

Далее. Только понимая культуру (античности...) как произведение, — с единым (?) автором и единым (или — многими?) читателями, я могу соответственно понять и реконструировать внутренний диалог *этой* культуры, как диалог различных alter egos микросоциуме античности. Тогда общение Парменида, — Гераклита, — Анаксимандра, — Сократа, — Платона, — Аристотеля... будет настоящим, углубленным в суть дела, общением (Платоновым «Пиром»), когда смысл Парменида выясняется в ответах (и новых вопросах) Сократа, а смысл Платона — в ответах и новых вопросах Аристотеля. Тогда античный Ум предстанет как значимый и замкнутый полилог (произведение) многих умов, идей, многих воплощений и вариантов ЭЙДОСА. Или, возвращаясь к нашему основному сегодняшнему спору: тогда в самой своей основе и в самом своем начале античное мышление предстанет и будет понято в формах бесконечного и всеобщего диалогического смысла (и «в себе» и «вне себя» — в видении иных культур...). Тогда и только тогда монологика будет невозможна в качестве логики. А что касается — *ad hoc* — выдуманности подобной диалогии, — то это уже —

Ко второму моменту. К возражениям от имени Филолога.

Выше я сказал, в чем сила и правота филологических возражений. Теперь — несколько соображений в защиту Философа.

Буду краток, чтобы не превращать заключение в очередной доклад.

Во-первых. Каждый филолог — не чистая доска, но «собрание» неких плохо переваренных (ему не до рефлексий) философских презумпций и предрассудков.

Во-вторых. Можно, конечно, разобрать философский текст на исходные филологические и этимологические фигуры. Но тогда исчезает *филология произведения*, в котором эти исходные кирпичи оказываются моментами целого и полностью изменяют свой смысл (сохраняя, впрочем, языковое значение).

В-третьих. Существует филология и филология.

Есть филология наличного и расхожего и этимологически уточненного языка и есть филология *внутренней речи*. С ее необычным *синтаксисом* (одновременность разновременных языковых оборотов, выпущенным — предполагаемым — подразумеваемым — подлежащим) и собственно смысловой только *здесь* возникающей и доминантной — *семантикой*. Как уловить и зафиксировать эту семантику и этот синтаксис? Только в двух формах внешнего, артикулированного речения. В речи философской (где возникает одно, все суждения и умозаключения охватывающее, понятие) и в речи поэтической (где синтаксис и семантика «внутренней речи» достигается в замыканиях и возвращениях рифмы, ритма, тропа...). В философском тексте (поэтику оставим в стороне) эта филология глубже и точнее всего ухватывается как раз в осмысленном споре *понятий* и — *языковых форм*. Так, к примеру, когда Аристотель спорит с Платоном об идеях или о форме, или — о причине, то под вопрос ставится исходная (бесспорная) языковая форма и исходный этимологический смысл (точнее, внетекстовое «значение»). Ответы Аристотеля — Платону и возможные ответы Платона — Аристотелю; ответы Спинозе и... — все это — спор «о словах», об их значении, об их смысле, об их переосмыслении; все это — спор о «двойчатке» — «речь-мысль». Здесь-то и справляет свой пир истинная филология внутренней речи, «сдуру выболтанной» в тексте³⁹.

В-четвертых. Может быть, — основное. Философия и философский анализ и философский синтез обыденной речи, само собой разумеющихся оборотов (речи и мысли) возвращает развернутое и артикулированное слово (и мысль) к тому корневому началу, где и речь и мысль, где речь-мысль только возможны, только порождают друг друга. Где в слове подозревается еще бессловесная мысль, где в мысли подозревается еще немислимая речь. Где гегелевская или хайдеггеровская игра слов, словосочетаний, неологизмов и т.д. и есть глубоко философская игра (общение) смыслов «в собственном смысле слова». Философ — всегда — погружается в ту тьму веков, где готовой

этимологии еще нет, где она изобретается заново и — впервые. Так же — как смысл. Для обывателя будут смешны «ложные этимологии» Платона (в «Филебе» и «Теэтете»), или Кузанца (В «Ученом незнании»), или того же Хайдеггера. Но это не смешно, это — характерно для языковых и мысленных форм философской мудрости, философской «филологии». Это насущно для философии, заново творящей уже давно существующий язык и — тем самым — его точно и «адекватно» понимающей.

Вот один «пример» (это больше чем пример), приведенный в нашей дискуссии. Мне говорят: по точному смыслу греческого языка Парменидово «*Есть* только единое» произносится гораздо более компромиссно: «Если есть нечто единое...». Единое здесь не подлежащее, не всеобщее, но только предположение о том, что если «кое-что» (отнюдь не все) едино, то оно (это нечто, это кое-что...) будет обладать такими-то свойствами. Тогда (если быть верными духу и букве языка) все философские парадоксы и тонкости теряют свой смысл... Так рассуждают классические филологи (во всяком случае, мои оппоненты убеждают меня, что «филологи-классики» так рассуждают). Предположим. Но что делают сами античные философы с этим незыблемым «фактом языка». Они начисто не замечают это «нечто». И Аристотель и уже Платон (почти в то же время, на том же языке размышляя) критикуют или одобряют Парменида за абсолютное тождество «есть-единое», они соотносят Парменидово бытие с извечно становящимся бытием Гераклита, они улавливают мысль Парменида в сжатых апориях Зенона. Они (не мы, не позднейшие философы, «плохо знающие греческий язык») начинают мыслить «вслух» в режиме внутренней речи, в которой подлежащее «нечто» уходит в глубину «подразумевания», а затем замещается на подлежащее «бытие», тождественное с «единым». И в таком преображенном виде единое бытие выдается «на гора» самой артикулированной и самой логически расчлененной философской мысли (языка). Особенно — у Аристотеля.

Теперь вернусь к спору Диалогика и Монологиста.

Думается, что все уже сказанное (в частности, и в особенности о двоице «филология-философия») еще раз убеждает в неискоренимости диалогического статуса философской логики, но — также — в неискоренимости ее монологического антипода.

Не буду сейчас объяснять, какая здесь связь и на чем основана моя уверенность. Правда, мы слишком далеко ушли от начальных тем моего диалога с Монологистом, но такова логика дискуссии, реального, а не придуманного спора (идет куда хочет).

В заключение хотелось поблагодарить и своего внутреннего собеседника — Монологиста, и своих реальных оппонентов за нашу общую работу. Итоги подводить вряд ли надо. В умах это как-то отложилось, а если чересчур причудливо и «не в том порядке» — тем лучше. (Поскольку этот мой ответ был — в связи с провалами в записи — во многом построен заново, то я использовал в нем и мысли выступавших диалогиков, — в особенности А.В. Ахутина, С.С. Неретиной, Л.А. Марковой, за что и приношу им мою благодарность.)

[37](#)(Вы говорите, что всеобщая культура, в отличие от гегелевского образа “лестницы”, есть некий “многогранник” и каждая отдельная культура — это новая грань во все более “многогранной” фигуре.)

[38](#)См. В.С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. Он же. Кант. — Галилей. — Кант. М., 1991.

[39](#)См. В.С. Библер. Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логика диалога // Методологические проблемы психологии личности. М., 1981.

О ЛОГИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЗА ПОНЯТИЕ «ДИАЛОГ КУЛЬТУР»

Сейчас я еще раз сформулирую то, о чем мы многократно говорили и писали, но к чему, мне кажется, надо возвращаться вновь и вновь. Девальвация понятия «диалог культур», превращение этого фразеологизма в некую «отмычку», что угодно отмыкающую, ситуация, когда все что угодно — любое соотношение одной культуры с другой (или цивилизации с цивилизацией... исторической эпохи с другой исторической эпохой, вообще всего со всем) — подводится под шапку «диалога культур», эта девальвация становится просто угрожающей. Но все же то, что я сейчас предложу, не простое повторение того, о чем мы много раз говорили, но и — некоторая ответственная переформулировка... Мы сами также должны пересмотреть свою логическую ответственность за это словосочетание — *"Диалог... культур"*.

И еще одно. В последнее время я читал много новых статей в русле «диалогичности»... И что меня сильно смущает и как-то внутренне расстраивает — это стремление включить идею «диалога культур» (в понимании М.М. Бахтина или в нашем понимании) в какую-то *академическую* линию западной философии начала века. Идет скучнейшее сопоставление Бахтина с некоторыми западными «диалогическими» философами, все стригутся под одну гребенку, и все это приводит отнюдь не к обнаружению определенного поля диалогического сопряжения, но — к усреднению понятий в духе рассуждений о том, что Бахтин и вообще идея диалога культур предполагают некое туманное «общение» культур; общение предполагает сопоставление, и в итоге само понятие «культура» и само понятие «диалог» оказываются лишь условными и безответственными метафорами.

Теперь — к делу. В чем я вижу предельную логическую ответственность идей «диалога культур»? На мой взгляд, понятие «диалог культур», как минимум, предполагает:

А. Определенное понятие культуры. Вне этого — достаточно парадоксального понимания культуры — говорить о *диалоге* культур действительно будет бессмысленным, ни к чему не обязывающим словесным оборотом. Сформулирую основные требования к определению *культуры*, при которых возникает возможность и насущность говорить о «диалоге культур».

Первое. Это понимание культуры через идею *одновременности разновременно возникающих культур*, то есть — понимание культуры как формы взаимного общения культур. То есть только тогда, когда вводится этот тавтологический, запрещенный логический круг и *культура* определяется через *общение культур*, через выход цивилизации — в форме культуры — на грань с другой культурой, только при таком определении культуры имеет смысл и возникает «логическое право» говорить о диалоге культур. Только в одновременном «интервале» возможен *обмен* диалогическими репликами.

Больше того, только — в совсем уж сумасшедшем предположении, что более ранняя культура существует — одновременно — позже последующей, в ответ на ее вопрос, — только тогда мы имеем право всерьез говорить о «диалоге культур».

Но об этом моменте я довольно много писал ранее, поэтому ограничусь сказанным.

Второе. Сначала скажу несколько неопределенно. Возможно говорить о *диалоге* культур, только если сама культура понимается как *сфера(!) произведений* — не продуктов или орудий.

Теперь уточню. Прежде всего, только понимаемая как *произведение* (или целостность произведений) культура органично (по определению) предполагает *диалог*: *автора*, творившего, скажем, в античной культуре, и *читателя*, живущего, к примеру, в культуре современной. Это действительно будет диалог — произведение всегда обращено к (возможному) далекому Собеседнику. Само произведение есть такой *вопрос*, обращенный к человеку, здесь, сейчас отсутствующему, ответ которого мне необходим (после моего физического ухода — особенно); вместе с тем произведение есть *ответ* на предполагаемый *вопрос*. И я *отвечаю* (ответствен) всем своим бытием, в произведении запечатленным.

Далее. Читатель (слушатель, зритель) всегда домысливает, дорабатывает, своеобразно понимает мое «послание», он *соавтор*, наш диалог продуктивен. Хотя — парадоксален: читатель (зритель, слушатель...) дорабатывает, завершает, замыкает мое произведение, впервые осуществляет его *как* произведение..., ни слова, ни краски, ни ноты, ни высказывания в нем *не* изменяя. Причем автор произведения всегда (и целеосознанно) *проецирует из* своего произведения своего идеального читателя (...) — уже по замыслу, по архитектонике произведения — отнесенного на такое-то «расстояние», и из предположенной точки видящего, слышащего, понимающего, домысливающего все сказанное, помысленное в про-изведении, точнее — в предположенном общении с *автором* произведения, также проецированном *из* самой произведенческой плоти. Но спроецированный автором «идеализованный» читатель вступает — в моем сознании — в диалог (спор) с *реальным, этим*, феноменологически значимым читателем — моим малым Я.

Но главное, пожалуй, еще в другом. Каждый *автор* новой культурной эпохи, создавая свое произведение (художественное, философское, теоретическое, нравственно-религиозное), всегда — хочет он или не хочет — уже своим актом творчества оказывается в смысловой перипетии смыслового (вопрос — ответ — вопрос...) общения с произведением и автором иных культурных эпох, с их вопросно-ответными смыслами. В каждом новом произведении *автор* диалогизирует с иным автором (авторами).

Но здесь — для понимания того, в каком определении понятие «культура» требует понятия «диалог культур» — необходим еще один, может быть, самый парадоксальный шаг.

Некая историческая эпоха есть действительно особая культура, вынесенная на грань диалога культур, только тогда, когда она понимается не просто как «совокупность» произведений, но — как *одно* целостное *произведение*. Как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или «фрагментами» единого произведения. Но сие означает, что человек, общающийся с этой культурой — античной, средневековой, восточной, нововременной, — есть человек культуры только в той мере, в какой он способен (но это одновременно — и способность самой «читаемой» культуры) спроецировать, вообразить, сосредоточить некоего идеализированного *одного автора* этой целостной «культуры-произведения». Предполагается некий *субъект*, некий особенно-всеобщий *разум*, впервые — из ничего, из исходного начала — творящий это странное единое и многоразличное произведение. Только в этом случае имеет смысл говорить о «диалоге культур», то есть — о диалоге предполагаемых (мною, моим «малым Я» предполагаемых) *авторов*, своего рода — Демиургов целостных «культур-произведений». *Сами по себе — безлично* — произведения или культуры диалогизировать не могут. Это — снова — было бы бессмысленной метафорой, точнее — безответственным словесным оборотом.

Однако это мое предположение неявно содержит в себе и противоположный тезис. В «сфере» какой-то одной культуры, к примеру — античной, реализуется не только бахтинская «амбивалентность» (то есть — предположение радикального несовпадения этой культуры с ней самой, ее способность *видеть*, *мыслить* себя со «стороны», извне, вчуже...), но даже, я бы сказал, внутренняя *"поливалентность"* культуры, когда каждый индивидуальный автор — *впервые* — формирует, актуализирует, авторизирует *свою* собственную возможность бесконечно-возможного мира — мира этой культуры.

Для античности это возможность *эйдоса*. Эйдос — это: Число — у Пифагора, Атом — у Демокрита, Идея — у Платона, Форма форм — у Аристотеля... Следовательно, *произведение* — «Античная культура» — предполагает (в нашем воображении) *одного* автора, но вместе с тем предполагает — в возможности — *бесконечную множественность* авторов; спектр возможностей реализовать... возможность бытия как *эйдоса*; или — бытия как единого *всеобщего субъекта*, к которому я причащаюсь (средние века) и т.д. и т.п.

Но сие, в свою очередь, предполагает, что в каждой культуре приходится искать (а когда приходится искать, то возможно найти) некое *доминантное произведение*, которое и позволяет понять многие произведения этой культуры как некое единое целое.

Мы выдвинули идею, что для античности таким «микросоциумом культуры» является *трагедия* — включение людей в трагическую ситуацию, в ситуацию Героя-Хора-Предводителя Хора-Зрителей, в перипетийное напряжение, в «амеханию», в катарсис. Даже вне авторизованной трагедии (Эсхила, Софокла, Еврипида) люди античной культуры вступают в перипетию трагедийного общения, в «малую группу» (Герой-Хор) культуры. Это и есть формирование «микросоциума» культуры. Если сопоставить эту идею с марксовой идеей экономической формации, неким макросоциумом людей, занятых производством орудий или предметов потребления, то культура предполагает именно замкнутый микросоциум..., манифестируемый, обнаруживаемый, формируемый в *доминантном произведении этой эпохи* и вместе с тем позволяющий голоса других авторов «произведения» — «Античная культура» — понимать как соавторов этой Большой Трагедии.

Для средневековья такой «микросоциум культуры» это — «бытие-в-(о)круге-храма». Такое бытие позволяет втянуть в эту мистерию перипетию все окружающее: и теологические, и собственно культовые, и ремесленные, и цеховые... и другие определения средневековой цивилизации *как* культуры.

Отсюда и *третье* соображение (*первое* это — одновременность культур как определение культуры, *второе* — понимание культуры как «произведения произведений») — культура как основание диалога предполагает некоторую как бы *"неуспокоенность"* этой «цивилизации», боязнь за свое исчезновение — то, что я называю внутренним возгласом «Спасите наши души!»; культура — это форма SOS, обращенного людьми этой культуры к будущим людям, будущим цивилизациям.

То есть культура формируется как некий запрос, вопрос, обращенный к иным, имеющим наступить цивилизациям в контексте «последних вопросов бытия». Если нет этого предельного беспокойства, этого ощущения бытия культуры на грани *небытия*, то это еще не культура. Во всяком случае, это *не то* понимание культуры, для которого *насущен «диалог культур»*. Выход на последние вопросы бытия, возможность окончательного ухода с *исторической, с экономической, с социальной «сцены»* — ситуация SOS — входит в определение культуры и подразумевает ее *смысловое* (диалогическое) наполнение, то есть — *вопросно-ответное содержание*. Культура — всегда «канун культуры», стремление обнаружить в общении с другой культурой бесконечные резервы своего собственного бытия.

Так, включаясь в общение со средневековой или нововременной культурой, античность обнаруживает все новые свои возможности, формирует новые ответы Аристотеля на вопросы Кузанца, или новые вопросы Аристотеля (... Парменида, ...Платона ...), обращенные к Гегелю...

Теперь — *четвертый* момент, связанный с блоком «А», то есть с определенным понятием культуры, требующим «диалога культур». Это выход культуры в последних вопросах бытия на *всеобщность логики*. То есть если культура предполагает единого субъекта, творящего культуру как многоактное произведение, некий особенно-всеобщий Разум, то тем самым культура выталкивает своего Автора за пределы собственно культурных определений. Субъект, создающий культуру, и субъект, понимающий ее со стороны, стоят как бы *вне* культуры, они ее *логически* пере- или пред-осмысливают как *возможность* в точках, где ее еще нет или уже нет. Античная культура, средневековая культура, восточная культура исторически уже наличны, но в момент выхода в сферу последних вопросов бытия, восклицая SOS, эта культура осмысливается не в статусе действительности (исторической, реальной,

трагедийной), но — в статусе *возможности* бытия, то есть: как возможно ... (в точке небытия или — превращения) вечное бытие культуры. Диалог культур возможен лишь тогда, когда сама *культура* понимается — в пределе — в своем *логическом начале*.

Скажем, «наукоучение» для Нового времени (в широком смысле, а не в идее Фихте) подразумевает, что *философская логика* — Декарта или Спинозы, Гегеля или Гуссерля (это уже переход к современности) — выходит за пределы собственно научного мышления или — точнее — обосновывает саму возможность понимания мира как *предмета познания*, а следовательно — предполагает познание (и само бытие) не как предмет познания, но только как возможность такого предмета, то есть разум — по своей идее — сдвигает диалог культур из актуального диалога в *возможностный*, логически осмысленный диалог, без которого «диалог» — пустое слово, а не некоторая логическая форма. Но об этом в блоке «Б» будет дополнительно сказано.

И, наконец, — *последний момент*, о котором я сейчас скажу вкратце (может быть, еще вернусь к нему дальше...).

Понятие *культуры* предполагает (если мы хотим осмыслить насущность идеи «диалога культур») некую «лауну», пустоту между культурами. Если культуры «вплотную пригнаны» друг к другу, так сказать, «заподлицо сходятся» друг с другом, если их SOS не обращен к далекому собеседнику, тогда диалог не может состояться, состоит лишь развитие или трансформация этой культуры в другую. Но тогда это — не культура, диалог — не диалог. Идея диалога культур предполагает некое своего рода «ничейное поле», *через* которое идет *перекличка* культур. Есть ли это — пустота той *возможности*, о которой я только что говорил, то есть — возможности *небытия* культуры, есть ли это — природа, бесконечно существующая в промежутке культур, но культурой *не* являющаяся, есть ли это религиозное обращение к некоему *внекультурному* бытию... Короче, культура всегда *отделена* от культуры этой пустотой, лакуной, зазором «небытия», и через эту пустоту и идет собственно диалог культур, он впервые возможен. Больше того — культура сама формирует и углубляет этот *промежуток*.

Это осуществляется по-разному. Один лишь пример. Иногда для того чтобы осуществить диалог с некой культурой, необходимо рассмотреть промежуточную культуру — между той, с которой я диалогизирую, и моей собственной — как некую квазипустоту, *через* которую осуществляется спор с иной культурой. Так, с культурой античности диалог осуществляется Возрождением как бы «через голову» средневековья. Средневековье и включалось в этот диалог, и отстранялось от него, обнаруживая как бы возможность непосредственного общения Нового времени (только возникающей нововременной культуры, еще не родившейся, но *могущей* в этой «эховой» пустоте родиться) с античной культурой, одним пропущенным эоном отделенной от возникающей новой культуры. Наличие этих пустот — то ли пустот, искусственно формируемых за счет «освобождения» места от промежуточной культуры, то ли логически необходимых лакун и пустот между ближайшими культурами — все это также является важным определением культуры, которая, несколько метафорически говоря, «со всех сторон» окружена «вне- или сверхкультурностями» разного типа: религиозного, природного, исторического...

Итак, мне кажется, что если в тех или других вариантах (сейчас я их только наметил) не сформулировано подобное определение культуры, не очерчен этот спектр понимания того, «что есть культура» (в данном случае я говорю не о содержательных, но о, так сказать, формальных очертанностях понятия «культура»), то понятие «диалог культур» окажется скучной метафорой. *Только в предложенном определении культуры могут действительно вступать в диалог.*

Теперь — *Б*. До этого я говорил о том, *какое определение культуры предполагает идею «диалога культур»*. Но сейчас — о самом понятии «диалог». Идея диалога культур подразумевает *определенную логику* самого понятия «диалог». Потому что иначе слово «диалог» само окажется просто суммарным описанием взаимодействия, соотношения, сравнения, сопоставления культур.

По большей части, в том, что я сейчас читаю о культуре, нет даже попыток логически осмыслить понятие «диалог». Если лишь указание на то, что культуры существуют *рядом*, что культуры как-то

«общаются» или соприкасаются друг с другом, но действительной ответственности за само понятие *диалога* — как логической формы — никто на себя не берет.

Что же, на мой взгляд, подразумевает понятие «логики диалога культур»? Именно — *диалога*, а не просто «сравнения» или «взаимодействия».

Во-первых (это — только в другом плане — я уже говорил, определяя понятие «культура»), *диалог культур* логически предполагает выход *за пределы* культуры как какой-то действительной культурной «формации» — в ее *возможность, впервые-возникновение*: диалог культур предполагает отстранение *от* самого понятия «культура» — в какую-то форму понимания культуры не в ее реальном бытии, но — в ее «небытии-возможности»; *диалог культур* есть — всегда — *спор возможностей* культуры (в ее всеобщем определении). В наличном бытии культур диалог, в его «работающем» смысле, невозможен. Тогда это будет просто жульничество. Тогда — от имени другой культуры — мы самодовольно будем отвечать ... сами — себе или — «за себя», тогда мы начнем уродовать другую культуру, как нам хочется, не ставя *свою* собственную культуру в тот *предел, где она сама стоит под вопросом*, где мы осмысливаем возможность ее (своего) возникновения. Но сфера такой возможности — это и есть сфера *логики*, которую невозможно понять в семиотике значений, но — в особом схематизме смысла.

Идея *диалога культур* (в том понимании культуры, в том понимании диалога, в том понимании граней диалога культур и диалога логик, что были намечены выше) действительно *всеобща* только в XX веке, точнее — как определение возможностей культуры века XXI. То есть это — современное особенно-всеобщее определение. Но это уже отдельный разговор.

Теперь — только *подчеркну*. Логическая форма *диалога* (культур) предполагает иную схему сопряжения корневых изначальных понятий логического движения: не гегелевскую *триаду* (тезис-антитезис-синтез), но — некую архитеконику «тезис-антитезис-тезис1-антитезис1-тезис2-...» — вплоть до полной *трансдукции* этой логической культуры в средоточии взаимодействия с иной логической культурой. Сказанное означает — помимо всего прочего — *два* предельных требования к понятию «диалога» (если речь идет о диалоге культур):

(1) В споре тезиса с антитезисом (начала одной логики культуры с началом другой логики) бесконечно и всеобще обнаруживается, формируется и переформируется неисчерпаемый смысл каждой культуры. Это действительно — *смысл* (не значение), то есть «дополнительность» тезиса и антитезиса идет по схематизму «вопрос-ответ-вопрос1-ответ1» и т.д., углубляя «на переходе» смысл (ответно-вопрошающий смысл) каждой культуры. Так, в диалоге античной и ... нововременной культуры, в конечном (логическом) счете, раскрывается все более глубокий (гераклитовско-сократовско-платоновско-аристотелевский) смысл *со-бытия единого и многого*, идеальной формы («эйдоса») и безначального хаоса («апейрона») — это на одном полюсе — и на другом полюсе все более многообразно и бесконечно раскрывается (и переформируется) нововременный смысл (возможность) бытия — как *предмета* познания (в ключе идей «сущности») и — вместе с тем как бесконечного, самобытийного его *cogitans* (*субъекта* познания, познающего разума, всеобщего и индивидуального смертного) в едином определении.

Культуры античности и Нового времени (если ограничиться этим примером) могут реально вступать в диалог *только на своей грани*, в несовпадении двух бесконечных возможностей бытия, то есть — в фундаментальном *сомнении в собственном смысле*, в фундаментальном запросе — к иной возможности бытия. В средоточии взаимосомнения. Иначе *диалог культур* — снова пустая метафора.

Но сие означает и:

(2) Схематизм диалога культур (как логической формы) означает не только взаимное бесконечное развитие культур, но также собственную — данной культуры — бесконечную «амбивалентность», бесконечную расцепленность и взаимоопределение «тезисов» и «антитезисов» самой этой культуры, ее внутреннюю «сомнительность» (возможность) для нее самой, конечно, — в напряжении диалога разных культур. Каждое решающее превращение культур означает как бы «умножение» «перекрещивающихся» схематизмов тезисно-антитезисного... бесконечно-возможного бытия.

Введенные сейчас определения предполагают еще два *логических* смысла (ответственность за понятие) "*диалога культур*", но об этом я скажу совсем кратко.

С одной стороны, логическая форма *диалога* (культур) предполагает — также — некое расщепление — все более глубокое и логически значимое — между *субъектом* диалога (спорящим разумом) и той *аргументацией* (дедукцией, выводом), в которой субъект *полагает* свое мышление. Идея диалога — в ее максималистски ответственной форме — есть постоянно *разноречие* в определении разума. Внутренней речи (1), задающей как бы новые и новые *вопросы*, и — в другом плане — той внешнеязыковой коммуникации — дающей *ответы*, в которой разум отчуждается от самого себя (2).

И — *еще одно определение*. Чем более развита архитектура *диалога культур*, тем глубже различие, лакуна, разрыв между этими — взаимоопределяющими — культурами, причем этот разрыв, расщелина («между») носит именно *логический*, а не собственно исторический характер. Вне такого логически углубляющегося несовпадения, «лакуны» диалог — как логическая форма — был бы вообще невозможен.

* * *

Но здесь возможно окончательно сформулировать *третий блок* («В») моих требований к идее *диалога культур*. По сути, все сформулированные мной определения означают некую *коренную* перенормировку исходного утверждения — понятие «диалог культур», взятое в конечной своей логической ответственности, переосмысливается как *диалог логик*, даже резче — как логика *диалога логик*.

Это — в наиболее точном смысле — есть диалог не (наличных, исторически «застывших») *культур*, но — диалог *возможностей* тех или иных культур, «застигнутых» как бы в момент их еще не-бытия, до-бытия, их впервые-полагания.

В этой переформулировке наша концепция «диалогистики» должна быть представлена в двух «группах преобразования». Это — в собственном смысле — уже *не* «диалогика» (логика спора неких возникших и способных бесконечно развиваться культур), но:

(а) это логика «трандукции», взаимообоснования логик в «точке» их впервые-возникновения. Сия «точка» трандукции есть момент собственно логический, в котором «диалогизирующие логики» возникают в своем *логическом* определении, вне зависимости от их наличного (или возможного) исторического бытия. Культуры возникают и взаимообосновывают друг друга «на кончике пера», в напряжении *современного* (XX век) спора и взаимодополнительности. Скажем, античная культура, *исторически* возникшая в VIII—VII веках до нашей эры, *логически* впервые возникает в канун века XXI.

(б) «Диалогика» реализуется — еще в одной «группе преобразований» — как логика парадокса. В этом плане «парадокс» понимается (в полной ответственности за идею диалога культур) как особый тип противоречия, обосновывающий само понятие культуры в ее онтологическом смысле.

Парадокс есть форма Воспроизведения в логике (диалога логик) *вне-* и *до-логических определений* бытия — бытия культуры как *возможности* (извечного, всеобщего, абсолютного) бытия и — как *возможности* тех всеобще-особенных субъектов, кто в споре логик соавторствует в формировании логической трандукции. В соавторстве культур. Поэтому «парадокс» и есть адекватная форма обоснования философской онтологии *культуры* (...не «наукоучения», как в XVII—XIX веках).

В этом плане интегральное определение философской логики культуры («диалогистики» — «логики трандукции логик» — «логики парадокса») может быть сосредоточено в одном предположении: это

есть логика *начала* логики, того средоточия (логического предположения), где *культур* еще (уже) нет, где — их бытие еще *только* предположительно — во всех трех группах преобразования (см. выше — 1).

* * *

Теперь — несколько слов о «технологии» (искусстве) философской логики диалога логик.

Эту «технологию» («технэ») можно сосредоточенно и описательно наметить следующим образом.

Это — искусство (и — логика, в более формальном смысле) «самозамыкания» бесконечной дедукции (вывода) на начало («аксиомы», *causa sui*) этого выводного, категориально-выводного процесса — в той форме *определения* (вне-логического) бытия, что присуща именно данной логической культуре. Так, целостная логика (ср. «Аналитику» Аристотеля или «Большую логику» Гегеля, или «Об ученом незнании» Николая Кузанского) принимает форму *мега-понятия* — единого, одного понятия бытия, «составленного» из замкнутых «на себя», на начало, на его преобразование — бесконечной *цепочки* суждений и умозаключений (см. логику «бесконечного умозаключения» у Гегеля — в мышлении Нового времени). Философский логик строит обоснование диалога культур, не погружаясь в «дурную бесконечность» *начала* логики, но — формируя своего рода «ленту Мебиуса» — превращение внешней линии умозаключений в некое тождество внутренней речи, реализуемой «открытым текстом».

Далее. Логика диалога логик (в интересующем нас смысле) есть постоянная «взаимодополнительность» различных категориальных кругов — дополнительность, к примеру, *формы* («эйдоса») и всех сцепленных с ней категорий в античности — проникнутых *идеями эйдоса*, — с одной стороны, и *формы* — в ее отношении к *содержанию* (соответственно — *сущности*, снимающей бытие) в идее познающего разума Нового времени.

Впрочем, я уже слишком ухожу в подробности.

В заключение скажу только, что полная мера логической «ответственности» за определение «диалог (1) культур (2)» — это «ответственность» идеи *всеобщности особенного*; переформулировка этого понятия в определении *диалога* (1) *логик* (2) есть воплощение идеи *особенности всеобщего* (логик).

Пока — достаточно.

* * *

Теперь отвечу на основные вопросы и сомнения, прозвучавшие в нашей дискуссии.

Прежде всего хочу сказать о некоторых сомнениях и соображениях, высказанных Р.Р. Кондратовым. Его интересует, как соотносится с понятиями «диалог культур» и «логика диалога культур» идея последовательного развития культур, в частности в ее гегелевском плане — в снятии одной культуры другой культурой, то есть в плане исторического их движения и развития. Очень вкратце и только в плане, который нас интересует, то есть в плане ответственности за понятие «диалог культур», скажу следующее.

Последовательность культур в ее историческом векторе логически формируется наиболее полно и сознательно в «Логике» Гегеля — во всеобщности для всех культур нововременной логики. Вообще проблема «историческое-логическое» очень важна для траекторной логики Нового времени, да и

вообще для нашего понимания отношения историко-логического и культуро-логического подхода. Но это — специальный вопрос.

Возникает проблема — какая же из исторических логик культуры ближе всего, органичней всего связана с современной логикой, с логикой XX века? Я думаю, что каждая из культур и, в частности, каждая из логик той или другой культуры, в своем плане, ближе и органичней диалогизирует с логикой XX века. Античная логика ближе тем, что особо подчеркивает значение первобытия, первосущности, не снимая бытие в сущности, а понимая бытие как нечто внелогическое, но необходимое для логики определение. С этой точки зрения, греческий эстетизм, греческое отношение мышления и бытия как единого и многого страшно близко к современному пониманию диалога культур.

Средневековая культура и, соответственно, средневековая логика иначе возникают на грани *современных* проблем, в частности — тех, о которых я говорил выше. Это — проблема творения мира; проблема мира в его отношении к Демиургу — *творцу*, в отношении «субъект бытия — само положенное бытие». Однако если в средневековом культурном и логическом плане предполагается единый, раз и навсегда данный и творящий бытие субъект — Бог, то в логике и в диалоге логик XX века речь идет о диалоге равноправных всеобще-особенных субъектов, одновременно творящих бытие, как если бы оно было произведением. Но само понимание бытия, как если бы оно было произведением (правда, без «если бы»), страшно характерно для средневекового мышления и актуально сейчас.

Наконец, — собственно, с этого я начал, — нововременная логика и та культура, которую нововременная логика стремится обосновать, то есть «наукоучение» — существенны в плане специального различения и тождества и вновь расщепления мысли и бытия. В нововременной логике с особой силой раскрывается и то, что я говорил в конце доклада — необходимость закручивания дедукции, бесконечного вывода, идущего от некоторых причинных аксиом в некое мегапонятие. Обращение разума в методе на самого себя. Некое соотношение логической системы и метода.

Поэтому, на мой взгляд, диалог культур, переформулированный, как я сказал в конце доклада, в диалог логик, должен быть понят в своеобразной близости и диалогизме с каждой из предшествующих или возможных логических культур.

Теперь скажу о некоторых сомнениях, очень актуальных и существенных для нашей темы, возникших у А.В. Ахутина.

Насколько я понимаю, основные соображения и сомнения Ахутина сводятся к следующему.

Для Ахутина *возникает проблема*: не основана ли наша концепция диалога культур на некоем варианте дурной бесконечности, как это характерно для нововременной логики — дурная бесконечность причин, которые никогда не исчерпываются. К примеру, он выдвигает следующий аргумент: не возникает ли в диалоге культур и в соответствующей ему логике бесконечное число возможных участников диалога? Мы назвали 5-6 участников диалога, но возможные участники диалога — это и восточная логика и какие-то иные, имеющие возникнуть или могущие когда-то возникнуть, но так исторически и не возникшие логики, но логически они также включены в диалог возможных логик. Не оказывается ли, что в нашей логике диалога логик актуализируется некое дурное бесконечное число — бесконечное количество возможных участников диалога?

Во-вторых, его смущает, не является ли наше понимание погружения в начало логики неким бесконечным погружением в это исходное ядро, так же, как в новое время постоянно отступали к причине причины, причине этой причины, далее — к причине причин и прочее и прочее — *ad infinitum*, не оказывается ли, что также в диалоге логик — бесконечное и неисчерпаемое погружение в ядро, в начало, которое все дальше и дальше как бы отодвигается и оказывается неким аналогом движения в дурную бесконечность.

В-третьих, А.В. Ахутин тревожит, не является ли наше понимание диалога культур и ответственность за понятие диалога культур и соответствующее ей понятие диалога логик той же дурной бесконечностью внелогического бытия, то есть мы постоянно вновь и вновь понимаем, как

воспроизводится в логике внелогическое бытие, и это внелогическое бытие, этот канун бытия отодвигается как бы все дальше и дальше — в дурную бесконечность.

Постараюсь дать краткий ответ, который для меня очень существен, потому что он является как бы замыканием начала моего доклада. Ведь мы исходно поставили вопрос о максималистских, предельных требованиях к логической ответственности за понятия «диалог» — во-первых, «диалог культур» — во-вторых. И в конце переформировали это определение уже не как идею диалога культур, а как логику диалога логик. Но при этом не следует забывать, не следует вычеркивать наш первый блок — философская логика XX века есть логика культуры, и поэтому забывать о понятии культуры и связанных с ней определениях ни в коей мере невозможно. Как только мы забудем, так сразу возникают те сомнения, которые и возникли в соображениях А.В. Ахутина.

Итак, мы должны снова вернуться к культуре. Не забудем, что мое третье соображение, третий блок размышлений имеет смысл только, если логика начала логик — это логика культуры. Это означает:

а) Наше целостное ядро, о котором говорит А.В. Ахутин и в которое мы бесконечно погружаемся и т.д., это не что иное, как произведение культуры или всеобщее бытие, как если бы оно было произведением. Но произведение — пусть самое протяженное, бесконечное, пусть «Дон Кихот», написанный во все новых и новых частях с новыми приключениями — является вместе с тем чем-то целостным, неделимым на части, атомы. Оно — произведение — неделимо по определению, по своей композиции, ибо оно замыкается соавторством автора и читателя. Итак, если мы не понимаем, что в основе этого исходного начального ядра лежит не просто какое-то абстрактное понятие начала, но — понятие *произведения* со всеми вытекающими отсюда следствиями, тогда возникает действительно опасность движения в дурную бесконечность.

б) Произведение — в себе — целостно и неделимо, проецирует вовне, в неопределенность воображаемого — автора и воображаемого идеального читателя, могущего воплощаться действительно в бесчисленном ряду реальных читателей. Но каждый раз это бессчетное число читателей-соавторов произведения вчерчивается в целостность и неделимость этого идеального читателя, предполагаемого античной трагедией (Хор), импрессионизмом, иконописью и т.п. Следовательно, бесконечное число авторов и соавторов каждый раз вчерчивается в идею проецируемого из недр произведения идеального автора и читателя. И в этом отношении оказывается замкнуто, оказывается никак не могущим развиваться в плане дурной бесконечности.

Вообще, это проецирование изнутри произведения его предполагаемого идеального автора и идеального читателя и их соотношение с реальными автором и читателями является крайне существенным для всей концепции диалога культур, для всего понятия диалога логик.

Произведение и безгранично — возможный домысливаемый мир этого произведения (новые и новые приключения Чичикова и Ноздрева в «Мертвых душах»), и вместе с тем жестко определено («Мертвые души», «Дон-Кихот») — замкнуто на себя. Как бы ни проявлял свою произвольную силу читатель, как бы он ни домысливал произведение, он ни на йоту не изменяет исходный текст, исходную суть произведения.

Третье соображение — в ответ А.В. Ахутину.

в) В порядке отступления, я бы все же сказал: несколько некорректно само определение нашей бесконечности и неопределенности (даже если бы ее принять — я говорил, по каким причинам ее невозможно принять) как дурной бесконечности. Понятие «дурная бесконечность» — исторически определенное понятие. Это не какое-то ругательство, это не оскорбление, это — вполне точное научное понятие, и оно связано с Новым временем.

Оно означает следующее. В контексте нововременного причинно-следственного объяснения требуется дедукция в бесконечность, и тогда — исходная причина требует своей причины, та — своей, и в итоге настоящее, то есть — наше настоящее, наше бытие невольно представляется как бы еще *не наступившим*. Также — и с линейной траекторией «причина-действие» в будущее. То есть бесконечная

дурная бесконечность — это некая векторная бесконечность, которая никак не может быть развернута ни в прошлое (тогда настоящее не наступило), ни в будущее, потому что тогда возникает вопрос о том, что было *до* самого начала, и мы — у той же самой проблемы — о начальности этого самого «безначального начала».

Это же мое соображение относится и к дилемме бесконечного деления или увеличения (см. Николай Кузанский — идея бесконечного минимума и бесконечного максимума, бесконечная Вселенная и бесконечный атом или электрон). Только в этом случае возможно говорить о дурной бесконечности и искать решение о начале в духе Спинозы, Лейбница или Декарта, если речь идет о бесконечном делении внутри некоего атомарного строения или о бесконечном умножении в бесконечный максимум. Только в соотношении идеи бесконечного минимума и бесконечного максимума имеет смысл вообще говорить о дурной бесконечности — принимать или не принимать ее. Принимать спинозовское разрешение проблемы — через *causa sui*, лейбницианское — через монады и т.д. и т.п. Ни к каким другим историческим культурам и логикам культуры — ни к античным, ни к средневековым, **ни** к восточным — само понятие «дурная бесконечность», без учета идеи этого как бы деления, умножения и причинно-следственного движения, реального смысла, логического значения не имеет.

К идее произведения понятие дурной бесконечности не относится вообще.

Следующее соображение — не только в ответ А.В. Ахутину, но — в заключение нескольких соображений, развитых в моей статье и связанных с продумыванием: а что же, в конце концов, мы хотим сказать, когда говорим «диалог культур», какую логическую, даже человеческую, экзистенциальную ответственность мы берем на себя, используя это понятие не как метафору?

Тогда уточним:

г) Исходное начало строится в схематизме — в идеях культуры — *causa sui*, и бесконечность — дурную ли, хорошую — вообще не рождает. Поскольку оказывается, что причина — она же порождает следствие, она тождественна следствию, оказывается, что она замкнута на себя. Спинозовская идея *causa sui*, только понятая более широко, не в чисто спинозовском плане, а в плане того, что само бытие понято как причина самого себя, исключает в этом плане движение в дурную бесконечность в любом смысле. Правда, в отличие от спинозовской *causa sui*, здесь, используя неологизм, «каузасуально» каждое определение предмета, а не только бесконечная природа, являющаяся причиной самое себя. В идее произведения причиной самое себя, а значит, — и действием, следствием самое себя, а следовательно, — неисчерпаемой причиной — оказывается каждое произведение, каждое (если бы мы говорили языком современного физика или математика) явление физического или математического мышления.

д) Нечто в диалоге культур и в диалоге логик подобно монстрам Галилея. Это — некая актуальная бесконечность определенности, вчерченная в конечную величину, принятую за достигнутую бесконечность — сравни круг как бесконечноугольный многоугольник,

То есть тут речь идет не о движении куда-то вовне или вглубь — все дальше и дальше от себя, речь идет о том, что некое *конечное* (мое собственное бытие, смысл моего бытия, бытие любого предмета) мы, благодаря понятию произведения, благодаря понятию диалога культур, понимаем как некое актуально бесконечное бытие.

Галилей не случайно в своих диалогах говорит, что круг есть бесконечноугольный многоугольник — мы можем бесконечное число многоугольников вчерчивать в круг, и вместе с тем круг есть нечто законченное, исчерпывающее, но никогда не могущее быть исчерпанным количеством вписанных в него многоугольников. То же относится к шару, то же относится к любым монстрам в диалогах Галилея. Вот такую «бесконечность конечного», *нечто* смертного предполагает и наша идея диалога логик.

Обобщая все сказанное, можно утверждать:

е) В основе мегапонятия, когда дедукция замыкается на самое себя, когда из исходных аксиом в конечном плане мы замыкаем на себя движение этого начала, и нужно его радикально трансдуцировать и изменить, в основе этого лежит идея, подобная, как я уже сказал, ленте Мебиуса. Это не движение куда-то внутрь, а это обнаружение, что в своем бесконечном развитии дедуктивное выводное развитие требует коренной трансформации идеи начала, понимаемой как произведение.

Наконец, *последнее* — связанное со всем предыдущим. Само построение начала — как произведения — и проецирование, о чем я уже говорил, вовне — как бы *из* произведения — идеального автора и читателя и читателя-автора, с его постоянным композиционным оформлением того же самого произведения, предполагает вместе с тем, что это начало мира — бытия произведения, его пограничность с *ничто*, то есть, в отличие от произведений искусства, в логике... и в культуре XX века, которую она обосновывает, мы имеем в виду как бы *начало* бытия мира, понятое вместе с тем как постоянно становящееся произведение. Это — некое бытие *до* бытия и вместе с тем обладающее всеми особенностями бытия. Почему я обычно и говорю (но это — в других своих работах, в других связях, в более логической развертке) о том, что мы понимаем мир не просто как действительный, а как бесконечно возможностный. В этом плане очень существенно понять, что концентрические круги вот этого непрерывного развития начала есть замыкание начала — во всех трех группах преобразования: в диалогике, в трансдукции, в парадоксологии — в понимании начала как произведения. Произведение-бытие — как начало-бытие.

Вот некоторые попытки ответить на возражения А.В. Ахутина. В *заключение* скажу еще раз. Много из того, что я говорил в этой статье, связано с моими предыдущими работами, с работами других коллег из нашей группы, кое-что повторяет некоторые положения — только в каком-то другом повороте или в сжатом виде, но мне важно было все наши соображения повернуть, довернуть и сосредоточить так, чтобы мы продумали (еще и еще раз скажу) основной вопрос: а что же мы имеем в виду, когда говорим о том, что следует употреблять понятие «диалог культур» — какое тут значение приобретает *диалог*, какое значение приобретает *культура* и почему сам диалог культур должен быть перенормирован, как бы преобразен в диалог логик? Вот эту полную *логическую ответственность*, которая сейчас исчезла из большинства работ о Бахтине или работ, посвященных «Архэ» — нашему сборнику, нашим трудам, мне хотелось еще и еще раз сформулировать, чтобы и я, и все читающие этот материал поняли, что слова *диалог культур* для нас не метафора, не парафраза, не красивые слова, не литературный образ, а имеют строго логический и строго бытийный смысл.

КУЛЬТУРА. ДИАЛОГ КУЛЬТУР

(Опыт определения)

Недавно мне пришлось принять участие в советско-французской «Энциклопедии на два голоса» («Прогресс»). Параллельно должны были идти (на каждое слово) статьи советских и французских авторов. Мне достались статьи «культура» и «диалог культур», которые я, впрочем, в соответствии со своей концепцией, соединил воедино. Попытка оказалась мучительной. Но потом я подумал, что недостатки такого опыта (неизбежная жесткость формулировок, почти полная выброшенность аргументации, невольная ослабленность моментов сомнения и размышления) в какой-то мере

искупаются некоторыми новыми интересными возможностями (возможность целостного, отстраненного взгляда на собственное понимание, необходимость сосредоточить некий зримый *образ* культуры, сознательная игра между образом и понятием).

Поэтому сейчас, несколько разработав текст, «расшив» самые жесткие сочленения исходных определений, предоставляю результаты своего опыта вниманию читателей.

I

Есть некий круг (целостность) явлений, за которым закрепилось в сознании — в сознании достаточно массовом, но также в сознании научном — понятие культуры. Это — своеобразная целостность произведений искусства, философии, теории, нравственных поступков и, в каком-то смысле, явлений религии. Но в XX веке в реальном бытии и осознании этого круга явлений происходит странный сдвиг. Даже преобразование.

Назову несколько беспокоящих наше мышление признаков такого сдвига, смещения.

1. В XX веке происходит странное отщепление понятия культуры (как целого) от тех понятий или интуиций, которые издавна совпадали с определениями культуры, или «культурности», перечислялись через запятую, понимались почти как синонимы. Возникает какая-то пропасть между феноменами культуры и феноменами образования, просвещения, цивилизации.

Нашему уму почему-то необходимо стало замечать это различие, настаивать на нем, осмысливать его. «Человек образованный» или «человек просвещенный» — эти определения все резче понимаются не только как отличные друг от друга, но еще более отличные от определения «человек культурный». Как-то все по-разному идет и складывается в процессах образования и в процессах (нельзя сказать «окультуривания», но — именно) культуры.

2. Какие-то феномены общения людей «по поводу» произведений культуры, какие-то собственно внутрикультурные формы деятельности и мышления начинают удивительно расширяться и углубляться, захватывать иные, центральные, иным феноменам отведенные «места» и «связи» в духовной и общественной жизни. То, что мы понимали обычно под «культурой», перестает вмещаться в сферу так называемой «надстройки», теряет свою маргинальность, сдвигается в самый эпицентр современного человеческого бытия. Конечно, этот сдвиг по-разному, с меньшей или большей силой, входит в наше сознание, но, если вдуматься, процесс этот всеобщ для всех слоев современного общества: в Европе, Азии, Америке, Африке. Это неудержимое стремление культуры к эпицентру нашей жизни и одновременно упорное, дикое или цивилизованное сопротивление таким странным «претензиям» культуры тревожит наше сознание — бытовое и научное — может быть, не менее, чем назревание атомного или экологического всемирного взрыва.

3. В XX веке типологически различные «культуры» (целостные кристаллы произведений искусства, религии, нравственности...) втягиваются в единое временное и духовное «пространство», странно и мучительно сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», то есть исключают и предполагают друг друга. Культуры Европы, Азии и Америки «толпятся» в одном и том же сознании; их никак не удастся расположить по «восходящей» линии («выше — ниже, лучше — хуже»). Одновременность различных культур бьет в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека. Вместе с тем сейчас как-то странно совмещаются исторические, этнографические, археологические, искусствоведческие, семиотические формы понимания и определения того, «что есть культура». Но сие означает, что и в этом плане в одном логическом «месте» совмещаются понимание культуры как средоточия духовной деятельности человека и как некоего среза целостной и, может быть, в первую голову материальной, вещной его деятельности.

Не буду сейчас продолжать перечисление иных смещений и сдвигов в нашем осознании феномена культуры, в нашем реальном «бытии в культуре». Сейчас существенно другое: в том понимании культуры, которое будет далее развито, определяющим является не набор неких «признаков», но как

раз тот сдвиг в действительном бытии и осознании культуры, что обнаруживает глубинные магматические процессы, клубящиеся в ее недрах. И это — тот самый сдвиг и то превращение, что предельно существенны в канун XXI века и поэтому позволяют наиболее глубоко проникнуть в действительный смысл и внутреннее борение различных «перестроек» и «трансформаций» нашего времени (независимо от прямых намерений их авторов).

Далее будет намечена не формальная дефиниция культуры, но ее «реальное определение» (в понимании Гегеля или Маркса). Напомню, что, по Гегелю, «реальное определение» — это процесс, в котором само явление определяет, определяет, преобразует самого себя. Предполагаю только, в отличие от Гегеля, что такое реальное определение есть преимущественно особая форма «*causa sui*» именно нашей человеческой разумной жизни.

Так вот, думается, что те феномены радикальных смещений и сдвигов в культуре XX века, которые я наметил выше, позволяют сегодня развить реально, исторически и логически осмысленное, всеобщее определение культуры.

II

Сначала о том феноменологическом образе культуры, что сегодня «бьет в глаза и в умы», тревожит наше сознание.

1. В отщеплении от идеи «образования» и от идеи «цивилизации» (в разных вариантах это отщепление вдруг стало в XX веке необходимым для Шпенглера и Тойнби, для Леви-Стросса и Бахтина...) идея культуры осознается сегодня в следующем интегральном противопоставлении.

В истории человеческого духа и вообще в истории человеческих свершений существуют два типа, две формы «исторической наследственности». Одна форма укладывается в схематизм восхождения по лестнице «прогресса» или, даже мягче, развития. Так, в *образовании*, в движении по схематизму науки (но науки, понятой *не* как один из феноменов целостной культуры, а как единственно всеобщее, всеохватывающее определение деятельности нашего ума) каждая следующая ступень *выше* предыдущей, вбирает ее в себя, развивает все положительное, что было достигнуто на той ступеньке, которую уже прошел наш ум (все глубже проникая в единственную истину), наши ноги и руки (создавая все более совершенные орудия труда), наше социальное общение (восходя к все более и более «настоящей формации», оставляя внизу до- и пред-историческое бытие человека). В этом восхождении все предшествующее: знание, старые орудия труда, пережившие себя «формации»... — конечно, не исчезают «в никуда», они «уплотняются», «снимаются», перестраиваются, теряют свое собственное бытие в знании и умении высшем, более истинном, более систематизированном и т.д. Образованный человек — это тот, кто сумел «перемотать» в свой ум и в свое умение все то, что достигнуто на «пройденных ступенях», причем «перемотал» в единственно возможном (иначе всего не освоить!) виде: в той самой уплотненности, снятости, упрощенности, что лучше всего реализуется в «последнем слове» Учебника. В самом деле, какой чудак будет изучать механику по трудам Галилея или Ньютона, математику — по «Началам» Эвклида, даже квантовую механику — по работам Бора или Гейзенберга (а не по современным *толковым* учебникам или — сделаем уступку — по самым последним научным трудам).

Культура строится и «развивается» совсем по другому, по противоположному схематизму. Здесь возможно оттолкнуться от одного особенного феномена.

Существует одна сфера человеческих свершений, что никак не укладывается в схематизм *восхождения* (Ньютоново: «Я карлик, стоящий на плечах гиганта» — предшествующих поколений...). Эта сфера — искусство. Здесь — даже «на глазок» — все иначе. Во-первых, здесь нельзя сказать, что, скажем,

Софокл «снят» Шекспиром, что подлинник Пикассо сделал ненужным впервые открывать подлинник (обязательно подлинник) Рембрандта.

Даже резче: здесь не только Шекспир невозможен (ну, конечно же) без Софокла или Брехт — без Шекспира, без внутренней переклички, отталкивания, переосмысливания, но и — обязательно — обратно: Софокл невозможен без Шекспира; Софокл иначе, но и более уникально, понимается и иначе формируется в сопряжении с Шекспиром. В искусстве «раньше» и «позже» соотносительны, одновременны, предшествуют друг другу, наконец, это есть *корни* друг друга не только в нашем понимании, но именно во всей уникальности, «уплотненности», всеобщности собственного, особенного, неповторимого бытия.

В искусстве явно действует не схематизм «восходящей лестницы с преодоленными ступенями», но схематизм *драматического* произведения.

«Явление четвертое... Те же и Софья». С появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые «персонажи» — Эсхил, Софокл, Шекспир, Фидий, Рембрандт, Ван-Гог, Пикассо — не уходят со сцены, не «снимаются» и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице. Каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует новые свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену; одно действующее лицо вызывает любовь, другое — гнев, третье — раздумье. Число действующих лиц постоянно изменяется, увеличивается, растет. Даже если какой-то герой навсегда уйдет со сцены, скажем, застрелится, или — в истории искусства — какой-то автор выпадет из культурного оборота, их действующее ядро все же продолжает уплотняться, сама «лакуна», разрыв обретают все большее драматургическое значение.

Такой схематизм художественной наследственности всегда сохраняет свои основные особенности, схематизм этот коренным образом отличается от схематизма «образования», «цивилизации», формационного развития, как бы их ни понимать.

Обобщим все сказанное об искусстве:

- а) история сохраняет и воспроизводит здесь «персонажность» слагающихся феноменов;
- б) увеличение числа «персонажей» осуществляется вне процедуры снятия и восхождения, но в схематизме одновременности, взаиморазвития, уплотнения каждой художественной монады;
- в) обратимость «корней и кроны», «до...» и «после...» означает в искусстве особый тип целостности, «системности» искусства как полифонического драматического феномена.

И еще один момент, не прямо вытекающий из представленной театральной схемы, но органично с ней связанный. Мой исходный образ предполагает еще одно (?) действующее лицо, точнее, некое «многоместное множество» действующих лиц. Это — *зритель*, слушатель художественного произведения. В театральном действе соучастие этого «действующего лица» особенно наглядно, но это активное творческое бытие не менее необходимо, насущно, органично для любого произведения любой формы искусства.

Зафиксируем на мгновение слово «*произведение*» и пойдем дальше, пока что подчеркивая только особый «схематизм» «наследственности» в истории и реальном бытии произведений искусства. Если история искусства — это драма со все большим числом действующих и взаимодействующих лиц, если все эти лица (авторы, стили, художественные эпохи) действительно и действенно одновременны, действительно и напряженно сопрягают время прошлое (во всей его самобытности) и время настоящее в средоточии *этого* мгновения, то все это осуществляется как раз в общении «сцены и зрительного зала» или автора поэмы и ее далекого — сквозь века — молчаливого читателя; культуры и того, кто ее (со стороны) воспринимает...

Не буду сейчас дальше развивать эту мысль.

Если хотите, называйте очерченный схематизм «прогрессом» или «развитием»... Сейчас существенно исходно отличить схематизм «наследственности» в искусстве («Явление четвертое... Те же и Софья».) от схематизма «восхождения» («Карлик на плечах гиганта...»). Это в искусстве.

Но в XX веке с особой силой обнаруживается, что такой схематизм истории искусств есть лишь особый и особенно наглядный случай некоего *всеобщего* феномена — бытия в культуре, причем как в целостном Органоне. И этот Органон не распадается на «подвиды» и непроницаемые «отсеки».

Наш взгляд, обостренный современной жизнью (теми сдвигами, о которых я выше говорил, а в заключение скажу еще определеннее), безошибочно замечает: тот же феномен, что и в искусстве, действует в *философии*. Аристотель существует и взаиморазвивается в одном (?) диалогическом (?) культурном пространстве с Платоном, Проклом, Фомой Аквинским, Николаем Кузанским, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Бердяевым.

Но это одно пространство явно «не-Эвклидово», это — пространство многих пространств. Платон имеет бесконечные резервы все новых и новых аргументов, ответов, вопросов в споре с Аристотелем: Аристотель также обнаруживает бесконечные возможности «формы форм», отвечая на возражения Платона. Кант бесконечно содержателен и осмыслен в беседах с Платоном, Гегелем, Гуссерлем, Марксом... Философия как феномен культуры также мыслит в схеме: «Те же и Софья». Это опять-таки драма со все большим числом действующих лиц, и бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет философский смысл только в одновременности и во взаимоположении философских систем, идей, откровений. Говоря более крупными блоками, философия живет в сопряжении и одновременном взаимопорождении разных форм бесконечно-возможного бытия и разных форм его понимания.

Я не отрицаю — иногда возможно и даже необходимо распределить философские системы в восходящий, гегелевский ряд. Но тогда это будет феномен цивилизации или, точнее, цивилизационный «срез» культуры Нового времени. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополнительности» каждого из философов на «пиру» Плато-новой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культуры.

В сфере *нравственности* XX век обнаруживает тот же феномен «трагической пьесы» («Те же и Софья») или «годовых колец в стволе дерева». Современная нравственность есть сопряжение, нравственная историческая память (и диалог, беседа) различных нравственных перипетий, сосредоточенных в разных Образах культуры, — Героя античности, Страстотерпца и Мастера средних веков, Автора своей биографии в романной остраничности Нового времени. Здесь перипетийна исходная нравственность: Рок и Характер (античность); исповедальная грань земной жизни и потусторонней вечности (средние века); открытость моей смертной жизни и потусторонней вечности (средние века); открытость моей смертной жизни в бесконечность временных причинных сцепок и, вместе с тем, полная ответственность за *начало* моей жизни («Быть или не быть...» Гамлета), за ее *завершение*, за ее замкнутость «на себя» (Новое время). Но не менее перипетийно — в точке взаимопорождения, начала — и само общение, взаимопредположение этих перипетий в душе современного человека. И это не «релятивизм» и даже не «вариативность» морали, но полный *объем* моей личной ответственности за судьбы и смыслы жизни людей иных культур, иных смысловых спектров. Это уже не мораль «терпимости» (пусть живут, как могут...), но нравственность включения в мою со-весть предельных вопросов бытия других людей, их ответной *вести* в моей собственной судьбе.

Но продолжим наше сопоставление. Сознание, пробужденное XX веком, замечает, что в том же едином ключе и, скажу определеннее, — в ключе *культуры* — необходимо сейчас понимать и развитие самой *науки*, еще недавно породившей схему «восходящего развития», «уплотнения» знаний и т.д. «Принцип соответствия», идея «предельного» перехода, соотношение дополнений, парадоксы теории множеств в математике, вообще парадоксы обоснования начал математики — все это заставляет утверждать: наука также может и должна быть понята и развиваема как феномен *культуры*, то есть (теперь отважимся сказать: «то есть...») как взаимопереход, одновременность, разноосмысленность различных научных парадигм, как *форма* общения античных, средневековых, нововременных форм ответа на вопрос: «Что есть "элементарность", "число", "множество" и т.д.?» Снова тот же

культурологический парадокс: не обобщение, но *общение* различных форм понимания — вот формула движения к всеобщности в современных позитивных науках.

Но тот же схематизм общения (не обобщения) различных всеобщих и уникальных форм бытия действует в конце XX века и в определении *«производительных сил»* (ориентация на *свободное* время, на время *самоизменения* не только в духовном, но и в материальном производстве, в индивидуально-всеобщем труде); в общении различных *формаций*; в элементарных ячейках современной *социальности* (особая роль малых, динамичных групп и полисов); в странном взаимовлиянии различных форм современного, стремящегося к всеобщности, *гуманитарного* мышления. В этой всеобщности и атом, и электрон, и космос понимаются так, как *если бы* это были произведения, смысл которых актуализируется в челноке различных форм разума.

Однако общение и бытие в культуре (по схематизму: «Явление четвертое... Те же и Софья») совершается не линейно, не в профессиональном отщеплении — философ с философом, поэт с поэтом и т. д., — но в контексте целостных исторических «пьес» — Античной, Средневековой, Нововременной, Западной, Восточной...

Культура — трагедия трагедий, когда одна в другую (как в китайской костяной головоломке) вточены многообразные шаровые поверхности драматического действия и катарсиса; когда реальное общение и взаиморазвитие отдельных персонажей осуществляется как общение и диалог различных трагедий.

Обращу внимание на два таких сопряжения.

Так, все названные феномены культуры — искусство, философия, нравственность... — имеют действительно культурный смысл *не* перечислительно, но *конструктивно*, в Органоне данной культуры. Внутри каждой культуры искусство, философия, нравственность, теория также приобретают свою особую «персонажность», персонализируются в общении друг с другом, на грани этих различных форм бытия в культуре. Здесь действующие лица — Поэт, Философ, Герой, Теоретик, постоянно погружающие в себя свой внешний диалог. Между этими действующими лицами складывается своя трагедия, со своим единством места, времени, действия. Платон современен Канту и может быть его Собеседником (в культуре) лишь тогда, когда Платон понят в своем внутреннем общении с Софоклом и Эвклидом; Кант — в общении с Галилеем и Достоевским.

Но если так, то угадывается еще один, возможно, конечный или изначальный, трагедийный строй.

Эта культура способна жить и развиваться (как культура) только на грани культур⁴⁰, в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми «на себя», на выход за свои пределы культурами. В таком конечном (или изначальном) счете действующими лицами оказываются отдельные культуры, актуализированные в ответ на вопрос другой культуры, живущие только в вопрошаниях этой иной культуры. Только там, где есть эта изначальная трагедия трагедий, там есть культура, там оживают все вточенные, встроенные друг в друга трагедийные перипетии. Но совершается это общение (и взаимопорождение) культур только в контексте *настоящего*, то есть для нас — в культуре конца XX века.

Причем вся данная культура (скажем, античности) должна быть понята как единое *произведение*, созданное и пересоздаваемое одним (воображаемым) автором, адресованное насущному и невозможному «читателю», в канун века XXI. Итак, мы снова зафиксируем слово «произведение» и пойдем дальше.

2. Первый феноменологический образ (не хочется говорить — «признак») культуры неявно перерастает в новый целостный образ, в новый круг представлений.

Культура есть моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный в произведение (!) и могущий существовать (больше того, ориентированный на то, *чтобы* существовать) после моей физической смерти (соответственно, после «физической смерти» данной цивилизации, формации) в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и иных устремлений. Отвечая на вопрос «что есть

культура?», мы всегда — до конца сознавая это или нет, — отвечаем на другой вопрос: «в какой форме могут существовать (и развивать себя) мой дух, плоть, общение, насущная (в моей жизни) жизнь близких людей *после* моей (моей цивилизации) гибели, «ухода в неги»?». Ответ — *в форме культуры*. Великий русский мыслитель М.М. Бахтин всегда настаивал на том, что смысл любому нашему высказыванию придает ясное понимание того, *на какой* вопрос, обращенный ко мне (явный или тайный), *отвечает* это высказывание, это утверждение. Так вот, культура не только понимается, но и возникает (как культура) в попытках ответить (и самому себе, своими деяниями и творениями) на вопрос о рукотворных формах «потустороннего бытия», бытия в других мирах, в иных, отстраненных, остранных, заранее воображенных культурах. И здесь несущественно, что я в своем непосредственном бытии в культуре могу обращаться к моим непосредственным Собеседникам и Современникам. Существенно то, что и в этих, наиболее, кстати, напряженных ситуациях, я обращаюсь к своему Собеседнику *так*, чтобы он смог воспринять меня в моем произведении и тогда, когда я исчезну из его сиюминутного кругозора (выйду из комнаты, уеду в другой «полис», уйду из жизни). Чтобы он воспринял меня как бы («как если бы...») из другого, бесконечно отдаленного мира. Но сие означает также и особую обращенность культуры вовне, ее сквозную адресованность в иное (и вполне земное) бытие, означает острую необходимость быть *навсегда вне* собственного бытия, быть в ином мире. В этом смысле культура — всегда некий Корабль Одиссея, совершающий авантюрное плавание в иной культуре, оснащенный так, чтобы существовать *вне* своей территории (у М.М. Бахтина: «Культура собственной территории не имеет»).

Но если уж вспомнились античные образы, скажу еще так: каждая культура есть некий «двуликий Янус». Ее лицо столь же напряженно обращено к иной культуре, к своему бытию в иных мирах, сколь и внутрь, *вглубь себя*, в стремлении изменить и дополнить свое бытие (в этом смысл той «амбивалентности», что присуща, по Бахтину, каждой целостной культуре).

Проецирование насущного Собеседника в ином мире (каждая культура — это возглас «SOS», обращенный к другой культуре) предполагает, что этот мой Собеседник насущен мне больше, чем собственная жизнь. Вот та основа, на которой вырастают две дополнительные интуиции «бытия в культуре».

Во-первых. В культуре возникает решающее, заторможенное и замкнутое в плоти произведений несовпадение автора (индивида) с самим собой. Все мое сознание преображается этой обращенностью «извне» — «в меня» моего другого Я, моего насущного *читателя*, отдаленного (во всяком случае, по замыслу) в вечность. Ясно, что для читателя (зрителя, слушателя...) таким насущным, «другим Я» (Ты) оказывается *автор* произведения культуры. Это несовпадение, эта возможность видеть «со стороны» мое собственное бытие, как бы уже завершенное и отдаленное от меня в произведении, это и есть изначальное основание *идеи личности*. Личность — та ипостась индивида, в горизонте которой он способен перерешить свою, уже предопределенную привычками, характером, психологией, средой, судьбу. Итак, индивид в горизонте культуры — это индивид в горизонте личности.

Во-вторых. В общении «через» плоть произведения каждая личность — автор и читатель — формируется, назревает «на горизонте», как потенциально особая и неповторимая культура, как особый бесконечный мир возможных перевоплощений этого свободно предполагаемого произведением общения. Общение в культуре, то есть бытие в *культуре* — это всегда — в потенции, в замысле — общение между различными культурами, даже если мы оба (автор и читатель) живем в одной и той же культуре.

III

Предположу теперь, что феноменологический образ (еще не понятие) культуры возник в сознании читателя, точнее, сосредоточился из тех внутренних интуиций, что, как я предполагаю, всегда присущи всем современникам конца XX века.

Тогда, если это произошло, попытаюсь кратко очертить смысл понятия или, лучше, *идеи* культуры.

Смысл культуры в жизни каждого и — особенно роковым образом — в жизни современного человека возможно, на мой взгляд, понять в трех определениях.

Первое определение культуры (почти тавтологическое, фокусирует тот образ культуры, что был намечен выше): *культура* есть форма одновременного бытия и *общения* людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур (каждая из которых есть... — см. начало определения).

И несколько дополнений: время такого общения — настоящее; конкретная форма такого общения, такого со-бытия (и взаимопорождения) прошлых, настоящих и будущих культур — это форма (событие) произведения; произведение — форма общения индивидов в горизонте общения личностей⁴¹, форма общения личностей как (потенциально) различных культур.

Второе определение культуры. *Культура* — это форма *самодетерминации индивида* в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления; то есть культура — это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности.

Об этом смысле культуры в жизни человека скажу немного подробнее, поскольку он особенно напряжен и ограничен в конце XX века.

На сознание и мысль человека мощными потоками обрушиваются самые различные силы детерминации извне и из-нутри. Это — силы экономических, социальных, государственных сцеплений и предопределений; силы воздействия среды, схем образования; «тонны» привычек, предрассудков, орудийной *наследственности* (определяющей необходимость и даже фатальность самых исходных мускульных и умственных движений). Это мощные силы космических воздействий самого различного — материального и (все может быть) духовного — происхождения. Это тайные, идущие из-нутри и исподволь решающие силы генетической, биологической предрасположенности и обреченности (обреченности на этот характер, эту судьбу).

К концу XX века силы детерминации извне и из-нутри достигли уничтожающего предела. Назревавший апокалипсис атомной войны, экологической катастрофы, мировых тоталитарных режимов, промышленных мегаполисов, бесконечные нары концлагерей и душегубок самого различного замысла и формы. И все же предположу, что в том же XX веке и особенно к концу века нарастают силы *слабого взаимодействия*, силы *самодетерминации*, заложенные в культуре... И в этом слабом взаимодействии культуры, постепенно входящем во все средоточия современной жизни — в средоточия социальные, производственные, психические, духовные, — единственная надежда современного человечества.

Что я имею в виду?

На самой заре человеческой истории был «изобретен» (для краткости скажу так) особый «прибор», некая «пирамидальная линза» самодетерминации, способная отражать, рефлексировать, преобразовывать все самые мощные силы детерминации «извне» и «из-нутри».

Вживленный в наше сознание своей вершиной, этот прибор позволяет человеку быть полностью ответственным за свою судьбу и поступки. Или, скажу так, при помощи этой «линзы» человек обретает действительную внутреннюю свободу совести, мысли, действия. (Правда, если сам человек решится, что бывает очень редко, на полную меру своей свободы и ответственности.)

Этот странный прибор — культура.

Страшно сжимая изложение, скажу, что пирамидальная линза культуры построена следующим образом.

1. Ее *основание* — *самоустремленность* всей человеческой деятельности.

В ранних работах Карл Маркс наметил именно это определение предметной орудийной деятельности и общения человека. Правда, в дальнейшем внимание Маркса было в основном обращено только на деятельность, обращенную вовне, — от человека *на* предмет и на те социальные структуры, которые складываются в процессах такой деятельности. Впрочем, эта переориентация объяснялась теми особенностями промышленной, машинной цивилизации, что стали предметом исследования в работах Маркса начиная с 1848 года. К сожалению, наша наука и наша политика перенесли выводы Маркса на цивилизацию пост-промышленную, возникающую, назревающую в XX веке. Но это уже другой вопрос.

Человек — в отличие от животных — всегда (в принципе) действует «на себя», на собственную деятельность, сосредоточенную и отстраненную от него в орудиях и предметах труда. Конечным феноменом и «точкой приложения» человеческой деятельности оказывается само человеческое Я, — не тождественное своей деятельности, не совпадающее с самим собой, могущее изменять (и ориентированное на то, *чтобы* изменять) собственные определения. Конечно, отдельные фрагменты этой самоустремленной деятельности (и общения) могут отщепляться от целостной «спирали», и, скажем, деятельность *от* субъекта *на* предмет становится в отдельных формациях и цивилизациях самодовлеющей и преобладающей — во всяком случае, преобладающей в отчужденных социальных структурах. Но, по замыслу, всегда, в конечном счете, осуществляется замыкание кольца самоустремления, осуществляется феномен человеческой самодетерминации. Так возникает широкое основание культуры как *всеобщее* определение всех форм человеческого труда, общения, сознания и, наконец, мышления (то есть способности преобразовывать свое общение и сознание).

В цивилизациях, предшествующих нашему времени, это всеобщее основание культуры работало как бы на периферии общественных структур;

реальная социальность и основные, «базисные» социальные структуры строились на узкой основе одновекторной (от меня — *на* предмет) деятельности. В таких условиях все феномены культуры приобретали своего рода «маргинальный», «надстроечный» характер, хотя, по сути дела, только в них *всегда* осуществлялось целостное замыкание человеческой деятельности, формировался уникальный неповторимый строй личности того или другого периода культуры. Особенно резко и «нахально» цивилизационно превращенная форма всеобщности («от меня — *на* предмет»...) реализуется в нововременной, господствующей до сих пор индустриальной цивилизации.

Возьмем эти соображения на заметку и пойдем дальше.

2. На широком основании самоустремленной (то есть целостной) чело-веческой деятельности вырастают сходящиеся *границы* основных форм духовной самодетерминации нашего сознания, мышления, судьбы.

В *искусстве* человек, обреченный встраиваться в наличные, застарелые цепочки социальных связей и отношений, свободно заново формирует *то общение* (автор — читатель; Я — другое Я — Ты), которое прорывает и преобразует мощные силы детерминации извне и из-нутри, замыкает — через века — «малые группы» индивидов, живущих, погибающих, воскресающих, в горизонте личности.

В *философии* наше мышление преодолевает инерцию «продолжения» и «наращения» логических цепочек — от поколения к поколению — и возвращается к исходным *началам* мысли, тем началам, когда бытие мыслится как *возможное*; мысль предполагается в своем изначальном *самообосновании*. Силой философии человек каждый раз заново разрешает исток и исход целостного доисторического бытия мира и своего собственного бытия. Сопряжение таких индивидуально-всеобщих начал (а не продолжений) мысли и бытия формирует реальную изначальную свободу общения и диалогов насущных друг другу смыслов бытия — диалог культур.

В философской логике общаются и взаимопредполагают друг друга изначальные, порождающие, неисчерпаемые ядра культур — античный эйдетический смысл бытия; причащающий средневековый смысл; сущностный смысл бытия в новое время; восточное сосредоточение всеобщего бытийного смысла в каждом особенном ростке Мира...

В *нравственности* мы свободно самодетерминируем свою абсолютную ответственность за каждый свой поступок, самодетерминируем всеобщую (всеобщее значимую) *мораль* как свой собственный выбор, решение. Так, покорность року, личное вхождение в свою предназначенную судьбу и вместе с тем трагическая ответственность за самый момент роковой завязки и исхода — вот что дает основную перипетию античной нравственности (Прометей... Эдип... Антигона...). Так, свобода воли есть то зерно, в котором прорастает основание нравственной свободы и ответственности в христианской морали средних веков. Так, «быть тли не быть» Гамлета — свободно решаемое начало своей, уже завязанной, жизни оказывается основанием всей ответственности человека Нового времени за свое — в бесконечность открытое — бытие.

Не буду продолжать. Не буду сейчас говорить о других гранях самодетерминации человеческой судьбы.

Только повторю: каждая из этих граней нашей духовной самодетерминации по-своему — *всеобщее и единственно* — формирует наше сознание, деятельность, судьбу.

3. Все грани «пирамидальной линзы-культуры» сходятся в единой *вершине*, в точке (мгновении) самодетерминации человеческого Я. В этой точке уже *нет* отдельных граней, весь цикл самодетерминации сосредоточивается в горизонте двух сходящихся воедино регулятивных идей: идеи *личности* и идеи моего — всеобщего — *разума*. В средоточии этих идей, в предельной напряженности последних вопросов бытия индивид действительно свободен, в полной мере ответственности объединяя в своем сознании и в своей смертной жизни всеобщее человеческое бытие, самодетерминированность, сознание, мышление, судьбу.

Ясно, что притактом понимании нелепо говорить о культуре как о некоей «чисто духовной» деятельности. Нет, культура — это всеобщая история и деятельность человека, сосредоточенная в вершине самодетерминации. Но вершина есть завершение, она действительна, если только «пирамида» имеет основание играни, если это острие действительно и осознанно вживленно в болевую точку нашего сознания.

И, наконец, *третье определение*, третий смысл *культуры*. Здесь скажу совсем кратко. Хотя я предполагаю, что именно этот смысл является ключевым в культуре XX века, но об этом должен быть отдельный разговор. Этот смысл — «мир впервые...». Культура в своих произведениях позволяет нам, автору и читателю, как бы заново порождать мир, бытие предметов, людей, свое собственное бытие из плоскости полотна, хаоса красок, ритмов стиха, философских начал, мгновений нравственного катарсиса. Вместе с тем в произведениях культуры этот, впервые творимый, мир с особой несомненностью воспринимается в его извечной, независимой от меня, абсолютной самобытийности, только улавливаемой, трудно угадываемой, останавливаемой на моем полотне, в краске, в ритме, в мысли⁴².

В культуре человек всегда подобен Богу — в афоризме Поля Валери: «Бог сотворил мир из ничего, но материал все время чувствуется». Вне этой трагедии и ронии культура невозможна; всякий разговор о культуре становится пустышкой и риторикой.

Но и ирония, и трагедия культуры, и три определения культуры, ее смысла в жизни человека, — все это сходится в фокусе *произведения*.

Произведение — вот ответ на вопрос: «Что значит быть в культуре, общаться в культуре, самодетерминировать свою судьбу в напряжениях культуры, порожждать в культуре мир впервые?». Вот почему я так упорно, начиная с первой страницы, тормозил внимание читателя на этом понятии. Но что такое произведение? Думаю, что, не прибегая к дефиниции, но раскрывая культурный смысл жизни произведений, я уже ответил на этот вопрос.

И все же совсем вкратце напомним, в каком контексте вводилась в этой статье идея произведения.

(1) Произведение, в отличие от продукта (потребления), предназначенного, чтобы исчезнуть, или от орудия (труда), могущего работать в любых умелых руках, — есть отстраненное от человека и

воплощенное в плоть полотна, звуков, красок, камня — собственное бытие человека, его определенность как *этого*, единственного, неповторимого индивида.

(2) Произведение всегда *адресовано*, точнее, в нем, в его плоти, адресовано мое — авторское — бытие. Произведение осуществляется — каждый раз заново — в общении «автор — читатель» (в самом широком смысле этих слов). Это — общение, воплощенное в «пло(т)скость» (плоть... плоскость), предполагающее и полагающее — вновь и вновь — воображаемого автора и воображаемого читателя.

(3) В общении «на основе» произведения (когда его участники могут и, по сути дела, должны находиться на бесконечном во времени и пространстве расстоянии друг от друга) мир создается заново, *впервые* — из плоскости, почти небытия вещей, мыслей, чувств, из плоскости холста, хаоса красок, ритма звуков, слов, запечатленных на страницах книги. Произведение — это застывшая и чреватая форма *начала* бытия.

Но в ключе *реального* создания произведений возникает (решающая для XX века) форма понимания бытия, космоса, вещей — *как если бы они были произведением*. Так складывается онтология и философская логика культуры.

Теперь можно вернуться к понятию культуры и к тем определениям культуры, что были поняты в основном тексте статьи. Понимание произведения как феномена культуры и понимание культуры как сферы произведений: два эти понимания «подпирают» и углубляют друг друга.

Бытие в культуре, общение в культуре есть общение и бытие *на основе* произведения, в идее произведения. Но это краткое определение обретает смысл, лишь впитав в себя целостное произведение культуры.

Возвращаясь к самому началу этих размышлений, можно сформулировать следующее предположение.

IV

В XX веке культура (в тех ее определениях, что были осмыслены выше) смещается в эпицентр человеческого бытия. Это происходит во всех сферах нашей жизни:

в *производстве* (научно-техническая революция замыкает на свободное время всю предметную деятельность человека, выявляет и делает непосредственно значимой всеобщую «самоустремленность» этой деятельности);

в *социальных феноменах* (малые динамичные самостоятельные группы постепенно становятся основными ячейками человеческого общения);

в *общении* различных культур (культуры Запада и Востока и далее — *античности, средних веков, Нового времени* ... сходятся и впервые порождаются в точке своего начала);

в предельных *нравственных* перипетиях (эти узлы завязываются в окопах мировых войн, на нарах концлагерей, в судорогах тоталитарного режима; везде индивид выталкивается из прочных ниш социальной, исторической, кастовой детерминации, везде он встает перед трагедией изначального нравственного выбора и решения).

Так нарастает новый всеобщий социум — *социум культуры* — особая, в чем-то близкая к полисной, социальность, точнее, форма свободного общения людей в силовом поле культуры, диалога культур.

Возможно также предположить, что именно противостояние мегасоциума промышленной цивилизации (какую бы форму она ни принимала) и малых ядер социума культуры, именно это противостояние будет решающим событием начала XXI века.

«Возможно предположить...». Конечно, это звучит слабо. Остается утешать себя только тем, что история вообще совершается в форме предположений, в форме перекрестка исторических судеб. Впрочем, — это и есть форма культуры.

[40](#) См. основные работы М.М.Бахтина.

[41](#) Думаю, уже из предыдущего ясно, что «личность» есть для меня не какое-то наличное определение (X — личность, Y — еще не личность), но некая регулятивная идея (горизонт) бытия индивида в культуре.

[42](#) Это определение культуры существенно для противопоставления легкому эстетизму. Только в нем сохраняется та «сырьевая природа поэзии» и речевой культуры в целом, о которой О. Мандельштам говорил как об основном противоядии против «дешевого культуризма, захлестнувшего... университетскую и школьную Европу».

КУЛЬТУРА XX ВЕКА И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

(Тезисы с краткими комментариями)

1. В этих размышлениях понятие «культура XX века» означает: XX Век в своей культурной проекции в Век XXI. Иными словами — все культурные феномены нашего столетия понимаются в точке своего фокусирования, сосредоточения в конце 90-х годов, в момент векового и тысячелетнего кануна. — Понимаются как вопрос, даже как возглас — SOS, обращенный в следующее тысячелетие. И именно в таком средоточии век XX обнаруживает свой действительный культурный смысл (1) и оказывается смыслом прошедших исторических эпох как диалога культур (2).

2. Заранее введу несколько определений, упреждающих (но и разъясняющих) дальнейшее движение мысли. Эти определения итожат мои собственно философско-логические размышления, которые здесь нет возможности приводить детально. Но, предполагая, что даже в форме таких кратких утверждений эти тезисы — поскольку они отвечают нашей современной культурной интуиции — будут поняты и угаданы в своем действительном значении,

Итак, во-первых, в XX веке (в канун нового тысячелетия) культура сдвигается в эпицентр всех иных человеческих деяний, или — иначе формулируя — все наше бытие (быт — мысль — сознание — социальность — духовность) сдвигается в средоточие культуры. Соответственно, философская логика из логики «наукоучения» (Новое время) становится логикой обоснования культуры как всеобщего феномена.

Отсюда, во-вторых, в XX веке, в его сосредоточении, всеобщее бесконечное, вечное бытие мира понимается так, «как если бы...» оно было — пусть это звучит предельным парадоксом — «произведением культуры». Это означает (как минимум), что *за* (?) бесконечным и вечным бытием, по ту сторону вечности (?) предполагается некий иной всеобщий разум, вместе с нами создающий и вычитывающий это бесконечное бытие. Конечно, речь всерьез идет не о «двух разумах» (автор — читатель), но о потенциально бесконечных всеобщих разумениях, общающихся в *изобретении* (?) бесконечного и уже извечного бытия (не нуждающегося ни в каком изобретении заново). Мир, бесконечное бытие понимается в точке, в момент своего начала (до бытия... в исходный момент бытия... в замыкании «концов» на начала...).

И тогда, — в-третьих, — еще один парадокс: в модальности «произведения культуры» всеобщее бесконечное и вечное бытие мыслится не как нечто уже данное, наличное, извечно действительное, но как мир *возможностный*, бесконечно возможностный, возможностный не в отношении «завтра», не в отношении будущего (нечто может быть), но — возможный в его сегодняшнем бытии; само настоящее бытие есть бытие только возможное, могущее быть. Думаю, ясно, как подобный вывод вычитывается из понимания бытия в точке его начала, в момент своего бытия... произведением (сравните роль читателя или зрителя в «произведении искусства», которое всегда, — даже когда оно есть, — только может быть).

В-четвертых, XX век воспроизводит историю культуры как современный *диалог культур* и, тем самым, актуализирует — «за ушко да на солнышко...» — всеобщий смысл (именно — смысл, не значение) самого феномена — культура. Здесь необходимо разъяснение. — Я все время говорю о «культуре XX века» (в ее всеобщем онтологическом смысле), не определяя — пока что — самого понятия культуры. И это не случайно. Предполагаю, что только во всеобщем определении — возможном только в наше время — раскрываются конкретно-исторические определения различных культур именно как культур, в их отличие от «образованности», «воспитанности» или в отличие от эмпирического описания совокупности тех или иных произведений, традиций, новаций и т.д. В последнем случае определения и понимания того, «что есть культура», вообще не требуется. Достаточно — феноменологически само собой разумеющегося — перечня «хороших вещей», остающихся нам в наследие от той или другой исторической эпохи.

Но в моем подходе есть одна трудность, одна (скажу вместе с Гегелем) «хитрость разума». Дело в том, что в исходное определение культуры (как я ее понимаю) входит некий логический круг; культура есть форма общения (диалога) культур. Культура есть там, где есть две культуры (это — минимум, достижимый в итоге некоего логического «эпохе», некой предельной идеализации...). Культура — это грань культур, момент их взаимоначинания и взаимостановления как культуры... Но такое определение возможно не за счет некоего обобщения одинаковых признаков различных (раздельно существующих) культур, но только в контексте их реального общения, взаимовопрошания, взаимответственности (...ответственности), снимающего временную стрелу — прошлое — настоящее — будущее... И — формирующего некую континуальность настоящего, когда все культуры одновременны, могут слышать друг друга и отвечать друг другу. Причем, культура *тем более* культура, чем в большем числе диалогов (одновременностей) она соучаствует, чем более (!) она одновременна или, точнее, *со-временна*. Вот с этим последним словом и надо разобраться.

Только что введенное понимание культуры (это один из смыслов культуры, о других смыслах я еще кое-что скажу в последующих тезисах) требует необычного соотнесения всеобщего и особенного. Мое понимание есть *особенное* — только для XX века (в его сосредоточении...) свойственное определение: современная культура есть диалог, одновременность, взаимообоснование, взаимо-развитие культур прошлого. Со «снятием» идеи «снятия», «прогресса», «восхождения» и т.д. Но это и всеобщее определение. Культура (скажем, античности) лишь тогда культура, когда она современна (нам?), когда она способна выйти из своего времени, выскочить из временной стрелы и включиться в сугубо современное сопряжение культурных смыслов. К тому же (вспомним сказанное выше) античная культура тем более культура (а не «надстройка» своего времени...), чем в большее число современных культурных диалогов она включена, чем более — в этом современном (XX век) общении — актуализирован ее бесконечный смысл... Точнее — ее бесконечные смыслы, по-разному актуализированные в ответах на вопросы культуры средних веков... — культуры Нового времени,

культуры Востока... И т.д., и т.п. И—в вопросах к этим культурам. (А режиссером всех этих реальных и возможных общений является век XX... Впрочем, только ли режиссером, или — также — одним из участников? Но в этом разберемся немного дальше...)

Итак, культура античности есть *культура*, только будучи включенной в современный диалог культур. Но и обратно. Современная культура есть культура, только будучи *одновременной* с культурой античности, средних веков, или Нового времени. Вот теперь, я думаю, становится более ясным название моего доклада: “Культура XX века и диалог культур”. То есть: культура XX века как ключ к диалогу прошлых культур; диалоги прошлых культур как участники современного культурного общения; современная культура как всеобще-особенный ответ на вопрос: что есть культура? На вопрос, заданный не столько неким “исследователем” культуры, но — самими культурами. Это даже не вопрос, но тот самый возглас SOS прошлых культур, о котором я упомянул в начале доклада.

Но сейчас отдельно остановлюсь на двух моментах. (1) Попытаюсь вкратце объяснить, почему именно в XX веке возможно предположить то понимание культуры, что было намечено во втором тезисе. (2) Постараюсь раскрыть особое значение искусства XX века, — его “кризиса” и его возможностей — для обоснования предложенного понимания — и в его особенном, и в его всеобщем смысле. Но это уже будут отдельные тезисы.

3. То, что было намечено во втором тезисе, — это не столько определения культуры, сколько забегающие вперед и преувеличенные предположения об онто-логических претензиях культуры в XX веке (всеобщее бытие, как если бы оно было “произведением культуры”; культура в эпицентре социальных и личностных конфликтов; культура как диалог — прошлых и будущих — культур; момент абсолютного начинания и возможности бытия...). Получается логическая несообразность: преувеличения есть, а то, что подразумевается (сама культура), все время остается “в нетях”...

Но я исхожу из того, что именно в этих преувеличениях и — даже — онтологически всеобщих предположениях и возможно впервые дать собственное определение культуры и понять все ее трагедии (почти в эллинском смысле слова). И — прежде всего — дело в следующем: XX век, пытаясь понять и сформировать культуру в точке ее начала, ее исходного реального (то есть — из самой действительности идущего) определения, превращает акт такого определения, и обоснования, и отстраивания, и ответственности (за культуру) в вопрос жизни и смерти человечества в целом, личности — в особенности. И сразу же наши несколько идиллические утверждения во втором тезисе раскрывают свой предельно кризисный, трагедийный характер.

Несколько расшифровок этого сильного утверждения.

В XX веке совершаются два социальных, смысловых, экзистенциально значимых процесса, направленных друг против друга, грозящих уничтожить индивида и — одновременно — несущих в себе возможность того всеобщего определения (понимания, начинания) культуры, которое мы все время откладываем “на потом”, затрудняя читателю чтение и превращая долгожданное определение в некий логический перевертень (сначала — все, что следует из этого определения, а лишь потом — его исходный смысл...). Итак.

...Мировые войны, тоталитарные диктатуры, всеобщее беженство, социальные и колониальные перевороты, дикое убыстрение научно-технического прогресса (прогресса?) сдирают с человека все защитные “опалубки”, “огородки”, всю защитную скорлупу. Государственная защита оборачивается государственным насилием. Социальные лузы и прочные “меловые круги” разрушаются, индивид выбрасывается из дома, квартиры, семьи, “своего класса”, “своей страны” — на улицу, в окопы, на нары концлагерей, в бездомье беженства и изгнания. Эти предельные экстремальные ситуации создают совершенно новый тип детерминации человеческого сознания и поведения (новый — или все же что-то напоминающий?): наше сознание и наши поступки “определяются (именно — определяют себя) *изменением* бытия, но не его стабильными формами. Далее — эти сплошные пределы и “акме” каждый раз заставляют человека заново и произвольно формировать некие *малые группы* — друзей, или врагов, или равнодушных, оказавшихся в том же окопе или — на тех же нарах, но случайность и отрешенность этих малых групп должна быть превращена нашим (моим, твоим...) поступком в некое, свободной волей

из-обретаемое — содружество, сообщество, ответственное ядро. В этих малых группах и в этих предельных перипетиях индивид должен заново формировать свое человеческое бытие, свою ответственность, зарождать основы своей социальности и нравственности. Никто *за* меня это уже не обеспечит, история и дом меня не подпирают, инерция завершена. От моего начинания (жизни? истории? культуры?...) зависит мое физическое и мое действительно человеческое бытие... Вспомним глубоко рефлексивные и глубоко эмоциональные “Записки блокадного человека” Л.Я. Гинзбург или точнейшие психологические наблюдения Б. Беттельхайма — “Индивидуальное и массовое поведение в крайних ситуациях”. И все же без этих огорода и привычных луз выжить (и в том и в другом смысле) почти невозможно, причем — первыми рушатся и исчезают (когда исчезают) начатки культуры. (Я еще не расшифровываю это понятие, но все более обостряю нашу интуицию.) Но в любом случае сближаются, сливаются, усиливают друг друга — разнесенные в обычной жизни по разным углам — определенности *быта* и *бытия*. И еще.

В XX веке (это — уже горячо! ближе к обычному пониманию культуры!) сближаются и встречаются и уничтожают временной разрыв — различные ценностные и интеллектуальные спектры разных культур. Причем встреча эта происходит — и мучительно происходит — в сознании, в повседневном быту каждого человека — жителя Европы, Азии, Африки.

Здесь два момента. *Во-первых*, все те смещения и сдвиги нашего бытия (окопы, концлагеря, блокады, беженство), о которых я только что говорил, уже сосредоточивают в нашем вседневном сознании европейские, азиатские, африканские встречи, перекрестки, столкновения — людские, религиозные, традиционные, культурные. Уйти (убежать) от них я не могу. Они — вокруг меня, они — во мне, они взаимоаннигилируют и взаимообуславливают друг друга в каждом моем поступке. Причем — везде: в Германии или Франции (эмигранты, беженцы, переселенцы), в Алжире или — в Молдавии (французы — арабы; молдаване — “приднестровцы”). И это не просто мирные встречи и не только беспощадные кровопролития, это — ставшие в XX веке насущными, неизбежными и невозможными — встречи культур, целостных, исторических, ценностных спектров. И, может быть, как раз потому, что сегодняшние встречи людей — это насущные и невозможные встречи культур (да еще в каждом одиноком сознании), они столь часто и страшно оборачиваются кровью и смертью.

Во-вторых (это усиливает и во многом объясняет мое “во-первых”), в XX веке встречи культурных ценностных спектров происходят не только, так сказать, по “горизонтали”, в географическом одновременном пространстве. Эти встречи осуществляются и “вертикально”, точнее — втягивая вертикаль в точку нашего *настоящего*. Обнаруживается — наверное, в Европе сильнее всего (но не только в Европе) — одновременность, казалось бы, иерархически и “восходяще” выстроенных культур (слово “культура” становится все более осмысленным): скажем, — античной, — средневековой, — нововременной, — современной.

Античный эйдос (идея внутренней формы) — средневековое причащение (предмет или человек имеют смысл, только поняты как излучение и “индивидуация” высшего смысла, всеобщего субъекта; чем более ничтожен их отдельный смысл, тем более он всеобщ...). Нововременной познающий разум (понять — означает проникнуть *в суть* вещей, как они есть “в себе”, “для себя”...)... Все эти смыслы и ядра различных культур одинаково значимы (насущены друг для друга и исключают друг друга) в жизни и сознании современного человека. И не очень существенно, понимает ли индивид аннигиляционный и творческий смысл этого столкновения, взаимообращения. То есть, такое понимание, конечно, очень существенно, но только (и именно) в культурном преображении. Но это преобразование — дело страшно трудное и почти невозможное в связи с тем первым моментом, о котором я уже говорил: в связи с “горизонтальным”, взаимоисключающим скрещиванием современных ценностных спектров — европейских, азиатских, африканских. Это “столпотворение” ценностей ожидает нас на каждой улице, дома, в поезде, на работе. От него никуда не денешься.

Так вот, наше современное сознание, поступок, мысль напряжены двумя встречными потоками: с одной стороны — сдиранием всех “опалубок”, защищающих индивида от ветров истории (от государственных, социальных, классовых, общинных “загородок” нашей жизни), необходимостью — каждый день заново, изначально становиться человеком, личностью, индивидом, самодетерминировать свое сознание и бытие... С другой стороны — формируется единственная внутренне значимая защита —

культурный диалог, разветвление всеисторического бытия в культуре. “Вторая сторона” особенно значима еще и потому, что обращение к началу и самозамыкание культур осуществляется не только в повседневном сознании индивида, но и на самых утонченных высотах (или глубинах) культуры: в искусстве (об искусстве дальше пойдет специальная речь); в науке (соотношение неопределенностей, принцип дополнительности, предельный переход — в физике, парадоксы множеств, или принцип Геделя — в математике, бахтинские идеи — в филологии). Столь же необходимо замыкание на начало мысли, обоснование исходных (!) понятий и смыслов в философии XX века. Правда, такое самозамыкание и обоснование начал — извечное дело философии (философской логики), но в XX веке это извечное дело приобретает новое, я бы сказал экзистенциальное значение, особенно в связи с необходимостью обосновать всеобщность познающего (кантовско-гегелевского) разума, обосновать — то есть выйти к его началам, к иной логике, выйти за его пределы...

Но не буду продолжать.

Сейчас для меня существен иной поворот мысли. Все те трагедии современного сознания и мышления и поступка, которые я здесь только наметил и которые мы обречены переживать ежедневно, все эти трагедии выводят нас к... всеобщему понятию культуры. Эта всеобщность может быть осмыслена именно потому, что становится бытийно актуальной в жизни человека XX века. Бытийно актуальной как раз и особенно в своей изначальности.

Вот несколько, по сути, уже подготовленных определений:

...Культура есть форма *одновременного* общения и со-бытия культур, их взаимонасущности *на грани*, в точках перехода...

...Культура есть форма *самодетерминации* человеческого бытия, сознания, психологии, характера, судьбы ...

...Культура есть форма бытия “*мира впервые*”, когда из пло(т)скости полотна, красок, звуков... совместной деятельностью автора и читателя вырастает, рождается, преобразуется целостный, бесконечный, извечный и — впервые возникающий мир. Мир Платона, или мир Кузанца, мир Канта, мир Софокла, мир Шекспира, мир Толстого, мир Гоголя... — миры ограниченные, на страницах или на холсте уместимые и, вместе с тем, — мысленно и воображением — могущие быть спроецированными в особую вечность и бесконечность...

...Культура есть... Но сегодня суть не в определениях. Сегодня насущно иное. Все эти понимания культуры есть — сегодняшний — *ключ* к пониманию культур прошлого как культур, как диалога культур (в одном времени-вечности); ключ к трагедии и катарсису нашего времени. И именно в своем последнем понимании (...как *современный* эпицентр бытия...) культура может быть понята и актуализирована в своих исторических особенных смыслах.

В этом плане остановлюсь только еще на одном вопросе.

Культура XX века в собственном своем определении (не во всеобщем, но в особенном) есть культура начинания культуры из хаоса современного бытия, причем — в ситуации торможения в этом начале, постоянного возвращения к началу с мучительным осознанием своей личной ответственности — *за культуру, за историю, за нравственность*, вот сейчас, в этот момент возникающие впервые (или — обреченные никогда не возникнуть). Пусть читатель вспомнит то описание двойных потоков быта и бытия, напрягающих повседневную и глубинно культурную жизнь современного человека, что я набросал в первых тезисах. Такое понимание и бытование культуры в точке ее начинания, в ответственности за ее сохранение, оказывается — вместе с тем — особенно значимым входом, включением в собственно культурное понимание иных эпох как эпох культуры. Ведь именно в реальном (то есть жизненно протекающем) становлении культуры все ее особенности и определения раскрываются с предельной силой и улавливаемостью... Но такое — каждый раз заново — возникновение культуры (да еще с долгим торможением в момент возникновения...) — это — всегда — балансирование между становлением и — разрушением, распадом каждого культурного, да и попросту

жизненного атома. Кстати, большинство полотен Пикассо (если ограничиться этим примером) пронизаны именно этой — для зрителя определяющей — антитезой. Тело, взгляд, движение увидены и поняты в момент их впервые-возникновения. Такой момент может быть — усилием нашего взгляда и мысли — доведен (в воображении, в уме) до целостного, законченного, завершенного произведения... Но может — в ином типе созерцания — быть понят как исходный момент полного расщепления и исчезновения всякой завершенной формы. В XX веке предельна роль зрителя или слушателя, его установки на творческое соучастие, или на энергию распада, или — на ностальгическое бегство к иной, классической, уже исходно заданной гармонии, или — наконец — на сомнамбулическое, сладострастное “стояние” в точке этого балансирования, когда со-участие подменяется со-кричанием, совместным внушением, экстазом и т.д. и т.п. — Роль “читателя” невероятно высока и ответственна в культуре XX века еще и потому, что произведения XX века (особенно 10—20-х годов) вовлекают в со-творчество слушательскую, читательскую, со-авторскую энергию иных культур, иных форм видения. Сравните, опять-таки, иллюстрации Пикассо к “Метаморфозам” Овидия или его вариации на тему классических картин. Или — вспомним роль “стилизации” (это уже не стилизация, но соучастие) античной трагедийности в драматургии XX века.

Но сейчас я уже все подготовил к следующему тезису, в котором это всеобщее-особенное значение культуры XX века будет намечено в русле подвигов и соблазнов *искусства*. Конечно, это будет лишь наметка, пунктир, приглашение к дальнейшим размышлениям.

4. Кризис культуры и — одновременно — выход культуры в эпицентр всего бытия и быта людей XX века, и — столь же одновременно — роль культуры XX века как ключа к *всеобщему* определению культуры и к пониманию иных культур именно как культур (как форм диалога культур), все эти феномены с особой силой выявились и обнажились в искусстве XX века (особенно первой его половины и — после перерыва — к концу века).

Сосредоточу внимание только на нескольких моментах.

(1) Сопряжение многих культур и культурных ценностных спектров обернулось в искусстве начала века подчеркнутым, почти онтологическим артистизмом, одновременным претворением *лица* в разных ролях, иногда — масках. Для Блока человек-артист стал соблазном отказа от гуманизма в целом, от верности своему собственному Я (см. статьи Блока 10-х годов). До предела трудным оказалось сочетание своего лица и пафоса перевоплощения. Насущность для моего абсолютного Я — столь же суверенного Ты — легко воспринималась как пустотность этого “я” или (и) как равнодушная смена многих “ты”... Первая редакция культуры как осознанного диалога культур (преувеличенный артистизм) лишь с трудом переходила в новую-адекватную-редакцию: в осознание насущности внутреннего общения разнокультурных личностей. Ведь речь о Блоке идет только для примера. Борис Пастернак писал в письме к Цветаевой: “Об артистизме ничего не скажу, тут если не мое Богословие, то целый том, не поднять”.

(2), Торможение в начале “произведения” или — обобщенное — в начале бытия (...человеком; нравственным человеком; мыслящим человеком...), повышенная роль читателя (слушателя, зрителя) в “доведении” произведения “до ума”, до цельности, до формы — все это и многое другое, характерное для современного искусства и для культуры в целом, быстро и почти неизбежно преувеличивалось, гиперболизировалось в опасном стоянии на грани хаоса, внекультурности; грозило срывом в пропасть варварства. Только самая вымуштрованная разумом и самая гениальная выученность в *ремесле* позволяла удержаться на кончике иголки, в точке начала, сомкнуть культурные концы, продолжения и истоки — в новом и действительно собственно культурном произведении. Не только в произведении художника, но в человеческой ответственности за свое бытие. Скульптура, трудно вырастающая из необработанного камня (доводимая до целостности в глазах зрителя); гармония, в слухе нашем возникающая из контрапункта и диссонансов уличного шума, из корчей “безъязыкой улицы”, — все это требовало не только и даже не столько высокой подготовленности зрителя и слушателя (это — обязательно), но — главное — требовало художника, способного именно так, — в разлете *на* гармонию, *на* целостную форму — остановить свое перо, резец, ритмическую линию как раз в тот единственный момент, когда читатель или зритель обязательно подхватит инерцию движения. Остановить ритм в самом начале, в уколе воображения, в проецировании своего художнического дела в ум и сознание

соавтора. — В установке на читательский (зрительский, слушательский) катарсис. Может быть, катарсис этот наступит тогда, когда читатель или зритель окажется дома, “у себя”, в сосредоточенном домысливании.

Но все же в такой “амехании” опасные срывы в хаос, в ничто возникают неизбежно столь часто и, казалось бы, неотвратимо, что урок культуры большей частью оказывался — и оказывается — толчком к бескультурию. Мандельштам когда-то писал о “дебрях культуры, в которые еще не ступала нога человека”. Это — почти определение культуры вообще и почти определение культуры XX века. Но дикие дебри и внечеловечность в XX веке легко берут верх над парадоксом “дебрей культуры”.

(3) И первый и второй моменты, выявленные выше, определяют еще один поворот культуры XX века, особенно наглядно и парадоксально выступающий в искусстве. Самим содержанием и почти сюжетом произведений искусства XX века становилась история их *возникновения*. Тот же Борис Пастернак любил повторять, что великие произведения искусства всегда имеют своим предметом рассказ художника о том, как он стал художником, как он создает свои произведения, о том, как его произведения создают и преображают своего автора... Но это всеобщее определение предмета искусства есть — одновременно и в том же отношении — особенное определение поэзии, романа, симфонии, картины, характерных для нашего времени. Будь это “Жан-Кристоф” Роллана, трагедия “Владимир Маяковский” Маяковского, серия “Художник и его модель” Пабло Пикассо, “Улисс” Джойса, да стоит ли приводить “примеры” — таковы все большие произведения XX века. (Чтобы выйти за пределы собственно искусства, напомним: “соотношение неопределенностей”, или “принцип дополнительности” в современной физике имеют своим основным физическим сюжетом — *историю возникновения...* квантовой физики.) Ясно, что этот поворот современного искусства также — одновременно — грозит предельным кризисом, но и несет в себе возможности “социума культуры”, возможности онтологического катарсиса. В самом деле. Самозабвенный эгоцентризм, отвлеченность от всех человеческих тревог и бед, вне искусства и его истории пребывающих, судьба сказочной сороконожки, размышляющей о том, “как она ходит”, и разучающейся ходить... Все эти срывы где-то совсем рядом с максимумом — “искусство говорит о муках своего собственного рождения”. Но — “по сути дела” (это — всегда — очень опасный оборот мысли...) — такая доминанта современного искусства, современной культуры в целом и заряжена совсем иным смыслом. Ведь сама история произведения (“как оно сделано”, “как оно возникает”)... и есть история общения автора и соавтора (читателя, слушателя), история их взаимонасущности, их взаимостановления как личностей. Это вовсе не история автора-эгоцентриста, одинокого и самодостаточного. Это живая история (и переживание) изначального события Я—ТЫ... Скажу резче — в XX веке именно сдвиг искусства и культуры в целом к истории своего возникновения есть особенно существенный социальный и гуманитарный импульс. Вырываясь из традиционных исторических социальных луз и “опалубок” (см. первые тезисы), человек может сохранить свою человечность и ответственность, прежде всего заново-становлением, из-себя-становлением своих человеческих связей и общений, в формах искусства приобретающих особую значимость. Но срывы в эгоцентризм и самодовольство “искусства для искусства” все же все время возникают где-то совсем рядом, совсем соблазнительно...

В середине и особенно к концу нашего века особенно опасными и близкими становятся “дебри культуры” (или — пропасти культуры?), но вместе с тем возникают более прочные и спокойные основания всеобщности культурного “социума”. Сначала — о “страхе пустоты”. Опасности “культуроцентризма” (“артистизм” и пр.) в середине века легко — на внешний взгляд — сближаются с ужасами тоталитаризма и военного безумия. Одно выдает себя за другое. В ужасах войны и тоталитаризма соблазнительно обвинить те соблазны искусства (и культуры в целом), о которых я только что говорил. Близость по времени выдается за близость по сути.

Начинается бегство от “чуда культуры”.

...Нарастает соблазн пассивизма, возвращения к старым добрым ценностям — Средневековья, Востока, мифа. Культуроцентризм отбрасывается ради соблазнительного реставраторства.

...В “постмодернизме” диалог культур (требующий громадного культурного напряжения и образованности) сменяется дешевым — все же дешевым — передразниванием и перекрещиванием

различных речевых штампов и фразеологизмов сталинского и брежневского и гитлеровского времен. Щекочет нервы, но означает — все же — уход от культуры в фотографическую (только вместо позитива — негатив) пародийность и “обратный” натурализм...

...Переход к новому диалогическому парадоксальному *разуму* столь труден и необычен, что в головах и в эмоциях побеждает новый — извечно старый — иррационализм. Разум понимается (понимается?) как основное проклятие человеческого бытия...

Все это так и все это на виду. Но о каких спокойных основаниях онтологии культуры я все же говорю? Где возможности иного — культуроформирующего поворота. Сейчас сформулирую лишь заглавные определения⁴³.

К концу XX века (в канун века XXI-го) формируется особый тип цивилизации, имеющий условное наименование пост-индустриальной эры. Назову основные ее черты, существенные для нашей темы;

Во-первых, основной ячейкой человеческой деятельности (и общения) оказывается (в условиях автоматизации производства) не мега-коллектив совместного труда, не “совокупный работник”, создающий совокупный продукт — паровоз, станок, ткань..., но — малый коллектив сотрудников, действующий вне машинного или автоматического завода (там работают машины), создающий, изобретающий новые формы деятельности, технологии и т.д. Здесь нет полуфабрикатного производства, здесь изобретается некий опытный (одиночный) экземпляр, затем запускаемый в массовое изготовление.

Во-вторых, основным продуктом и “орудием” производства оказывается информация, миниатюрные полупроводниковые программы, замыкающие деятельность работника “на” него самого, не столько изменяющие вещи, сколько самоустраиваясь к индивиду, к его уму и его знаниям. Иначе говоря, труд становится *индивидуально-всеобщим*. Этот труд может осуществляться дома, лично, отдельно от других людей. Он носит необходимый характер общения между индивидами разных стран, веков, культур, причем каждый “продукт” имеет смысл и ценность только в той мере, в какой он уникален, единствен и нечто добавляет к *всеобщим* знаниям и формам деятельности. Первый момент характеризует этот труд как *индивидуальный*; второй момент подчеркивает *его всеобщность*.

В-третьих, деятельность, направленная ранее на производство “продукта” или “орудия” (*потребляемый продукт и используемое орудие...*), теперь направляется на создание произведений, с теми особенностями, что ранее были присущи только маргинальной сфере произведений культуры (уникальность, единственность, композиционное построение, ориентация на соавторское соучастие).

Конечно, названные три особенности — лишь три стороны одного процесса, и, конечно, то, что я сейчас назвал в настоящем “совершенном” времени, в действительности только еще в начале своего становления. Количественно это — лишь малая доля современного производства — в его наличном виде, но — в потенции это есть ясный и всеобъемлющий вектор развития, его направляющая сила.

Если учесть этот пост-индустриальный процесс, то можно утверждать, что современная социальная и индивидуальная жизнь — в самой своей приземленной и массовой сфере — приобретает формы, близкие (или — тождественные) культуре — в тех ее определениях, что были нами намечены выше, в тех определениях, что объясняют всеобщие и даже онтологические предположения современной культуры.

Но вернусь к ключевой проблеме доклада: культура XX века и диалог культур.

5. Культура XX века, сосредоточенная в канун века XXI, в своих предельных бытийных (даже — бытовых) и онто-логических предположениях, актуализирует бытие прошлых цивилизаций именно как *культур* (= как *диалога культур*). Если сказать парадоксально — культуры всех веков есть культуры в той мере, в какой они вступают между собой в диалог и во взаимовопрошание и во взаимостановление — в контексте Века XX-го.

Но эта актуализация культур прошлого есть актуализация их вопросительности, их (почти невозможного) начинания. XX век актуализирует античность или средние века (в качестве культуры) тем, что ставит их под вопрос, ставит их на грань небытия, разыгрывает как некие возможности.

Все поставлено на кон. Но это и означает — все (прошедшее и будущее) существует (?) как культура.

Бахтин писал: “(В культуре...) каждое частное явление погружено в стихию первоначал бытия. В отличие от мифа здесь есть осознание своего несовпадения со своим собственным смыслом” (М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. С. 361).

XX век усиливает это осознание несовпадения начал бытия с собственным смыслом до степени всеобщей и абсолютной.

Античное *акме* — та середина жизни, в которую втягиваются самое далекое прошлое (завязка рока...) и самое отдаленное будущее (избывание рока...), это — мгновение, когда индивид оказывается ответственным — именно как индивид — за свои поступки, за судьбу человечества. (Эдип. Антигона. Федра. Прометей...) XX век сообщает идее акме окончательную серьезность и всеобщность, экзистенциальный смысл. XX век дописывает “Поэтику” Аристотеля, поэтику *трагедии*.

Средневековое пограничье времени и вечности, культура *приращения* к всеобщему субъекту, ничтожности каждого бытия “в себе...” И — всемогущества и бессмертия личности в акте исповеди... В последнее мгновение жизни... Все эти “исповедные” средоточия оказываются жизненно существенными в быту (даже — в быту) каждого человека нашего времени. Но только эта трагедия приращения реализуется в XX веке не как идеология или теология, но как культура.

Гамлетовское “быть или не быть...”, вопросительность самого исходного бытия человека, искус самоубийства, *авторство* своей судьбы и своего поступка, сопряженное с ее — угрожающей — анонимностью, с осознанием своей жизни как точки на неотвратимой и бесконечной траектории развития... Я не буду сейчас называть другие средоточия культурной вопросительности Нового времени... Предельные романские перипетии Дон Кихота или Фауста, Обломова или Ивана Карамазова... — исходные формы произведений XVIII—XIX веков, в которых индивид живет в горизонте личности, то есть — на грани культур, в их начинании и избытии, — все они не тождественны Гамлетовой трагедии и только в целостном своем спектре образуют поэтику поступка человека Нового времени...

Не буду сейчас говорить о Востоке. О культурах возможных или — *не состоявшихся*...

Сейчас для меня было существенно подчеркнуть главное. Особую роль XX века, минимум в трех отношениях.

(1) Культура XX века, сталкивая и взаимоформируя все эти культурные средоточия, соотнося вопрос Эдипа — с вопросом Гамлета — с вопросом Августина, актуализирует их всеобщекультурный смысл. Повторю еще раз:

актуализирует этот смысл в возгласе SOS, обращенном в Век XXI.

(2) XX век сдвигает все прошлые культурные перипетии в эпицентр человеческого бытия (это равнозначно — ставит их под последний и решающий вопрос).

(3) XX век возвращает культурам прошлого (уже — *не* прошлого, но распространенного настоящего) способность вновь задавать свои вопросы, вновь уточнять свои ответы, быть актуальными смыслами современной жизни. Или — что вероятнее — XX век может стать временем их — культур прошлого — окончательного небытия. Но, если сформулировать так, — это *и есть* тот самый SOS XX века, обращенный в следующее тысячелетие. (См. весь текст моего доклада...)

В заключение — нечто, отграничивающее мой подход от возможных искажений.

...Диалог культур (но *не* некая “архетипичность”, самотождественность) изначален для понятия и для понимания культуры. — Только *не* совпадая с собственным смыслом, вступая с ним в диалог, индивид выходит в горизонт личности, цивилизация — в горизонт культуры. В этом действительный смысл “амбивалентности” каждой культуры, ее исходного, неделимого, на себя обращенного начала.

Только в “дебрях” другой, абсолютно другой культуры, то есть после своей формационной, или цивилизационной, или “физической” смерти, иными словами, — в *произведении*, в диалогическом *общении* — автор — читатель — каждая историческая эпоха есть живая культура, а не погасшая звезда с продолжающим еще доходить светом...

Истолкование культуры в терминах “архетипа”, или — “эманации”, в исходном совпадении смысла с самим собой — есть бегство от культуры, сведение ее к мифу, или — к цивилизации, или — к дурной бесконечности значений и причин.

Впрочем, в этих дополнительных соображениях возникает новый круг исследовательской спирали.

Сейчас мне хотелось бы только сформулировать исходные логические позиции современного понимания культуры.

III

[43](#) См.: Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. Ч. 1.

ПРАВСТВЕННОСТЬ. КУЛЬТУРА. СОВРЕМЕННОСТЬ

(Философские размышления о жизненных проблемах)

Ответственная философская рефлексия насущна по самой идее современных нравственных (и вообще — жизненных) трагедий, хотя сегодняшнему обыденному сознанию такая рефлексия представляется несвоевременным и даже кощунственным занятием (“грех философствовать, когда рушится мир и размываются коренные устои морали”). Философский разум встречает сейчас мощный отпор всемогущего рассудка и спорящего с рассудком за власть над сознанием и мирно разделяющего эту власть иррационального экстаза. Между тем именно сегодня, как никогда, философская логика, работа

мысли в ключе Сократа, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля, Маркса, Хайдеггера — вот условие, без которого невозможно творческое, освобождающее, исторически значимое претворение — в культуру — современных нравственных перипетий.

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ И «СТВОЛ» НРАВСТВЕННОСТИ

Попытаюсь очертить исторический (историко-культурный) смысл современной нравственности, дать мое понимание того, что *есть* (это и “логическое определение” и “настоящее время”) нравственная идея.

Возможно предложить такой образ: нравственность — вот эта, сегодня мучающая меня совесть — подобна тугой пружине (или стволу допотопного дерева). Кольца этой пружины (и чем больше колец, чем они туже стянуты, тем напряженнее действует пружина в нашем сиюминутном поступке) — это непреходящие исторические формы нравственной идеи. Или, если взять образ древесного ствола, “ствол” нравственности тем мощнее, чем больше в его срезе “годовых колец”, чем *памятливее наша совесть*. Но пружина сжата до предела (думаю, что в каждом человеке необходимо *есть*, в той или другой форме, в той или другой степени, связка таких колец), и мы сами не воспринимаем, не осознаем внутреннюю спираль своих поступков. Так вот, я полагаю, как раз сегодня, в диких судорогах современного бытия, очень важно мысленно растянуть кольца пружины, замедленно взглянуть в “годовые кольца” древесного среза, в исторический смысл *этого* нравственного мгновения.

Существенно духовно опереться на исторически развернутую и замедленную нравственную память. Мы спешим к рецептам и заветам. Но действительно насущно для нас (хотя неохота, да и некогда) остановиться, отстраниться и внимательно всмотреться в свое (не сиюминутное, но...) историческое Я.

То, что последует ниже, — отнюдь не специальное исследование особенностей античной, средневековой или нововременной нравственности. Скорее, это внимательное философское (на то я — философ, “этим и интересен”) самосознание современного, в 80—90-е годы XX века живущего индивида, рефлексивно, заторможенно фиксирующего в своем внутреннем духовном мире, в своей душе исторические “годовые кольца” нравственных средоточий, впервые сформированных и исторически развернутых (в формах культуры) в эпоху античности, или в эпоху средних веков, или в Новое время. Кольца эти, средоточия эти сегодня срослись между собой, выросли друг в друга. И только в таком сопряжении, взаимодополнительности (взаимопредположении и взаимоисключении) образуют реальную нравственность современного индивида. Обычно, повторяю, эти средоточия не различаются нашим сознанием, не рефлектируются, не осмысливаются. Разум — в конвульсиях быта — выпадает из нравственной идеи. Или же эти “кольца” осознаются только в моральных усыханиях, не перипетийно. Здесь, в этом тексте (да и в моем личном сознании, — и это действительно очень тяжело), такие средоточия выявлены, заторможены, исторически растянуты, разведены, как бы охлаждены. Но и представлены культурно, в формах культуры.

О *современном* смысле античной — средневековой — нововременной нравственности, о смысле каждой из них в напряжениях современного, вот этого — в данное мгновение необходимого — поступка я прежде всего и поведу сейчас речь. Все историческое здесь современно претворено, стянуто в пружину конца XX века. Это — античность или средневековье моего сознания. Многие и многие исторические реалии и абсолюты, их идеологические заострения остались в своем времени, в своей культуре. Но все же историческая развертка, историческая памятьливость мне представляются абсолютно необходимыми по самой сути современных нравственных перипетий (об этом — детальнее — речь пойдет дальше). Но, чтобы было понятно все дальнейшее, сразу же уточню: речь пойдет именно о *нравственности*, а не о *морали*. Это соотнесение понятий существенно не только и не столько ради академического уточнения терминов (Бог с ним, с этим терминологическим занудством). Такое противопоставление поможет, на мой взгляд, более глубоко и осознанно понять смысл нашей современной нравственной ситуации.

Дело, конечно, не в дефиниции, но в реальном различении *двух сфер* человеческой этики, в реальном их сопряжении. А что как называть, это уже дело десятое.

В предлагаемом сопряжении я понимаю мораль как засохшую в нормы и предписания (как надо себя вести, чтобы жить достойно) форму нравственности. Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, сливаются в нечто абсолютно — сквозь века — себе тождественное, утрачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью. Сказанное — не инвектива, но определение насущных скреп общечеловеческого этического поведения.

В автоматизме повседневной жизни такие закрепленные извне (кодекс морали) и изнутри (императивы добра) моральные предписания, неукротимо шепчущие мне, в чем состоит единственно правильное поведение, абсолютно необходимы. Но в трагедийные моменты нашей жизни эти нормы отказывают, обнаруживают свою вненравственную закраину.

Подчеркну, что различие морали и нравственности, на котором я настаиваю, не совпадает с различием их, свойственным, к примеру, немецкой классической философии. В моем подходе это различие имеет совсем иной смысл и, как я полагаю, существенный в реальных нравственных перипетиях XX века. Вкратце можно определить этот смысл как смысл *культуры*.

Сразу сформулирую свою основную идею с полной определенностью:

на мой взгляд, нравственность воплощается не в моральные нормы, но в *безвыходные перипетии свободного личного поступка*. Эти перипетии формируют коренные образы личности, образы культуры различных исторических эпох — Прометей и Эдип; Христос; Гамлет, Дон-Кихот, Фауст... (пока остановлюсь, не доходя до нашей эпохи). Эти образы личности вступают между собой в напряженное, всеисторическое нравственно-поэтическое общение — общение в нашей душе.

Именно поэтика и особая трагедийность таких личностных образов культуры и есть реальная жизнь нравственных перипетий. Вне личности (скажем, в норме, в предписании) нравственность существовать не может. Бессмысленно утверждать или предписывать: веди себя, как Эдип (?!), живи, как Христос, поступай, как Гамлет или Дон-Кихот (?!). Каждая из таких нравственных перипетий, образов личной трагедии действительно безвыходна и вненормативна, она есть ситуация созидания нравственности и личной ответственности за *эту*, единственный и уникальный поступок. Вот, как я их понимаю, несколько смыслов таких, общающихся в нашей душе (в современном сознании), нравственных перипетий, разрешаемых в единственный, неповторимый *поступок*, отнюдь не ориентированный на моральную ценность *вне себя*, вне данной личности (личности, воплощенной в образе культуры).

Античная нравственность. Пойду по линии наибольшего сопротивления, представив эту нравственность (это “годовое кольцо современной нравственности”) не в образе Прометея, но в предельно странных напряжениях судьбы Эдипа. Нравственность Эдипа очень точно выражает самую суть безвыходной перипетии (и катарсис) античной личности. Точнее, индивида, трагически напряженного — как лук Гераклита — регулятивной *идеей* личности.

Древний эллин внутренне, насущно покорен року, космической судьбе, справедливости. Он обреченно (в этом его мужество) избывает предначертания судьбы — предначертания, в которых на века, в смене десятков поколений предопределены и рождения, и жизни, и смерти родов, племен, полисов. Эллин не может и не должен *знать* (это было бы преступлением) свою судьбу и тайный смысл своих поступков. Он должен честно сыграть свою роль в космической трагедии. Но — одновременно и в том же отношении — древний эллин целиком, индивидуально *отвечает* за космический рок, за его завязку и развязку. Это индивид, могущий и долженствующий — и по праву — судить самого себя; индивид, способный сосредоточить единожды — в *акме* героического поступка (ослепление Эдипа, отречение от царства или огонь Прометея) — все прошлое и все будущее многих поколений. Это индивид, полностью осознающий (в глубине души), провидящий (в глубине разума) космический роковой смысл своего невольного преступного (преступающего) деяния уже в самый момент его осуществления. В

момент акме поступок Эдипа-царя (суд знающего правду) и поступок Эдипа-путника (невольное отцеубийство) совпадают. Это — *один* поступок. Так в трагедии Софокла “Эдип-царь”.

В трагедии “Эдип в Колоне” акме поступка разомкнуто, оно растянуто в линейную траекторию “не мной задуманного рока”. Эдип теперь чувствует себя неответственным за свои поступки, не знающим, *что* совершает. Нравственность начинает вытесняться моралью. Но в трагедии “Эдип-царь” и полное приятие рока, своего места и роли в исполнении космически завязанной судьбы, и акме целостной индивидуальной ответственности за этот поступок. И тот и другой полюса нравственной перипетии не могут быть отторгнуты и вычеркнуты из античной нравственной архитектоники: я должен отвечать за — не мной начатый, не мной завязанный — рок; я должен отвечать за поступок, мной — в полной мере сознания — совершенный; за поступок, в котором я (индивид) завязываю и способен развязать, избыть роковые связки человеческих судеб. Но коль скоро это так, то мой поступок безвыходно трагедичен, и — как бы я ни поступил — нарушение второго полюса данной коллизии снова и снова делает меня виновным, вторгает меня в напряжение нравственных перипетий. Античный индивид нравствен только в такой трагедийной перипетийности своего *поступка*. Причем эта трагедийная перипетийность осознается и действительно существует именно в напряжениях и катарсисе античной трагедии, в общении с Хором и Зрителем (Слушателем), то есть в контексте античной *поэтики*. Но сие означает, что такая — индивидуально осознаваемая и совершаемая — ответственность за сакральные, извечные завязки и избытая человеческих судеб и есть идея личности — не как наличного бытия (по схеме “X — личность, а вот Y — еще не совсем...”), но как поэтически осмысляемого предела, воображаемого на невозможной и необходимой грани (горизонте) индивидуального поступка. В этом и состоит смысл моего утверждения, что личность — никогда не данность, но всегда — регулятивная идея. Идея нравственная и поэтическая одновременно. Было бы очень продуктивно продумать сам спектр античной нравственности в трагедиях Антигоны, Прометея, Электры... Каждый из этих (и всех иных трагедийных образов античности) не может быть заключен в прокрустово ложе *обобщения*; только в своем сопряжении, в своем — опять-таки трагедийном — общении они, эти образы культуры, дают реальный континуум (полифонию античной нравственности... Но такой анализ выходит за пределы настоящего текста.

Здесь же очень кратко скажу о другом. Внутренним средоточием *нравственных* перипетий (и античности и всех иных форм культуры) всегда, но каждый раз неповторимо является катарсис *совести*, со-вести бытия — в моем сознании насущного — Ты, другого человека. Смысл совести — внутреннее сопряжение моего “малого”, земного Я и моего всеобщего Я — судьи и свидетеля, формируемого в трагедиях жизни смертного Я, но обретающего в произведениях культуры собственное самостоятельное извечное бытие. Хотелось, чтобы читатель осмысливал этот коренной феномен совести во всех последующих “годовых кольцах” нравственности.

Средневековая нравственность (средневековый смысл современной нравственности). Нет возможности осмысливать сейчас всю целостность средневековой культуры. Сосредоточусь на одном из важнейших смыслов христианской нравственности, далеко выходящем за границы заповедной морали.

В своем нравственном воплощении христианство средних веков (теологии в чистом виде я здесь не касаюсь) образовало особое динамическое духовное ядро (форму) всех самых жестких, безусловно определенных моральных заповедей. Но сама эта исходная форма не могла быть выявлена ни в каком этическом предписании.

Ядро нравственности, напрягающее каждый поступок средневекового индивида (христианина), может быть кратко, а поэтому очень схематично определено следующим образом. В душе индивида всегда существует точечное и крайне неустойчивое (каждый миг нарушаемое и вновь восстанавливаемое) равновесие между мгновением земной жизни — краткой, суетной, смертной, временной — и неподвижными веками потустороннего бытия — вечностью небесного возмездия. Краткая земная жизнь, как бы преходящая и тленна она ни была, *определяет* все события (или отсутствие событий) жизни вечной. В этом смысле земное время равнозначно вечности. Даже — как исток и основание всех форм вечности — странно и трагично сверхзначимо.

Здесь надо остановиться.

В нравственности средневековья вся тайна и вся перипетия заключены в антитетичности того “определяет...”, что упомянуто мною столь легко и нерелективно (“земная жизнь... определяет вечность”). В средневековом сознании каждое мгновение нравственно осознается и осмысливается (если вообще осознается и осмысливается) как мгновение предсмертное, замыкающее жизнь, мгновение исповеди, мгновение *на грани* времени и вечности. Это означает, что каждый миг, вынесенный на порог вечности, нравственно завершает земное время человека, все его жизненные поступки. В этом смысле вечность — в каждый миг — предрешена (и предредает жизнь). Она — уже *есть*, стоит за порогом, ее нельзя ни изменить, ни умолишь. Но в то же время этот миг лишь *предвосхищает* момент окончательного расчета, он расположен где-то в середине жизненного пути (вспомним Данте), и поэтому жизнь в средоточии этого (последнего! срединного!) мгновения может быть перерешена, повернута, направлена — свободной волей — в другую жизненную колею. И в этом смысле от мгновения смертной жизни зависит наполненность вечности; вечность — *не* предрешена, но предредается. Такое невозможное, антитетическое определение каждого человеческого мгновения и каждого поступка насущно по самому смыслу средневековой нравственности. Каждый поступок средневекового индивида, каждое его желание, страсть оказываются — в душе, в глубине нравственного сознания, в предвосхищении исповедального акта — абсолютно, неотвратимо детерминированными; не только прошлым, но и будущим — уже существующим (в вечности) — возмездием или блаженством. И одновременно этот поступок абсолютно свободный (свобода воли — необходимый узел нравственности), поскольку, поступая так, индивид свою жизнь завершает лишь мысленно, провидчески; она еще вся впереди, и он, поступая сейчас, на века детерминирует будущую вечность: будущее (сейчас переживаемое) вечное возмездие; будущее (включенное в это мгновение настоящего) вечное блаженство.

Вот то исходное нравственное напряжение, что является истоком и безысходным ядрышком всех расходящихся и все более деревенеющих моральных заповедей. Личный образ этой перипетии — Христос. Или, если сказать в определениях индивидуального сознания, — страстотерпец.

(Прекрасно понимаю, что в реальной жизни средневекового индивида это ядрышко нравственности расплывалось, смешивалось с ядрами языческими, искажалось, иногда совсем уходило в нети. То, что было выше сформулировано, — предельная идеализация, реализуемая лишь в поэтике средневековья. Так же, как предельная нравственная перипетия античности актуализировалась в трагедии античного логоса. Однако смысл и античной, и средневековой нравственности может быть сформирован только в таких предельных идеализациях.)

Но каждая моральная норма средневекового человека, даже вне связи с коренной нравственной перипетией (время — вечность), в коллизиях реальной, повседневной жизни тяготеет замкнуться на себя, обнаруживает свою внутреннюю антитетичность, внутренний суд совести. Неотвратимо переключается в сферу собственно нравственных, безысходных личных мистерий. Вглядимся в это движение: из морали — в нравственность.

Вот заповедь “Не убий!”. В норме, в однозначном предписании все ясно и твердо. Но в средоточии трагедии (мистерии) христианского поступка заповедь эта глубоко и неизбежно перипетийна, — конечно, уже на особый, христианский, средневековый смысл самого понятия “перипетия”.

Глубинная нравственная личная ответственность заключена не в жесткой противопоставленности двух императивов — “убий!” (зло) — “не убий!” (добро), но в неразделимой точке единственного веления совести — “не убий!”. Это “не убий” обращено — одновременно и нерасчленимо — ко мне самому, в мое кипение страстей, выступая как запрет *убить* другого человека (а тем самым — самого себя, в моей человеческой сути), и к другому человеку, выступая как активное противодействие *его* убийственным страстям. И в пределе, в мысленном предвосхищении (*вне* работы разума нравственность не существует) заповедь “не убий!” сама-в-себе, внутренне, перипетийна: она преображается в свободу этого поступка как акта, созидającego нравственность. Нравственный поступок совершается в сознании полной личной ответственности, в невозможности ссылаться на внешний запрет и однозначное предписание. Эту ответственность я не могу переложить на чьи-либо плечи: ни Бога, ни царя, ни героя (даже если Бог, царь или герой вещает в моем сердце или моей голове). Я должен *не* убивать, чтобы спасти собственную чистоту и благодать. И я должен воспрепятствовать убийству (ребенка, старика,

женщины), вплоть до предельного поступка — убить, чтобы кто-то не убил. Я должен осуществить запрет “не убий!” ценой... нарушения этого запрета.

Я всегда — в пределе, по сути самой заповеди, в полной нравственной ответственности — осуществляю заповедь “не убий!”, только нарушая эту заповедь. Моя *совесть* должна мучить меня, как бы я ни поступил, мучить в душе, в бескомпромиссном *предвосхищении* (ведь в реальной жизни такие предельные ситуации обычно исключены) бескомпромиссного события, на грани последних вопросов бытия.

Но *поступить* — не убить, *не* дать убивать — я обязан и свободен всегда, до тех пор, пока я нравствен, поступком своим вновь и вновь возрождая исходную безвыходную нравственную перипетию. И нравствен индивид лишь постольку, поскольку он осмысливает и внутренне переживает — как бы мгновенно это осмысление ни осуществлялось — всю безысходность этой перипетии и поскольку он свободно (иного не дано!) совершает поступок, вновь создающий и вновь погружающий в глубь сознания, в разум, в сферу совести все эти непереносимые трудности жить и поступать по-человечески. Если же, не убивая (и позволяя совершиться убийству) или убивая убийцу (все-таки — *убивая!*), я не ощущаю мук совести, не переживаю трагедии свободного поступка, не осознаю всей меры личной ответственности, тогда я действительно безнравствен, хотя и могу быть очень морален, — ведь я исполнил заповедь “не убий!”

Конечно, повторяю, такой предел вовсе не заключен в каждом поступке; в повседневных жизненных ситуациях я вполне могу (и должен) принимать заповедь “не убий!” как однозначную моральную норму. Но нравствен я тогда и в той мере, в какой я — в душе своей — осознаю, предчувствую, прозреваю исходную (разрешимую только свободным поступком) перипетию, трагедийность вот этой, казалось бы, однозначной моральной нормы.

Сейчас я только наметил очерк одной из мистерий христианской нравственности. Основанием всех таких перипетий является в христианстве — коренная перипетия любви к человеку. Насущно любить человека и жить в императиве “не убий!”. Да. Но во имя чего?

Чтобы быть угодным Богу, во имя Божьего благоволения? Непосредственно в осознании и переживании бесконечной ценности человеческого — земного! — бытия? Любить в человеке — Бога, нечто высшее, чем *этот* человек?! Каждое из этих решений необходимо и насущно в заповеди “не убий!”, каждое из этих решений исключает другое и предполагает его, каждое решение, каждый выбор, каждый из этих императивов предельно напрягает и углубляет нравственный смысл христианских заповедей.

Все, что я сейчас сказал о христианской Нравственности, имеет этический смысл только в контексте средневековой *поэтики*, в поэтическом (эстетическом) осмыслении *образа личности* (мистерий личности), напрягающих сознание средневекового индивида. В контексте собственно религиозных, конфессиональных идей и ритуалов, в контексте реальной христианской теологии мои размышления сразу теряют всякий смысл.

Нравственность Нового времени (нововременной смысл современной нравственности). В новое время исходная, корневая нравственная перипетия (трагедия индивида в горизонте личности) сосредоточена в образах Гамлета, Дон-Кихота, Санчо Пансы, Фауста...⁴⁴. Это разные перипетии, даже противоположные, но именно в их гетерогенности (почти энциклопедичности) и в их невыносимом сопряжении обнаруживается, и переживается, и осознается *одна* нравственность Нового времени.

Вот идея нравственной перипетии Гамлета. В интересующем нас плане (это отнюдь не покушение на цельность и бесконечность превращений шекспирового Гамлета) гамлетово “Быть или не быть...” так же неразрешимо и заложено в ядрышко нравственного выбора, как “не убий” средневековой культуры. (Напомню, что средневековая перипетия не может исчезнуть или быть по-гегелевски “снятой”, она включена — как иной голос, голос alter ego, — в трагедию Принца Датского... Скажу так: трагедия Гамлета предельна и действительно нравственна только в прислушивании к молчанию христианского “не убий!”... “Дальше — тишина...”.)

В Новое время каждый поступок (в его нравственной рефлексии) может быть полностью свободен и полностью ответствен только в трагедийности Гамлетовой *вопросительности* бытия⁴⁵. Сие, как минимум, означает:

1) Я могу действительно отвечать за свои поступки, за свое бытие, *если* могу пройти искус самоубийства, когда моя жизнь, зависящая от моих родителей, от благоприятных условий моего появления на свет, от Божьей воли (в христианской заповеди), оказывается феноменом моей *воли быть*, моего мучительного и никогда не окончательного (в каждое мгновение я способен перерешить этот вопрос заново) *выбора*. Тогда я действительно независим и действительно ответствен за каждый мой поступок. В этом выборе я прерываю неуклонную цепь неотвратимых событий, вынуждающих мое рождение, я возвращаюсь к *началу*, к до-начальному мгновению и *сам* решаю жить, оказываясь причиной (*causa sui*) собственного рождения.

И эта перипетия так же неразрешима и так же вновь и вновь возрождается в каждое мгновение, в каждом моем поступке, как и перипетия христианской нравственности. В каждом поступке — не в смысле буквальной “каждости”. Нет, большинство совершаемых мной ежедневно поступков имеет внешнее основание: ход событий, условия среды. Мой поступок свободен (и я это всегда втайне знаю) в глубине сознания, в мысленном отнесении моих поступков к предельной грани “тайной свободы” (используем выражение А.С. Пушкина). В смысле нравственной определенности того Я, который поступает, который нетождествен “вынужденному” поступку и поэтому всегда ответствен за него. Я всегда могу поступить иначе. Отсюда и:

2) Странная повышенная рефлексивность, заложенная в основание нравственных перипетий индивида Нового времени, поскольку этот индивид осознает себя — повторяю еще раз — в горизонте *личности*... И дело здесь отнюдь не в пресловутой нерешительности Гамлета. Дело в том, что вопрос “Быть или не быть” относится не только к исходному событию (началу) *моего* бытия, но и к свободе каждого поступка, каждого действия. Только *разум* в его полной беспощадности должен судить — в нравственном смысле — суть каждого поступка, меру его свободы. Ведь легко может случиться, что мой поступок — лишь неотвратимое зернышко в цепи *не* моих расчетов и свершений. Схематизм гамлетовского поступка неразрешим; чтобы оправданно убить Клавдия, я должен знать, что тот действительно виновен, что я не флейта в руках опытного и хитроумного флейтиста (Клавдия или его судьбы).

Впрочем, суть дела не изменит и случай посложнее: флейтист может стать и обманым призраком моего отца, мгновенным произволом моего темперамента, кодексом феодальной мести, столь родным сердцу Фортинбраса, да и моему сердцу тоже, но только я еще и *разумен*, и только благодаря разуму спасаю себя от жестокосердия. “Ловушка” гамлетовых театральных розыгрышей (театр Нового времени — вообще эстетический аналог естественно-научного эксперимента) и есть такой невозможный отсыл к *началу*, есть попытка заново — перед судом разума — переиграть уже совершенное событие. Я (это Я в Новое время особенно трагедийно) должно прерывать связь времен, возвращаться к началу, отвечать за весь *ход* истории — до и после совершаемого поступка. А если учесть предельную, экспериментально заостренную одинокость, самобытность (искус самоубийства) Я Нового времени и столь же предельную личную ответственность перед всеми будущими поколениями за свой свободный поступок (а ведь это — открытые, нерешенные, освобожденные от христианской предрешенности века), то станет ясной в какой-то, пусть малой, мере вся неразрешимость нравственной перипетии гамлетова закала... Но тогда у этой перипетии есть еще одно измерение:

3) Включаясь в череду поступков, индивид Нового времени включается в открытую, разомкнутую бесконечность — в переплетение бесчисленных случайных волей и мотивов. Равнодействующая здесь никогда не может быть предусмотрена и предсказана. Это — итог анонимного сплетения судеб и событий. В нововременной истории нет ни замысла, ни предрешенности, ни замкнутости. Хочу я или не хочу, мой поступок неизбежно станет поступком *чужим*, “всехним”, ничьим. А поскольку история не только бесконечна, но и безначальна, мой поступок всегда уже *есть* чужой, всехний, ничей. Но я жажду абсолютно своего, абсолютно самобытного поступка.

Я должен полностью и целиком отвечать за свой поступок. И это невозможно. Остается, не пускаясь в воду, удерживаться от поступка, сохраняя мысленную свободу бесчисленного проигрывания всех вариантов, всех спектров возможного действия и его возможных (и невозможных) сплетений и итогов. В свободное (от непосредственной деятельности) время⁴⁶. Но это — для разума человека Нового времени, для его действенного и силового импульса *вмешательства* в дела мира сего — будет еще более страшной и жалкой безответственностью. Значит, надо поступить, преступить... В наивозможном предвосхищении всех, даже невозможно далеких, событий, в замыкании всемирной истории в мою смертную и конечную биографию. И как бы я ни поступил — вмешиваясь в жизненную сумятицу или выключаясь из смуты жизни, отсиживаясь в одиночке раздумий, — в любом случае я нарушу одно из закланий нововременной совести, осуществляя другое заклание. Возьму ли я на себя ответственность за не мою, не мной предполагаемую судьбу (“будь что будет...” — почти последние разумные слова Гамлета), или — в бесконечном спектре возможных последствий — навечно заторможу действие в додеятельности, предначальной рефлексии... И единственной действительно нравственной закраиной этой безвыходной перипетии будет (может быть) лишь изнутри сопровождающее каждый решающий выбор исходное гамлетово “Быть или не быть...”, позволяющее мне полностью отвечать за событие собственного бытия.

Но здесь мы возвращаемся к первому и второму определениям нравственных перипетий нововременного индивида, мыслящего и поступающего в горизонте личности.

Скажу еще раз: гамлетовский смысл этой нравственной перипетии, здесь вкратце намеченный, — это лишь одна грань, одна проекция ее всеобщего и личного смысла. Трагедия Дон-Кихота — Санчо Пансы, трагедия Фауста и все другие средоточия этой трагедии не менее существенны, и только в сопряжении с ними, только в сопряжении, далее, с христианским смыслом нравственности, с античным Эдиповым смыслом имеет нравственный смысл Гамлет-трагедия личности Нового времени.

Конечно, я не предполагал сейчас развивать и сколько-нибудь детально осмысливать весь клубок нравственных коллизий западного (пока я говорил только о Западе) человека. Мне важно было лишь наметить *исходный смысл* моего определения нравственности, причем наметить только в той мере, в какой этот очерк, на мой взгляд, существен для понимания нравственных тупиков и безвыходностей, напрягающих сознание человека в конце XX века.

Но чтобы все сказанное было действительно доведено до ума, позволю себе несколько дополнительных размышлений.

Все здесь очерченные (и еще не очерченные) нравственные перипетии, сосредоточенные в образах личности того или другого исторического

периода и осознанные, сгущенные в *поэтике* античности, средневековья, Нового времени, все они подобны “годовым кольцам” в стволе дерева. Они могут жить и действовать *только* в сопряжении и общении друг с другом, только в сложной перипетии этих перипетий. Нравственность современного человека (хочет он или не хочет, знает ли он об этом или не знает) всегда — насущно, изнутри — строится и развивается в диалоге и взаимоналожении всех этих безвыходностей, определяющих внутреннюю “тайную свободу” человеческого поступка.

Чтобы смысл этого “знает — не знает, хочет — не хочет” стал более понятен, вернусь к своему исходному предположению: суть нравственности обнаруживается и сосредоточенно формируется в *поэтике* той или иной культуры; больше того, нравственность всегда есть тождество эстетических и собственно этических определений этой культуры. Соответственно в каждой культуре есть особая форма эстетической, даже резче, художественной деятельности, в которой человек конкретной эпохи осознает свои нравственные интенции, воображает, отстраняет и остраивает их и — именно на основе такого поэтического остраивания — доводит эти интенции до полной силы и ума, обращает их *на себя*, превращает в феномен самоустраиваемости.

В античной культуре — это форма *трагедии*, с особой ролью *хора*, соучастия зрителей, единства зрелища и священнодействия. В средневековой культуре — это преимущественно бытие, включающее в

себя поэтику построения *храма*, собора, церкви; движение в округе храма, в его природной предвосхищенности; бытие в(о)круге храмового действия, на грани временного и вечного, иконной росписи и камня стен; движение *из* храма — в себя, в земную вседневную жизнь... В Новое время — это поэтика романа как коренной нововременной формы соединения эстетических и этических коллизий самоустремления человеческой деятельности. Роман здесь — не только жанр литературы, и даже не только форма поэтики, но и определение основной нравственной перипетии Нового времени.

Роман — в плане особенной нравственно-поэтической перипетии — это отстраненная (романизированная) биография как основная форма творческого сознания. Это — моя жизнь в интервале от рождения до смерти, понятая и представленная (в моем сознании) как мое — авторизованное — *произведение*. В романе я — автор моей жизни. В каждый данный момент я — в зеркале романа — вижу всю свою жизнь, *вспоминая* ее от самого давнего — рождения — до вдали предстоящего — смерти. И все это — из точки *этого* мгновения (настоящего). Профессиональный автор — писатель доводит эту ситуацию до предела, до поэтического образа, но реально “романное” восприятие собственной жизни — всеобщий феномен нововременного сознания в бытии и даже в быту каждого индивида этой эпохи (если, конечно, он индивид своей эпохи).

Воспоминание прошлого и трудное “воспоминание” будущего — вот два основных романских основания полной моей ответственности за мою фактически еще не оконченную жизнь. В этом отстраненном и “остраненном” (по определению В.Б. Шкловского) облике моя жизнь — во всех ее мгновениях (здесь нет привилегированных точек типа античного “акме” или средневековой предсмертной “исповеди”) оказывается моим свободным и ответственным поступком, включенным в единую, закономерную “человеческую комедию” (по схеме “равнодействующей”), поступком, отчужденным *из* этого бесконечного, закономерного, случайно-необходимого исторического восхождения. Такова романная замена трагедии рока и характера. В романе я — автор своей, социально и исторически “снятой” биографии. Это безвыходная антиномия. Выход — только в самоответственном поступке. Жизнь — мгновение в анонимном потоке исторического бытия. Жизнь — бесконечность моих, “авторизованных”, 80-ти лет земного бытия (будем щедры). Вот *condicio sine qua non* (условие, без которого невозможно) свободного нравственного поступка в интервале XVII—XIX веков.

Здесь очень существенна связь с печатным словом, книгой, свободным чтением: вперед, к последней странице, к эпилогу, обратно — к странице первой, перечитывая и выделяя отдельные фрагменты. *Не* жизнь “в(о)круге храма”, не включение в трагедийное зрительское действие (Хор), но — отстраненное, наедине с собой, — медленное, свободное воспоминание, переигрывание своей жизни, обнаружение ее — в пределах отпущенного срока — бесконечной длительности (галилеевская актуальная бесконечность конечного, ограниченного “нечто”). Но, значит, насущна авторизация моей жизни; вот где созревает способность нравственно-поэтического суждения в сознании и бытии индивида Нового времени.

В “режиме” этой этики, этой поэтики жизнь необходимо именно *перечитывать*.

Воспоминание безмолвно предо мной

Свой длинный развивает свиток;

И, с отвращением читая жизнь мою,

Я трепещу и проклиная,

И горько жалуясь, и горько слезы лью,

Но строк печальных не смываю.

(А.С. Пушкин)

В этом смысле *роман-книга* — ключ к лирике, театру, архитектуре, к героизму Нового времени. Так, лирика Пушкина — поэтика воспоминаний, фрагментов воображаемого, незаконченного, оборванного романа. Неслучайно в поэтическом словаре Пушкина “воспоминание” (“память”, “помнить”, “вспоминать”...) — не только очень широко употребляемое, но и чаще всего — ключевое слово.

Я начинал осмысление нововременной нравственно-поэтической перипетии с “Гамлета” Шекспира. Может возникнуть вопрос: но ведь “Гамлет” — трагедия, театр, так правомерно ли говорить об изначальном статусе *романа* в сосредоточенном бытии индивида XVII—XIX веков, а начинать анализ с нововременного аналога греческой трагедии? Думаю, однако, что трагедия Шекспира “Гамлет” и личная трагедия принца Гамлета — это трагедия рождения романа. Это трагедия — мучение, катарсис — рождения романских отстранений собственного бытия, трагедия переключения из храмового общения с вечностью (с “призраками”) в книжно-романное *воспоминание* того, что происходит сейчас, в этот момент...

Гамлет в каждый момент сценического действия не только действует, но и не просто “рефлектирует”; он многократно “проигрывает”, “переигрывает”, вспоминает и предвосхищает собственное — и всех остальных действующих лиц — действие. Он — *перечитывает* это действие, и только тогда может быть нравствен, свободен и ответствен в своем — мгновенном — поступке. Не пресловутый конфликт долга и безволия, но антиномия непосредственной жизни и ее одновременного — в момент действия — перечитывающего обоснования. Вот секрет (скажу осторожнее — один из секретов) гамлетовской “Мышеловки”; больше того, всего построения гамлетовских действий. Ведь только в моментальном романном отстранении я могу совершать *это* действие как момент целостной, уже завершенной жизни (от рождения до смерти, от тех событий, что предшествовали преступлению Клавдия, до тех неисчислимых последствий, что будут после возмездия; а это можно только вспомнить или вообразить, но невозможно — и необходимо — сейчас совершить).

Очень значимо, что “Гамлет” (пьеса) проигрывается перед свидетельскими ушами и *глазами Горацио*, чтобы он мог все запомнить, расположить последовательно и пересказать (это возможно только в форме романа) *потомкам*.

Трагедия живет, чтобы умереть и вновь воскреснуть в книге, в форме романа.

Ведь и “Дон-Кихот” есть, по сути, антиномия книги (рыцарских романов) и действительности; антиномия, “разрешаемая” не безоговорочной победой эмпирической реальности, но рождением новой *книги*, нового романа, новой, более ответственной формы отстранения от собственной жизни (во втором томе “Дон-Кихота” образ *автора* и борьба с ложным авторством становятся одной из сквозных тем).

Гете писал: “В его (Шекспира. — В.Б.) пьесах происходит то, что легко себе вообразить, более того, что легче вообразить, чем увидеть. Дух отца в Гамлете, макбетовские ведьмы... в чтении легко и естественно проходят мимо нас, тогда как на сцене кажутся тягостными, мешающими, даже отталкивающими. Шекспир воздействует живым словом, а оно лучше всего передается в чтении; слушатель не отвлекается удачным или неудачным изображением. Нет наслаждения более... чем, закрыв глаза, слушать, как естественный и верный голос не декламирует, а читает Шекспира... О сокровенном... можем узнать лишь из последовательности слов и речей... Если удел мирового духа — хранить тайну до, а иногда и *после* свершения дела (“бытие в округе храма”. — В.Б.), то назначение поэта — разбалтывать ее до *срока* или в крайнем случае делать нас ее поверенными во *время* деяния... Весь образ действия Шекспира противоречит самой сущности сцены. Его великий талант — талант *эпитоматора* (автора изречений, толкований. — В.Б.). А так как поэт всегда является *эпитоматором природы*, то нам и здесь приходится признать великую заслугу Шекспира; мы только отрицаем, и это к его чести, что сцена была достойным поприщем для его гения”⁴⁷.

Только я бы сказал так: великий сценический (и — по преимуществу — сценический, драматический) гений Шекспира состоял в том, чтобы раскрыть трагедийность рождения романной нравственно-поэтической перипетии человеческого бытия из *духа* греческой трагедии и средневекового храмового

действия. Добавлю лишь, что классические романы XVIII—XIX веков (от Д. Дефо до Л.Н. Толстого) могут быть правильно поняты только в сопряжении с шекспировским актом их рождения, начинания.

Правда, наряду с “Гамлетом” Шекспира и “Дон-Кихотом” Сервантеса есть еще одна странная книга, воссоздающая, так сказать, формальную трагедию рождения романа. Это “Тристрам Шенди” Л. Стерна (XVIII век). Но загадочность и величие этой книги — предмет особого разговора.

Как я полагаю, развитая М.М. Бахтиным романная поэтика есть гениальное осмысление именно нововременной культуры. Нововременной (но вовсе не античной или средневековой) формы тождества поэтики и этики. Другое дело, что эта нововременная форма поэтики включает в себя и преобразует собой и античную и средневековую поэтику (так же, как античная и средневековая поэтики преобразуют в себе и собой поэтику нравственности Нового времени).

И еще одно. Каждая форма культуры несет в себе определенную форму того мысленного сосредоточения человеческой судьбы, на основе которой оказывается возможным осознать всю свою жизнь *как уже* завершенную и могущую — именно в своей завершенности и окончательности — быть перерешенной, самодетерминированной. То есть нравственно ответственной, втянутой в трагедии и катарсисы *исходной перипетии*.

В античности — это точка *акме*, героической середины жизни, в которую втянуты все прошлое и все будущее и индивида, и человеческого *рода* и в которой индивид оказывается полностью ответствен за завязки и развязки рока, *способен* героическим поступком разрешить рок... *В средневековье* — это момент конца жизни, пусть мысленно предвосхищаемого, момент исповеди, когда я могу окинуть взором всю свою — еще продолжающуюся — жизнь как уже завершаемую. В этом предвосхищении земного конца я целиком ответствен не только за свои земные сроки, но и за предстоящую мне вечность, навсегда предрешенную в моей земной жизни и свободно предрешаемую (!) ей. То есть предполагающую свободу человеческой воли. *В Новое время* не существует такой привилегированной точки; в идее романа каждая точка жизни, каждый ее период — детство, юность, зрелость, старость, смерть — имеет свою бесконечную ценность, так сказать, излучается в “свою” вечность и в сопряжении дает окончательно значимое, отстраиваемое в биографии “тире” (Пушкин рожден в 1799 году, умер в 1837; жизнь поэта заключена и отстранена в вечность в промежутке 1799—1837). В Новое время каждый момент земного бытия нравственно значим — в своей неповторимости и включенности в актуальную бесконечность земного срока.

Так вот, существенно, что эти нравственные перипетии — сосредоточенные и обращенные *на меня* в поэтике трагедии, храма, романа — повседневно существуют в рассеянной, но жаждущей сосредоточения форме в жизни каждого человека данной исторической эпохи. В реальных напряжениях его предметной, домашней, социальной деятельности и общения. Однако осознание этих вседневных конфликтов осуществляется и “доводится” до ума, до поэтически выраженной нравственности как раз в формах трагедии, храма, романа.

Подчеркну, социальные и классовые различия и антагонизмы этически осознаются и по-разному преломляются также только в этих всеобщих для данной культуры нравственных перипетиях. Так, трагедия Гамлета — это трагедия нравственности (если и когда она осознается) и работника, и господина, и пролетария, и буржуа нового времени при всем различии и даже противоположности ее конкретного наполнения, жизненной актуализации и меры осознания этими социально разнородными носителями нравственных перипетий.

В своем очерке я исходил из предположения, что намеченные здесь нравственные перипетии есть исторические слои, “годовые кольца” современной нравственности; духовного мира человека 80—90-х годов XX века. И только в этом смысле шла речь о том, “что *есть* нравственность”. Замысел состоял в том, чтобы, обращаясь к истории, обособленно преувеличить и замедленно фиксировать — под микроскопом философской рефлексии — культурно-историческую содержательность и диалогичность наших сегодняшних этических коллизий.

Но существенно не только определить, осмыслить, угадать спорящие в нас голоса, нравственные перипетии, необходимо понять, о *чем* идет диалог между ними, где — сегодня, в конце XX века, — заложено то основание, та болевая точка, что сводит эти голоса воедино, в единственное безысходное мучение и порождает нравственный катарсис современного духовного (нравственно-поэтического) бытия. Только в таком сведении воедино, сосредоточении, единственности возможно свободное нравственное решение, совершается мгновенный свободный и ответственный поступок (мгновенно осуществляется вся только что очерченная рефлексия). Только в горящем очаге современных нравственных проблем оживают (в нашем сознании) и преображаются (в свободной воле) трагедии исторических форм культуры, вступают в живое общение исторические образы личности⁴⁸.

Это настоящее время до сих пор было дано в очерке только фигурой умолчания. Точнее, настоящее время присутствовало в нашем рефлектирующем сознании, но уходило в нети в сознании рефлектируемом (вряд ли стоит напоминать, что это две стороны одного сознания). Впрочем, повторяю, само очерченное выше преувеличение, разведение исторических голосов нашего нравственного мира и вместе с тем невозможность этих голосов существовать раздельно, вне диалогического сопряжения (вопрос — ответ — вопрос) также актуально только сегодня, относится к единственному смыслу современной нравственности. (Далее я попытаюсь объяснить, почему это действительно так.) Сейчас существенно важно осмысление нового нравственного узла, новой свободы поступать нравственно (в ключе исторической поэтики), — актуальных в жизни человека конца XX века.

(Это будет все еще разговор во всеобщей — в средоточии XX века — форме. Прежде чем понять наши *особенные* для советского человека характерные — нравственные проблемы, надо еще многое додумать.)

ТРАГЕДИЯ ЛИЧНОСТИ В КАНУН XXI ВЕКА

Итак, необходимо оживить, воскресить “живой водой” застывшую архитектуру нашего духовного мира. Это “живая вода” — современная, XX веку присущая *трагедия поступка*. (Вне понимания этой трагедии нельзя войти в реалии этических конфликтов человека.) Причем нравственная трагедия нашего времени должна быть понята не только как наличная форма общения (в моем сознании) исторических образов личности — *Героя* (античность), *Страстотерпца* и *Мастера* (средние века), *Автора своей биографии* (Новое время), участвующих в моем свободном решении и свободном поступке. Необходимо понять поворот исторической памяти в иное, небывалое русло, в иную перипетийную воронку, необходимо осмыслить, в чем состоит трудность, невозможность и одновременно неизбежность свободного (исторически ответственного) поступка в бытии индивида XX века. Необходимо осознать современный горизонт личности.

Перед таким поворотом я и остановился. Но эта остановка совершена не случайно и еще менее из соображений детективной напряженности. Сама эта остановка, зияние, промежуток, даже сама необходимость исторической рефлексии в значительной мере характеризуют нравственную ситуацию XX века, тот контекст, в котором сопряжены очерченные выше нравственные “годовые кольца”.

Это — не обвинение и не вздох отчаяния. Это — форма предположения о новой и еще только (очень трудно) назревающей всеобщей нравственной перипетии — нравственности кануна третьего тысячелетия нашей эры.

Суть этой новой нравственной перипетии с особой резкостью и откровенностью выявилась в начале века, в 10—20-х годах, затемнившись и сместившись к середине столетия. Может быть, резче всего, острее и трагичнее всего выразил (точнее, ощутил) смысл этой трагедии, этой новой болевой точки свободного и ответственного поступка, нового нравственного катарсиса Александр Блок.

Сгущенный смысл мучений Блока может быть сформулирован (во всяком случае, я его понимаю) так.

...Нравственный космос вечно возникает из хаоса духовного мира. Обновленное, изначальное рождение космоса из хаотической стихии — только оно дает нравственности (и поэзии) внутреннюю жизненную силу. Чрезмерное продление, растягивание сроков жизни одного космоса есть его (и нравственности — поэзии, в нем заключенной) вырождение, уплощение, означает превращение культуры в цивилизацию, нравственности — в мораль, поэзии — во вторичную выморочную поэтичность.

...В начале XX века, в 1908—1910 годах, наступил момент нового сгущения хаоса в космос, нового рождения нравственности и поэзии. Только вслушиваясь в музыку безначальной стихии, возможно уловить, сгустить, сосредоточить, гармонизировать новую поэзию — новую нравственность, новую культуру.

...Смысл этого нового начала — сопряжение предельно одинаковой индивидуальности и артистизма, почти — протеизма⁴⁹. Возникает новая, столь же безвыходная, как и все прошлые, трагедия духа. Индивид должен, индивиду насущно выграться, полностью перевоплотиться в иные, чужие судьбы и роли (“за всех расплачусь, за всех расплачусь”. — *Вл. Маяковский*), но тем самым — потерять себя, утратить свою индивидуальность, свою самотождественность. Стать тем пустым местом, которое — если перевернуть известное изречение — свято *не* бывает. Стать нравственным промежутком.

Но индивиду XX века — с той же насущностью — необходимо отъединиться от всех других (даже самых близких), быть наиболее самобытным, постоянно сосредоточиваться на своем начале, отталкиваясь к той точке или той грани, где хаос и космос, стихия и гармония непосредственно соприкасаются, событийствуют друг с другом. Где рождается *только его* (этого индивида) мир, *только его* уникальное, единственное *всеобщее*. Однако индивид современности никогда не может оказаться в середине этого “своего мира” (как — относительно уютно — располагался в своем доме человек XVII—XIX веков).

Если исторически в трагедии Гамлета роковое “Быть или не быть...” было фиксированным, отрезающим бесконечную детерминацию *началом* жизненного, биографического “тире”, то в трагедии современного индивида это начало ничего не начинает, оно замкнуто на самого себя. Современный индивид всегда — и в жизни и в сознании — вынужден балансировать в воронке *абсолютного начала*, — одновременно *вне и внутри* “своего мира”, в постоянном кануне своего бытия — своего небытия. Его бытие всегда только *возможно*. И только в этой неопределенности возможности — постоянно. И то и другое определение жизни современного индивида — и артистизм, игра в “промежуток”, и абсолютная самобытность — неотвратимы и дополнительные (в смысле Н. Бора), они образуют исходную нравственную перипетию, изредка, на пределе, в горизонте личности разрешаемую свободным нравственным поступком, — свободным даже (и только) в напряжениях и неотвратимостях XX века.

XX век — эпоха мировых войн, мировых революций, мировых контрреволюций, мировых тотальных диктатур, мировых концлагерей. Все эти мировые потрясения изменяют судьбы миллионов людей, но каждого из них выбивают из готовых бытовых социальных матриц, оставляют наедине с самим собой. И, может быть, основное: это эпоха назревающей автоматизации производства. В таком процессе машины слипаются в один легко трансформируемый “организм”, а работник выталкивается вовне производства, в свободное пространство, рядом с заводом или фабрикой. В этом разомкнутом пространстве работник отщепляется от “полуфабрикатной” связи с другими работниками, вступает в свободное общение динамичных малых групп. Работник оказывается *значим* — даже для производства — в своем свободном времени, в своем одиноком бытии и в своем свободном (насущном) общении. Конечно, это лишь тенденция, иногда слабо различимая потенция, но на сознание индивида именно такое “слабое взаимодействие” — в области желаний и угадок значимое — действует особенно сильно и интимно.

В котле этих социальных потрясений красивая версия А. Блока — артистизм, дополнительный к индивидуализму, — претерпевает решительный сдвиг. В отчаянном пароксизме социальных превращений роли сливаются и возникают странные, многоголовые кентавры. И одновременно предельно гиперболизируется очень одинокая индивидуальность.

В назревающей нравственной перипетии (в ее новой, судорожной и — вновь — предварительной редакции) с особой силой стягиваются в тождество и отталкиваются друг от друга: почти *восточный коллективизм*, слипание индивидов в анонимный всеобщий социум (“я счастлив, что я этой силы частица, что общие даже слезы из глаз. Сильнее и чище нельзя причаститься великому чувству по имени — класс”) и почти *ницшеанский*, гиперболический, всех и вся поглощающий *индивидуализм*. Но нравственный выбор в этой ситуации всегда есть выбор... невозможного третьего — действительно нравственного катарсиса. Чтобы объяснить только что сказанное, переключу тончайшее блоковское предощущение этой перипетии в редакцию Маяковского — откровенно резкую, плакатную, вообще не могущую разрешиться новым катарсисом, мучительно заторможенную на исходной безвыходности. В редакции Маяковского не может возникнуть та поэтика “тайной свободы”, что рождалась в поэтике Бориса Пастернака, или Марины Цветаевой, или — с особой пластичностью и освобожденностью — в поэзии Осипа Мандельштама. Но именно поэтика Маяковского экспериментально значима в моих размышлениях.

На вопрос одного из собеседников, почему и чем ценен пафос поэзии Вл. Маяковского для А. Блока, тот лаконично и загадочно ответил:

“Демократизмом!” (напомню, что речь шла о ранних стихах и поэмах Маяковского, об “Облаке в штанах” или “Флейте-позвоночнике”, обычно обвиняемых в скрытом ницшеанстве). Вот как я понимаю этот ответ Блока.

Ранний Маяковский гиперболично, причем — поэтически — демократичен (это новая форма поэтики демократизма, отличная от демократичности Н.А. Некрасова, не говоря уже о разных вариантах Демьяна Бедного). Я вбираю *в себя*, воплощаю *собой все боли и все страсти и все отчаянья всех — обязательно всех!* — *людей улицы, площади*, — бездомных, бессловесных, безъязыких, не могущих — сами! — “кричать и разговаривать”. Мое слово — по определению изначально. Это слово, рождающееся из мычания, из нечленораздельности, из междометий, из площадных фразеологизмов. Помните?

...Думалось:

в хорах архангелова хорала

бог, ограбленный, идет карать!

А улица присела и заорала:

“Идемте жрать!”

...Во рту

умерших слов разлагаются трупики,

только два живут, жирея —

“сволочь”

и еще какое-то,

кажется “борщ”.

Поэтическое слово Маяковского всегда *на грани немоты*, всегда трудно рождается, еще труднее становится поэзией и — всегда — должно сохранять исходную первородную связь с мычанием (хаосом?), с уличной бессмысленной вне- и антипоэтической речью. На этом чуде рождения поэзии из мычания, ругани, уличного сквернословия, из сознания безъязыких людей и на этом риске — вновь и вновь — падения поэтического слова — в миазмы мычаний, глубочайшей любви — в животную, зверскую страсть, — только на этой грани и существует *поэтика* Маяковского, его поэтическая гениальность. Стоит забыть эту изначальную муку — насущность и невозможность *своего* слова (ведь улица всегда говорит на ничьем, безличном, фразеологическом языке!), стих Маяковского сразу становится банальной (пусть — умелой) версификацией. В этом смысле даже без “Окон РОСТА” (вариант безъязыкового уличного слова) невозможен поэтический взлет “Про это”. Маяковский все время оставался верен себе, своей поэтике и поэтому всегда существовал на лезвии ножа — не только в жизненном плане, но в плане поэтическом, — на грани мычания, фразеологизма, уличного пустословия... однозначной плакатности. В разные годы мычание выступало в разных воплощениях.

Но вот здесь-то и есть одна существенная тонкость. Слово, рождающееся в “Облаке...”, рождается из немоты и мычания, *жаждущих* стать членораздельной речью, из немоты, *чреватой* поэзией. Из отчаянья людей, потерявших свое слово (не свое, а своей социальной страты, из которой ты выброшен на улицу, на площадь и — в немоту). Из мычания изгоев, не желающих говорить на общем — для этой прослойки или класса — языке. Очень существенно, что мычание и рождающееся из него слово раннего Маяковского — слово очень *одиноких*, отъединенных (причем социально отъединенных) людей, это слово и видение люмпенов, но люмпенов XX века, люмпенов, вышибаемых из своих социальных луз теми же — только еще назревающими, предчувствуемыми — мировыми войнами, революциями, окопами, нарами концлагерей. В XX веке сама эта вышибленность из социальных луз оказывается основным социальным феноменом. Или, точнее, если смотреть и слушать из 10—13-го годов, — *предсказывается, предвидится* основным, всемирным, вселенским феноменом. “...В терновом венце революций грянет шестнадцатый год. А я у вас — его предтеча: я — где боль, везде; на каждой капле слезовой течи распял себя на кресте”. Здесь два момента. Во-первых, сама эта *предвидимость*, предвосхищаемость есть существенный импульс поэтики раннего Маяковского (совсем по-другому — Блока, и совсем-совсем по-другому — Пастернака в цикле “Сестра моя жизнь”). *Исполнение* предвидений (Маяковский) и вслушиваний (Блок) *истинной поэтики вызвать уже не может*. Вблизи *эту* поэтику не разглядеть, не расслышать. Во-вторых, существенно, что немота, рождающая это слово, действительно отчаянная немота, и — страшная жажда крика, и — “послушайте, если звезды зажигают, значит это действительно кому-нибудь нужно...”. Это та грань хаоса и космоса, то отбрасывание к началу, что столь присуще поэтике — нравственности XX века.

Но вот фразеологичность “Плакатов РОСТА” (ясно, почему Маяковскому — поэтически — была необходима эта допоэтическая немота, выдающая себя за самую что ни на есть организованную речь). Это — фразеологизмы, уже *не жаждущие* стать впервые произнесенным словом, это фразеологизмы, жаждущие *все* слова (а особенно слова, произносимые “впервые”, — вспомним “Урал впервые” Бориса Пастернака) превратить во фразеологизмы, в общие места, в рефлексивные отклики, удары и отпоры. И, с другой стороны, эта уличность и площадность *не* одиночек, мучающихся своим одиночеством, но — *силы* слившихся индивидов-частиц. Здесь есть, конечно, чувство выхода из одиночества: “я счастлив, что я этой силы частица, что общие даже слезы из глаз...” Но есть и полное освобождение от личной ответственности за исторические судьбы, за все, бывшее до... и за все, что будет *после*. А в таком освобождении от ответственности всякая, даже малейшая возможность нравственности уже исчезает. (Речь не идет сейчас о социальных, жизненных и бытовых причинах, провоцирующих, ускоряющих, усугубляющих все эти сдвиги в поэтике Маяковского. Мне важно было наметить основные личностные, и эстетические, и собственно нравственные перипетии этих смещений. В их исходной самозамкнутости.)

Вернусь к очерку самой этой перипетии.

... Чем с большей силой и беспощадностью жертвенности мое Я (индивида XX века) вбирает в себя муки и страдания и жажду членораздельной речи *всех* других одиноких людей площади, тем больше и пустее оказывается *зияние* вокруг меня, тем меньше мне нужны другие люди и страсти — ведь все и всё втянуто в меня, в мои страсти, в мое отчаянье, в мою обиду... (“любящие Маяковского!” — да ведь это

же династия на сердце сумасшедшего восшедших цариц”). Эпос (все люди) и лирика (только Я) сжимаются в предельную эгоцентрику и одновременно в предельную всеобщность (и, может быть, анонимность? безликость?) моих (?) ощущений и мыслей. Но этот один Я, исключаящий всякое общение и всякую речевую переключку (это — Владимир Маяковский? Или это — узник в камере? Ратник в окопе? Выброшенный из дома переселенец?), не только *один*, он еще — *одинок*. Он не имеет никого рядом с собой; он сам исключил (*включил в себя*) всех других людей и все иные, от него отличающиеся мысли и чувства. Собственные тайные чувства *Марии* из “Облака в штанах” никогда и ни в какой мере не тревожили Маяковского-поэта, не влияли на поэтику стиха... Человек этот, поэт этот страшно жаждет общения (“хоть с созвездьем Большой Медведицы”) и абсолютно *не способен* общаться; вся его эгоцентрическая суть, все его гиперболические личные устремления — это возможность (и невозможность) стать *не* одиноким, выскочить из поэтической — нравственной воронки, втягивающей в себя все человеческие страсти, мысли, даже простые ощущения и оставляющей вокруг полную пустоту и безлюдность.

Это снова канун наиболее полного и прямого общения. Общения простых, нормального роста и очень одиноких людей.

...Я человек, Мария, простой,

выхарканный, чахоточной ночью в грязную Пресни реку.

Мария, хочешь такого?

Снова — отталкивание к доначальному началу, к точке, где хаос вновь и вновь пытается и не может самостоятельно и свободно породить космос человеческих отношений. Но в такой жажде человеческого слова каждая банальность и любое общее (пустое) место легко покажется открытием. Новым светом. А это все же — банальность и пустое место, только особенно опасное тем, что претендует на предельную и всеохватывающую новизну, Это — “общие слезы из глаз” очень и очень одинокого человека.

Но довольно о Маяковском. Я лишь хотел наметить — именно наметить, предположить, загадать, — но отнюдь не разрешить и разгадать ту нравственную перипетию, что с особой силой и с откровенной жесткостью (даже жестокостью) сказала в заторможенной поэтике стиха Маяковского, не могущей разрешиться в катарсисе свободного поступка. Свободного “тайной свободой” Пушкина и Блока, а не произволом эгоистических или (и) коллективистских судорог.

Поворот “Трагедия. Александр Блок” в русло “Трагедия. Владимир Маяковский” — лишь одно из ответвлений нравственной перипетии XX века. Ответвление, социально определяющее первую треть нашего столетия. Однако еще в 10—20-е годы были великие лирики Пастернак, Мандельштам, Цветаева (если оставаться в пределах России), которые оказались способными, — возможно, благодаря заторможенности своего общественного темперамента, — болезненно воспринять, как неизбежно срывается (в пропасть общих мест) самый высокий поэтический голос, как только он провозглашает: “Я счастлив, что я этой силы частица, что общие даже слезы из глаз...” Эти лирики безнадежно и глубоко плодотворно стремились взаимопредложить и взаимоисключить “высокую болезнь” песни (эгоцентрическое ритмизирование мира) и освобождающий соблазн полного самоотречения (“во имя...”).

Еще двусмысленней, чем песнь,

Тупое слово — враг.

Гошу. — Гостит во всех мирах

Высокая болезнь.

Всю жизнь я быть хотел как все

Но век в своей красе

Сильнее моего нытья

И хочет быть, как я.

(Б. Пастернак. “Высокая болезнь”)

Именно эти лирики 10—20-х годов в значительной мере предвосхитили всеобщий нравственный смысл коренных трагедий личности XX века. Тот смысл, что исторически входит (начинает входить) в светлое поле сознания только в конце века. Точно сказала о превращениях интеллигентного сознания первой трети века Лидия Гинзбург в своих заметках “Поколение на повороте”⁵⁰.

* * *

Завяжем на память четыре “узелка”.

Во-первых, еще раз подчеркну. Коренная точка нравственной ответственности и свободы смещается в XX веке (во всяком случае, в Европе) к исходному *началу* жизни и исторического бытия, на пограничье изначального, до- и внекультурного хаоса и культурного космоса, образа. Бытийные и нравственные ситуации XX века постоянно вновь и вновь отталкивают индивида в эту исходную точку его первоначального становления человеком. В этой точке его мысль и чувство все время тормозятся, задерживаются, действительно сосредоточиваются. В эту невозможную точку зрения, расположенную где-то *накануне* бытия (своего, всех одиноких людей, мира), сосредоточиваются — в каждом откате нравственной рефлексии — все остальные жизненные периоды, заново перерешаются и переосмысливаются. Эта точка начала есть та точка, в которой осуществляется нравственно-поэтическое общение индивидов XX века — в той мере, в какой они живут в горизонте личности. Нечто аналогичное (впрочем, вряд ли это только аналогия) происходит, скажем, не в ситуациях действительности (или сущности), но в его (этого события) *возможности* (потенции) *быть*. Возможности быть частицей или волной, находиться (место!) и действовать (импульс!).

Снова повторю: гамлетово “Быть или не быть...”, значимое в поэтике — нравственности Нового времени только как исходная точка жизненного тире, как завязка (отстраненного) романа-биографии, здесь, в XX веке, оказывается единственной осмысленной точкой, втягивающей в себя — нравственно — всю жизнь, всю судьбу (в ее кануне); так же, как точка смерти (исповеди) втягивала в себя — нравственно, как преддверие вечности, — всю судьбу человека средних веков.

(Замечу в скобках, что вся формальная поэтика искусства XX века проникнута этим отталкиванием к началу. Тело, рождающееся из гранита, из мрамора, застигнуто в точке этого рождения, и тогда изображение (но это уже *не* изображение) дикого камня столь же существенно, как и плоть рожденного тела. Поэтическая строка, не полностью высвобожденная из нечленораздельной, дикой речи и вновь смыкающаяся в звуковое и смысловое начало. Музыка — в ушах слушателя, — возникающая из какофонии городских, уличных природных шумов, но рождающаяся *так*, чтобы само это рождение поэтики из хаоса было основным предметом изображения и основным импульсом воображения зрителя,

слушателя, читателя. Значимо также то, что само общение автор — слушатель (или зритель) подчинено здесь (как и в нравственных коллизиях) этому отталкиванию к началу, совместному додумыванию, доработке художественного *произведения* или, что, по сути, то же самое, совместному балансированию на грани хаоса и космоса. Воля настоящего художника XX века всегда направлена на рождение космоса, но торможение в изначальной точке чревато (особенно если художническая воля чуть-чуть ослабнет или не так сработает) срывом в клубящийся хаос. И здесь внутреннее тождество поэтики-нравственности становится особенно наглядным и явным).

Во-вторых. Риск изначальности, присущий нравственным перипетиям XX века, по большей части делает невозможным, несбыточным столь необходимое в автоматизмах повседневной жизни ссыхание нравственности в мораль, в кодексы однозначных норм и предписаний, обычно (в другие нравственные эпохи) легко входящие в плоть и кровь, мгновенно подсказывающие, *как следует поступать*, как следует жить.

Современный человек стоит перед еще одной мучительной трудностью; в той мере, в какой он морален (вздых облегчения!), он безнравствен. В XX веке основная линия этических переключений расположена не в схематизме “нравственность — мораль”, но в схематизме “вненравственность — нравственность”, в мучительных актах нового и нового рождения нравственности из сгустков душевного хаоса. И только в таком рождении заново, в некой противопоставленности облегченным вздохам морали нравственность обладает в XX веке внутренней силой, насущностью, необходимостью, возможностью породить истинно свободные поступки, то есть быть действительно нравственностью.

В-третьих. Та же привилегированность исходной, изначальной точки, характерная для современных нравственных перипетий, в отличие от акме античности, исповеди средневековья или биографического “романного тире” Нового времени — объясняет своеобразие той формы *произведения*, которая органична для *этой* нравственной рефлексии, для обращения на себя (самодетерминация) вседневных этических вопросительностей.

В самом деле, если в прошлые эпохи эта форма рефлексии (воплощенной в поэтике определенного рода) легко обретала предметность, отрываясь от непосредственной связи с личностью автора (конечно, опосредованная связь с идеей авторства была, начиная с античности, совершенно необходима), то в современности все обстоит иначе. Образ “культурного героя”, воплощающего в себе основные перипетии нравственности, неразрывные с самим этим образом, с особым горизонтом личного бытия (Эдип, Прометей, Гамлет), этот образ теперь — в наиболее характерных случаях — неразрывен с *образом* автора, в его поэтическом во- и перевоплощении. Почти случайно, по ошибке наборщика, возникшее название трагедии В. Маяковского — “Владимир Маяковский” в этом отношении конгениально времени. Думаю, что форма *лирики*⁵¹ столь же необходима для нравственно-поэтической перипетии нашего времени, как трагедия античности, храм средневековья или роман, романное слово нового времени.

Но как бы ее ни определить, коренная “двойчатка” лирического события (“автор—произведение”) всегда отсылает в XX веке *к началу*. К началу произведения, застигнутого в момент его трудного создания; предметов и мира, застигнутых в момент их — впервые! — формирования; нравственного поступка, застигнутого в момент рождения из дикой, донравственной стихии. Поступка, совершаемого в полной мере ответственности *за* окончательное превращение, за его успех и за торможение в зачатой точке начинания. За навечную задержку этого превращения. Причем и мгновенность (вот сейчас, в этот момент, в этой точке мир начинается, вот сейчас, тотчас же он погибает...), и вечность (это начинание вечно, кругами расходится в бесконечность) одинаково необходимы и для нравственной, и для поэтической закраины современного бытия индивида в горизонте личности...

В искусстве, по словам Б. Пастернака, “вечный этот мир весь начисто мгновенен (как в жизни только молния). Следовательно, его можно любить постоянно, как в жизни только — мгновенно”. Или: “Весь век удаляется, а не длится (любовь, удивленья мгновенного дань)”.

В поэтике Мандельштама или Пастернака речь идет о таком моем (даже подчеркнуто индивидуальном) созидании и восприятии мира впервые, которое не только не исключает, но *предполагает* такие же (но

совсем иные) *возвращения к началу у всех других*, — не у всех “вообще”, но у всех, включенных в круг моего индивидуального общения, взаимообщения, — людей, явлений природы, “листьев травы”... “И счастье сотен тысяч не ближе мне пустого счастья ста...” (Б. Пастернак).

И само общение происходит, и сама нравственность заново рождается в уединенных точках такого начала, — в каждой капле росы, в каждом моменте бытия⁵². Но обязательно — каждый раз заново. И обязательно — каждый раз извечное. До меня и отдельно от меня сущее. Звезды и добрые чувства.

Звезд в ковше Медведицы семь.

Добрых чувств на земле пять.

Набухает, звенит темь,

И растет, и звенит опять.

Не своей чешуей шуршим,

Против шерсти мира поем,

Лиру строим, словно спешим

Обрасти косматым руном.

(О. Мандельштам)

Эту подчеркнутую объективность, нравственно переживаемую как откровение и художественно изображаемую как парадокс, эту извечность авторски изобретаемого мира — каждого рассвета, каждого ливня, каждой травинки, становящихся плотью стиха, полюсом нравственного сознания, — точно воплотил в своей поэзии и выразил затем рефлексивно опять же Борис Пастернак “Для выраженья того чувства, о котором я говорю (чувства объективности моего, авторизованного мной мира. — В.Б.), Пушкин должен был бы сказать не о Татьяне, а о поэме: знаете, я читал Онегина, как читал когда-то Байрона. Я не представляю себе, кто ее написал. Как поэт он выше меня. Субъективно то, что только *написано* тобой. Объективно то, что (из твоего) *читается* тобою или правится в гранках, как написанное *чем-то* большим, чем ты”⁵³.

Существен этот пастернаковский сдвиг “на поэму” пушкинского парадокса, сосредоточенного в судьбе Татьяны.

В-четвертых, блоковский “артистизм” обнаружил сейчас — в своем тайном ядре — не только игру ролей, но сопряжение различных форм культуры, различные *всеобщности* (спектры смыслов) исторического бытия постепенно (а иногда порывами) подтягивались в одно культурное пространство (XX века) и сопрягались в нем — не иерархически, не по схематизму гегелевского “снятия” или просвещенческого “прогресса”, но одновременно, взаимосоотносительно, равноправно, с векторами в обе стороны (от более ранней культуры — к позднейшей, от более поздней — к более ранней... только еще предстоящей, предугадываемой). Различные смысловые, но, значит, и нравственные... спектры: античный — средневековый — нововременный; западный — восточный просто *событийно* оказались в сознании современного человека (европейца, азиата, африканца) одновременными и сопряженными друг с другом, вступили в сложное диалогическое сопряжение.

Событийно оказались... Это — крушение колониальных империй; реальная информационная и экономическая всемирная связь; революционные сдвиги, смещающие и сближающие разные временные

пласты; соположение восточного и европейского искусства, художественных форм антики, средневековья (иконопись) и современных эстетических новаторств; принцип соответствия и принцип дополнительности в физике, принципы, исключаящие иерархическое гегелевское “снятие”... Я сознательно перечислил самые различные по значимости феномены, в совокупности затрагивающие все этапы жизни современного человека. Смыслы различных культур осознаются (и реально существуют) в XX веке уже *не* как высшие и низшие смыслы; каждый из них по праву претендует на всеобщность, единственность, вершинность, хотя — в нашем современном сознании — они имеют смысл (действительно культурный смысл) только в отношении друг к другу, только в сопряжении и споре. Но именно в таком одновременном сопряжении (на грани — как сказал бы М.М. Бахтин) они действительно осуществляются как феномен культуры, как неисчерпаемые источники *своего* культурного смысла, заново порождаемого и трансформируемого только в *ответ* на вопросы и сомнения других, столь же всеобщих смыслов культуры, других актуализаций бесконечно-возможного бытия.

Индивид XX века существует, сознает и мыслит в промежутке многих культур. Мыслит на той безобъемной грани, которая внекультурна и внутрикультурна, по определению, в одном и том же отношении. Но такое “мышление на грани” и есть философский смысл (идеализация) собственной природы разума.

В этом одновременном и обратимом общении культур, проникающем теперь в повседневные срезы быта, раскрывается и освобождается от первоначального нигилизма и первоначальных ницшеанских соблазнов исходная идея отбрасывания всех определений культуры к безначальному *началу*, к точке превращения хаоса в космос. Теперь этот хаос осознается — одновременно и в том же отношении — как абсолютно и безоговорочно до- и внекультурный и как исключительно внутрикультурный, возникающий в точке превращения одного культурного космоса (в пределе его развития) в другой культурный космос. В другую форму бесконечного преобразования довременного хаоса в *этом* смысле человеческой культуры. С особой парадоксальностью такая коллизия реализуется как раз в отношении к нравственности. В XX веке отталкивание к абсолютному нравственному началу осуществляется в ... самой середине действительно культурного бытия, в разуме действительно культурного индивида. Скажем, в точке перехода античных и средневековых; средневековых и... нововременных перипетий; перипетий Запада и Востока. И этот переход может осуществляться только разумом, только *в разуме*, но ни в коем случае не в инстинктах и голых эмоциях...

В перипетиях современности всеобщее определение нравственности (общение на грани различных нравственных трагедий; коллизии их предельного перехода) оказывается вместе с тем неповторимым, особенным смыслом нравственности XX века.

Теперь нечто вроде вывода: смысл современной нравственной перипетии, воплощаемой в общении лирических образов, — это “впервые начинание” известных и всеобщих нравственных форм — в точке, где их еще нет (хаос), в точке их только возможного бытия. Но это означает. 1) ответственность и свобода их начала; 2) ответственность и свобода извечного бытия (моего бытия) в этих нравственных формах; 3) ответственность и свобода человеческого бытия *накануне* этих форм нравственности, в “дырах” их *небытия*.

Так по идее. Другое дело, что в сознании современного человека коллизия эта обычно срабатывает в конце века совсем иначе, чем в намеченном идеальном схематизме.

Близость нигилистической пропасти, рядоположенность самых ранних и самых поздних по времени нравственных смыслов, соблазны различных тоталитарных режимов, вбирающих в себя воли, страсти и личные цели “простых людей” и освобождающих “винтики” от всякой индивидуальной ответственности за свои поступки и многое-многое другое — все это облегченно разрешается в хитрых попытках ухватиться за один из старых, добрых (сейчас он кажется особенно близким) докультурных или в мораль вырожденных культурных смыслов. Тем более что в историческом преображении он выглядит соблазнительно уютным, ладным, бесконфликтным, наименее способным к рождениям и смертям. По большей части эти умильные ретроспекции современного усталого сознания — сознания

“на исходе...” вообще ничего общего не имеют не только с началами нравственности, но и с исторически укорененными нормами морали.

Будет ли это придуманный деревенский *лад* (затемнивший в сознании толстовскую *власть тьмы...*); будет ли это вымышленный — в пафосе перевернутых западных ценностных знаков — внеличный и внеразумный *Восток* — восток современного малообразованного европейца; будет ли это возрожденная религиозность, лишенная культурного и духовного максимализма христианских средних веков... Будет ли это социальная *Утопия*, относящая современность, сегодняшнюю жизнь сегодняшних неповторимых людей (и всю реальную историю) к предысторическим родовым мукам и дающая гетерогенной, индивидуализированной современной жизни единую, общую (“счастье сотен тысяч”, “счастье миллионов”) цель и направленность. В любом случае личная ответственность перекладывается “на совесть” неких анонимных общностей (патриархальных, священных или грядущих).

Все эти легко находимые ценностные утешения сразу же подменяют нравственность заемными, где-то и когда-то имеющими смысл, сухими, однозначными моральными нормативами. А поскольку современные нравственные перипетии, о которых я вкратце только что сказал, особенно нетерпимы к моральным ссыханиям, то все эти поспешные, надуманные (в том-то и горе!) проявления морали, облегченные и усталые, оказываются предельно и рискованно безнравственными, лишаящими индивида всякой способности к свободному, ответственному нравственному поступку, к “тайной свободе” Пушкина или Блока.

Теперь маленькое отступление. Как уже говорилось, нет сомнений, что ясные, простые скрепы достойного человеческого общения необходимы в нормальных, повседневных ситуациях нашей жизни: в XX веке необходимы не менее, чем в иные века, Но сейчас хочу обратить внимание на другое, гораздо более существенное.

Предполагаю, что именно в той нравственной перипетии XX века, о которой только что шла речь, эти безусловные, элементарные зерна вседневного общения, преобразованные в тигле XVII—XIX веков, а затем в напряжениях последних десятилетий, резко отделенные от своих исходных моральных оснований, “замкнутых на себя”, приобретают особое значение, особый смысл. Эти рефлексы межиндивидуального общения (подчеркну этот характерный для современности момент) все более становятся неделимыми исходными основаниями нормального человеческого общежития, нормального уживания человека с человеком. В этом становлении особенно значима роль формального “буржуазного” равенства — правового равенства людей. Сейчас, в XX веке, — это правила воспитанности, имеющие прежде всего смысл обязательной личностной дистанции, разреженного пространства “между людьми”, насущного в дикой скученности современной жизни. Смысл той “лакуны”, в которой только и возможно отстраненно и отдельно разглядеть в своем сиюминутном соседе по вагону, по квартире, службе, очереди не просто “соседа”, но иного, самостоятельного индивида, которому необходимо *уступать* (только тогда я смогу разглядеть и самого себя). Уступать место, не расталкивать, не сказать резкого слова, не оскорбить, не стеснить. Быть верным своему слову. Держаться внутреннего кодекса чести. Скорее доставить неприятность себе, чем усложнить жизнь другому. Все эти сгустки исторического, сословного, общежитийского опыта углубляются сегодня в подсознание, освобождаются от патриархальных корней и закланий. И чем более автоматичны, просты, безоговорочны, вненравственны, “физиологичны” эти нормы бытового общения, эти “как же иначе...” хорошо воспитанного человека, чем менее они нуждаются в особом моральном обосновании, тем более они прочны и современны. Чем меньше в них риторики и восклицательных знаков, чем безусловнее этот синтаксис грамотного межиндивидуального (не “соборного”) общения, тем значимее их роль как исходных атомарных условий человеческого бытия.

Однако нормальное функционирование норм элементарной воспитанности в напряженных перипетиях современной (XX век) нравственности не так-то просто и безоблачно. “Гладко было на бумаге, да забыли про овраги, а по ним ходить...” Во-первых, правила “благопристойного поведения” зачастую (здесь существенно происхождение этих правил) оказываются тончайшей поверхностной пленкой, скоростно разрываемой в роковые мгновения жизни. Во-вторых, связки воспитанности, цивилизованности способны безболезненно вплестаться в любые господствующие социальные связи, даже самого бесчеловечного происхождения. Способны легко и тихо ужиться с самой невозможной

сегодняшней мерзостью. Микроячейки хорошего воспитания легко входят в гранитные блоки фашистского порядка и сталинского концлагеря. Такое “вчерчивание в мерзость” облегчается тем, что “правила хорошего тона” обычно имеют свои “меловые круги”, магические кольца, внутри которых эти правила действенны, но вне как бы и не существуют. Правила эти безоговорочно действуют по отношению к людям “своего круга” — своего рода, своего села, своего класса, своей расы. Но они стираются и исчезают (вдох облегчения!) по отношению к чужакам, врагам, недочеловекам. Причем обычно “круги кругов” стираются ступенями, постепенно — от “чуть-чуть повольнее” до полного исчезновения.

И чем содержательнее правила достойного общения, чем более свято и памятно они завязаны на исходных моральных (патриархальных, сельских, расовых, социальных, идеологических) заклетах, тем жестче и неотвратимее власть “меловых кругов”, тем легче оправдывается отказ от элементарной воспитанности в предельных ситуациях (“на войне, как на войне”), за околицей “своего круга” (“иностранцы” или, скажем, “буржуи” — нелюди).

Но и обратно. Чем более формальны, несодержательны эти обыкновения человеческого общения, тем более они, особенно в XX веке, глубоки, основательны, действительно всеобщы. Абсолютно ненарушаемы (“пока жив, иначе себя вести не могу...”). Если вдуматься, это и понятно. Строгая формальность норм индивидуальной воспитанности (“уступать место...”) — обратная сторона их укорененности (“корнями вверх...”) в свободном и насущном общении отдельных, полностью за себя ответственных индивидов — всегда, в любых условиях — взаимозагадочных, неизвестных, бесконечных человеческих миров. Нет человека выше меня, нет человека ниже меня. В жизни настоящего интеллигента элементарные скрепы воспитанности оборачиваются изначальными, но вновь и вновь формируемыми историческими определениями личного достоинства. Это и есть то ядро, вне которого невозможен свободный нравственный выбор, трагедия и счастье внутренней “тайной свободы”.

Впрочем, здесь самое время непосредственно перейти к нашим советским нравственным тупикам и надеждам конца XX века.

НРАВСТВЕННОСТЬ В НАШЕЙ ЖИЗНИ. ТУПИКИ И НАДЕЖДЫ

Весь смысл (скажу так: весь нравственный смысл) моего разросшегося введения к актуальным проблемам нашей современной нравственности состоял в том, чтобы не сводить убеждения к мнениям, но вовлечь читателя в трудное рефлексивное самосознание и самообоснование мнений и убеждений, в искус сомнения. Предполагалось общение с читателем в сопряжении наших способностей нравственного суждения. Было стремление актуализировать нравственную интуицию читателя. Если эта интуиция возбуждена, переведена в сознательную установку, то теперь возможно сформулировать мое мнение (о наших современных делах) по схеме: два пишем, пять (основной текст) в уме.

Здесь буду краток. Предполагаю, что основная (двойная) беда нашей нравственности — это идеологизация сознания и поспешное морализирование, не укорененное в культуре, которая всегда растет “корнями вверх”, переосмысливая собственные начала.

Идеологизация. Когда нравственность подменяется идеологией или подчиняется идеологии, — это страшный и трудно искоренимый порок. Поскольку в термин “идеология” вкладываются сейчас самые различные смыслы, сразу же уточню, в каком смысле идет речь об идеологии в настоящем очерке. В сознании многих (иногда сотен тысяч) людей, живущих в достаточно плотной, устойчивой социальной среде⁵⁴, всегда существует общее рассеянное множество рассудочных и эмоциональных предвзятостей. Чем плотнее и взбудораженнее эта среда, тем резче возрастает взаимное заражение и индукция индивидуальных (но одинаковых) предубеждений. Это — феномен *массового сознания*.

Если — в подходящий момент — целенаправленно ввести в массовое сознание какую-то мощную интегрирующую идею (лучше попроще), происходит кристаллизация этого рассеянного множества.

Возникает “идеология” — возбужденная, жесткая, межиндивидуальная система стереотипов, устроенная так, чтобы, во-первых, представить некий частный групповой интерес как всеобщее веление самого бытия (природы, истории, Бога...). Во-вторых, чтобы служить безотказным орудием уничтожения и уничтожения “враждебной” идеологии — “ложной”, “опасной”, “никчемной”, “обреченной”. Конечно, было бы желательно уничтожить эту враждебную идеологию вместе с ее носителями.

Идеология способна отделяться от сознания и выступать в форме языковой, демагогической, рассудочной структуры, со страшной силой массового внушения (извне — вовнутрь). При благоприятных условиях идеология пропитывает всю сферу мотивов, эмоций, страстей, погружается в подкорку сознания, формируя особый мегаинстинкт. Этот идеологический инстинкт однозначно диктует наши действия, навязывает предвзятое отношение к жизни людям, их мыслям, произведениям культуры.

Для идеологии характерно:

— то, что она плотно загораживает сознание от бытия, непосредственно его определяющего, и от мышления, позволяющего индивиду свободно и исторически ответственно преобразовать собственное сознание. Идеология мимикрирует под бытие и под мышление, безоговорочно детерминируя и упрощая нашу душевную жизнь (по тексту “Немецкой идеологии” ясно, что основоположники марксизма именно в этом смысле определяли всякую идеологию как “ложное сознание”),

— то, что в идеологии неразлично слипаются личные и коллективные предубеждения, умыслы и оказывается несбыточным действительно индивидуальное, самостоятельное мышление. Нет того зазора, в котором единственно осуществляется и обнаруживается несовпадение личности с самой собой, реализуется возможность самоизменения;

— то, что идеология, следовательно, просто неспособна обращаться на самое себя; она принципиально лишена картезианского сомнения и гегелевской рефлексии, даже в их психологических истоках;

— то, что идеология поглощает и болезненно разъедает все внутренние перегородки духовной культуры, выедаёт самостоятельные голоса поэзии, доброты, соучастия, разума. Полифония духа исчезает, и остается монолитный идеологический напор и отпор. Но отсюда идет, может быть, самое основное свойство идеологии: она делает совершенно невозможным восприятие иного мышления, иного бытия в их абсолютной самобытности и насущности для индивидуальной душевной жизни.

В идеологии несущественно исходное содержание мысли. Оно может быть религиозным, философским, социологическим, теоретическим — каким угодно. Это все едино. Реальным и действенным содержанием и значением идеологических инстинктов оказывается лишь сам *механизм* идеологизации, тождественный для всех форм идеологии. Механизм этот является самодовлеющим и противопоставляется собственным исходным началам — теории или философии, социальным определениям или религиозной интуиции. Идеология становится всемогущей и поглощает все определения бытия и мышления в тех общественных структурах, в которых наименее развита социальная и философская гетерогенность, где в одних руках сосредоточивается экономическое, политическое, идейное всевластие.

Теперь сформулирую некоторые из определений идеологии в афористической форме, ориентированной на соотнесение с теми определениями нравственности, что были очерчены в предыдущем изложении:

Идеология — одна на всех (ею избранных, ее разделяющих). Нравственность всегда лична, существует только в общении “личность — личность”. И именно в личности и неповторимости нравственных перипетий заключена их всеобщность (не обобщенность).

Идеология — вектор, нацеленный от точки (индивида) на что-то и на кого-то (против чего-то и против кого-то). Этой безобъемной точке дает идеологический толчок некий обобщенный социальный медиум. Индивид сводится в идеологии к орудию, приему, образу действия, рычагу иных высших сил.

Нравственность осуществима только в единстве внешнего поступка и внутренней рефлексии, свободного выбора и решения, мучений совести. Это — сфера внутренней свободы.

Идеология предполагает, что настоящее как бы исключено из бытия индивида, индивид должен им исходно жертвовать ради (во имя) будущего, кем-то для меня предназначенного. В нравственности мое настоящее (только им я полностью владею) вечно и бесконечно. Оно сосредоточивает в себе прошлое и будущее. Оно бесконечно ответственно. В нравственности человек не может быть средством. Он — всегда — *цель* (нельзя не вспомнить здесь Канта). Идеология безоговорочна. Нравственность — перипетийна, это — средоточие сомнений и тайная свобода нравственного выбора.

Идеология способна только передаваться, внушаться, приниматься, диктовать внеличные действия. Нравственность всегда — в этом поступке, в этом мгновении — рождается и укореняется заново как нечто извечное.

Каждое идеологически оправданное действие сразу же “уходит из меня”, оставляя “место пусто”. Нравственный поступок длится в моей душе вечно, преображая мое будущее и даже прошлое.

Это соотнесение и противоборство идеологии и нравственности глубоко укоренено в сознании человека. И однако...

Многие прочные особенности нашей истории, нашего социального быта, нашей современной жизни привели к неукротимой агрессивности идеологических предвзятостей, плотно загородили сознание от реального бытия и изначального мышления (еще плотнее: от мышления — бытия в культуре), превращая отношение “личность — личность” (единственная сфера нравственности) в отношение “представитель (некой анонимной группы, претендующей на всеобщность) — представитель” (другой — враждебной — анонимной группы). Но такая ситуация напрочь исключает идею личной, только моей, вот сейчас — и на века — формируемой ответственности за целиком свободный и как раз поэтому предельно ответственный поступок.

Вот почему я и утверждаю, что первая коренная беда нашей нравственности заключена в сквозной идеологизации нашего социального и духовного мира.

Морализирование. В последние годы (десятилетия) как реакция и спасение от бед идеологизации изнутри нашего сознания (хорошо еще, что изнутри) нарастает новый феномен — поспешное, неорганичное, не укорененное в культуре расщепление нравственных перипетий, только-только начинающих формироваться, насущных XX века, их на корню высыхание в однозначные, не в моем сознании рожденные, случайные, судорожно заимствованные моральные предписания.

Такое поспешное морализирование нравственных перипетий особенно опасно в наше время, предельно опасно в нашей стране.

Вот несколько оснований для такого резкого вывода:

— На фоне особой идеологической прожорливости моральные нормы быстро приобретают у нас квазиидеологический характер, освобождая индивида от всякой тени личной ответственности...

— В том скоплении и столкновении исторически различных моральных ценностей в одном культурном объеме, что так характерно для XX века, индивид легко и освобожденно прилепляется к чужим (в другие эпохи возникшим) моральным постулатам, лишь бы поскорее избавиться от собственных непереносимых нравственных перипетий. Эти “чужие” постулаты мы воспринимаем неорганично, плоско. То, что возникало и имело нравственный смысл в контексте этических перипетий греческой трагедии или храмовой мистерии средних веков, то сегодня принимается как нечто готовое, внешнее, внекультурное — покорно и холодно, при всей возможной взвинченной экзальтации. Так, христианская моральная норма входит в сознание современного индивида вне порождающего схематизма “нравственность — мораль”. Вне — если вспомнить наши размышления — мучительной перипетии христианской любви, христианского “Не убий!”. Эта норма сразу же приживляется к нашему

рассудку в иссушенном и облегченном виде, только усиливая вненравственность современного человека.

Вспомним, что сегодня нравственные спектры античности, средних веков, нового времени могут быть живы и могут быть нравственно значимы только в сопряжении друг с другом, только в точках предельного перехода. Только тогда они современны.

— Сами исходные определения нравственного средоточия XX века (отталкивание к моменту абсолютного начала, торможение на грани хаоса и космоса) уже по природе своей неспособны “отпускать от себя” моральные заповеди, неспособны отщепляться от них. Более того. Эти начала очень плохо уживаются (скукоживаются, гаснут, — впрочем, вновь и вновь возрождаются: таков XX век), находясь в одном этическом пространстве с отщепленными от своих нравственных корней моральными прописями. К тому же бытующие у нас прописи, когда-то давно, в дальних веках, отсохшие от своих нравственных истоков, да еще прошедшие хороший идеологический искус, не могут существовать просто “рядом” с нравственными перипетиями (и петь в унисон с ними), как это было в прошлые исторические эпохи. Наши моральные догматы взхлеб действуют против новых нравственных начал, разрушают эти начала (а разрушить их очень легко, ведь они по природе своей особенно не уверены в самих себе, будучи начинанием начал).

Вот почему морализирование глубоко безнравственно. Действуя совокупно, идеологизация и морализирование забивают в нашей жизни нравственные начала в их зародыше:

1. расщепляют нравственные перипетии, не позволяют им замкнуться “на себя”, на образ (регулятивную идею) личности, способной к самостоятельному, полностью ответственному, внутренне свободному поступку, то есть поступку, исторически и духовно детерминированному *к свободе*;
2. закрывают путь к современному сопряжению непреходящих, личностно насущных нравственных перипетий (античности, средних веков, нового времени), к их трагедийному, в душе индивида происходящему сосредоточению. Ведь и абсолютизм идеологических предписаний, и жесткость морального диктата предполагают извне предназначенную мотивацию моих действий, уплощают в истину “последнего слова” целостный, всеобщий объем нравственной самодетерминации. Исключают саму идею нравственного поступка, ставящего под вопрос историческую предопределенность моей (и всеобщей) судьбы;
3. воздвигают непроницаемый водораздел между нравственностью и поэтикой, препятствуя формированию эстетически осмысленного, неповторимого образа нравственной перипетии. Но вне такой острающей поэтики (трагедия — храм — роман — лирика) нравственности быть не может;
4. преграждают и само по себе трудное и мучительное формирование неповторимой нравственно-поэтической перипетии XX века: трагедии впервые-начинания самих начал нравственности, личной одинокой ответственности за это всеобщезначимое начинание.

Теперь вкратце впишем наши нравственные проблемы в культурно-исторический контекст: “Россия — XX век”.

Российские исторические судьбы именно потому, что они совершались на стыке (в створе) истории Запада и истории Востока, оказались в эпицентре или, точнее, были эпицентром страшнейших потрясений нашего времени (мировые войны; всемирные социальные взрывы; крушение колониальных империй). Здесь, в этом эпицентре, формировались исходные очаги новых всемирных нравственно-поэтических перипетий.

И одновременно российские исторические судьбы (в своем собственном внутреннем векторе) совершались маргинально, на полях, на периферии всемирной истории, все время стремились отторженно замкнуться “на себя”, исторгнуть из себя нравственную неотвратимость. Новые нравственные перипетии (да и “годовые кольца” исторических трагедий античности, средних веков, нового времени) были для нас всеобще значимы именно и только на грани нашего бытия. Поэтому

рефлектировались и осмыслились они (когда рефлектировались и осмыслились) в очень узких, к тому же время от времени истребляемых интеллектуальных, внекорневых слоях, были поэтически претворены только на страницах книг и полотнах картин, не погружаясь во всеобщую нравственно-поэтическую интуицию. Они, эти перипетии, входили в наше сознание через окно (“прорубленное в Европу”), но не через дверь собственного бытия. Массовость, слитность индивидуальных сознаний (предрасположенность к идеологии) здесь наибольшая, внутренняя противопоставленность личной свободе — наиболее заскорузлая, застарелая. Между тем во второй половине XX века эпицентр производственной, социальной, духовной жизни постепенно смещался в сферу “тихих революций” (автоматизация, возрастающее социальное значение индивидуально-всеобщего труда и индивидуально-всеобщей информации, революция свободного времени). И только в этих тихих глубинах, в глубинах личностного сознания, созревают до всеобщности нравственно-поэтические перипетии культуры XX века. Но вот тут-то и сказывается фатально наша государственническая, общинно-ладовая, насквозь идеологизированная “наследственность”.

Все это, вместе взятое, объясняет и упорное наше тяготение к новым нравственным началам, напряженность балансирования на грани космоса и хаоса нравственной жизни; но это же объясняет и особую силу отталкивания от этих начал, легкость и соблазнительность процессов идеологизации и морализирования, их прочное переплетение. Таковы безысходности наших нравственных тупиков.

Конечно, я преувеличиваю. В реальном работающем контексте XX века современные нравственные перипетии вновь и вновь раздирают наше сознание. Но их целостное сосредоточение (поэтика поступка) крайне затруднено. Что делать... Сегодня, как всегда (может быть, более чем всегда), моя нравственность зависит от моей свободной воли.

В заключение совсем, казалось бы, частность. Как-то сравнительно недавно в одной телевизионной передаче шла речь о смысле и ценности человеческого достоинства. Никто из опрошенных по ходу передачи не смог сказать об этом ничего вразумительного. И это, видимо, не случайно.

Думаю, что если совсем кратко и жестко определить наш основной нравственный порок, то это как раз и будет: страшный дефицит, зачастую полное отсутствие чувства собственного достоинства.

Там, где индивид мыслит себя и его мыслят как функцию неких анонимных, пусть самых священных, самых благих и прогрессивных социальных сил и интересов, там не может возникнуть и, во всяком случае, созреть и быть осознанной, определяющей мои действия, исходная идея достоинства: *сохранение тайной свободы быть Я*, неразрушимой возможности свободного поступка. Я не могу позволить — никому, ни во имя чего, никогда, ни одного раза — меня оскорбить, на меня накричать, меня унижить, запретить мое убеждение, возможность его распространять и, главное, нарушить абсолютную суверенность моего Я — тайное ядро нравственной самотождественности. И прежде всего я не могу позволить это самому себе.

“Не тронь моих чертежей!” — заклинал Архимед римского legionera.

“Не тронь мое Я!” — обращается к обществу, к legionерам общего дела чувство собственного достоинства и — если перевести в юридическую сферу — индивидуальное право личности.

Конечно, чувство собственного достоинства — еще не нравственность, но это *условие, без которого невозможен* никакой, даже самый малый, зачаток нравственного поведения, — что уж говорить о тех безвыходностях и перипетиях, о которых здесь шла речь. Хотя, возможно, *вне* этих безвыходностей и перипетий исходное условие нравственности не может сформироваться и укорениться?

На шкале жизненных ценностей нравственного человека сохранение собственного достоинства (нет человека выше меня, нет человека ниже меня) несопоставимо существеннее и реальнее любых благ моего положения и местонахождения — социального, служебного, материального, престижного. Существеннее даже соображений общественной пользы, безопасности и сохранения жизни (да и кому будет от меня польза, если меня нет).

Но на нашей современной жизненной шкале ценностей чувство достоинства занимает одно из последних мест. Это — первое место, от которого индивид легко, а то и облегченно, отказывается. Вот наша страшная беда. Ведь там, где оскорблено и унижено человеческое достоинство, там *нет* индивида, способного жить *в горизонте личности*, то есть способного жить свободно, нравственно. С этим “где уничтожено...” связаны не только индивидуальное сознание, одинокие человеческие судьбы, но и плотная сеть личных судеб, наша неразрывная социально-идеологическая реальность.

Есть ли исход? Определить очень трудно, здесь все замкнуто “на себя”. Исходно — изменение социального контекста. Исходна — одинокая воля индивида (втайне мы знаем, что она всегда свободна) — Лютерово “стою на том и не могу иначе”.

Для начала хоть бы ощутить и понять, что утрата человеческого достоинства — несчастье. Тогда многое приложится.

Знаю, что пока это почти благое пожелание, и все же... какие-то надежды и какие-то основания надеяться есть. Но вот без такого понимания нам действительно “ничего не светит”. Ни в духовной, ни — даже — в хозяйственной жизни. Впрочем, о последнем пусть лучше скажут экономисты.

[44](#) Многоточие здесь — знак оборванного бесконечного продолжения ключевых образов. Такое открытое продолжение существенно для самой сути нравственности Нового времени. Существенно также, что каждый вечный образ отщеплен от автора (Гамлет — от Шекспира, Дон-Кихот — от Сервантеса).

[45](#) Это “только” весьма условно. Центр нравственности Нового времени — везде, окружность — нигде. Эта нравственность сосредоточена, скажем, в трагедии Дон-Кихота не менее, чем в трагедии Гамлета. Дон-Кихот — это также единственный центр нововременной нравственной перипетии...

[46](#) Это жесткое расчленение необходимого и свободного времени существенно не только в политэкономии Нового времени, но и в его психологии, поэтике, нравственности.

[47](#) Гете И.В. Об искусстве. М., 1975. С. 411-412, 420.

[48](#) Конечно, я не стремился очертить здесь полный «набор» наших нравственных «годовых колец». Я сосредоточился на европейских судьбах нравственности, оставляя пока в стороне крайне существенные для современной духовной жизни коллизии Востока. Сейчас важно лишь наметить суть моего подхода к проблеме.

[49](#) Своеобразно проявление этого начала в совсем другой поэтике, но также в поэтике (и нравственности) XX века — у Бориса Пастернака: «... об артистизме ничего не скажу, тут если не мое богословье, то целый том, не поднять» (Дыхание лирики. Из переписки Р.-М. Рильке, М. Цветаевой и Б. Пастернака в 1926 году // Дружба народов. 1987. №6. С. 252).

[50](#) См. Гинзбург Л. Литература в поисках реальности. М., 1987. С. 312-322.

[51](#) Здесь «лирика» - не поэтический жанр, но определение основ поэтики XX века. Пабло Пикассо или Марк Шагал воплощают суть лирики нашего времени не менее, чем Осип Мандельштам или Марина Цветаева.

[52](#) Вот одно из гениальных изображений этой нравственно-поэтической перипетии, принадлежащее Борису Пастернаку: “...двойственность, без которой нет жизни... *горе* подкатывающих к сердцу и к горлу качеств — родных, именных, тех же, что во мне законном, *но* излившихся за мои контуры, весь век барабанивших по периферии.

Из них построен мир. Я люблю его. Мне бы хотелось его проглотить. Бывает, у меня учащается сердцебиение от подобного желанья и настолько, что на другой день сердце начинает слабо работать.

Мне бы хотелось проглотить этот родной, исполинский кусок, который я давно обнял и оплакал и который теперь купается кругом меня, путешествует, стреляется, ведет войны, плывет в облаках над головой, раскатывается разливом лягушачьих концертов подмосковными ночами и дан мне в вечную зависть, ревность и обрамление... Это опять нота единства, которой множество дано в озвучанье, *для рожденья звука*, на разжатых пястях октав, Это опять — парадокс глубины. Боже, до чего я люблю все, чем не был и не буду, и как мне грустно, что я это я. До чего мне упущенная, нулем или не мной вылетевшая возможность кажется шелком против меня! Черным, загадочным, счастливым, отливающим обожаньем. Таким, для которого устроена ночь. Физически бессмертным. И смерти я страшусь только оттого, что умру я, не успев побывать всеми другими... О неисключающих друг друга исключительностях, об абсолютах, о *моментальности* живой правды... Мгновенье соперничает только с вечностью, но больше всех часов и времен” (Дыхание лирики. Из переписки Р.-М. Рильке, М. Цветаевой и Б. Пастернака в 1926 году//Дружба народов. 1987. № 8. С. 263—264).

[53](#) Дыхание лирики. Из переписки Р.-М. Рильке, М. Цветаевой и Б. Пастернака в 1926 году//Дружба народов. 1987. № 6. С. 252.

[54](#) Это не бытие в смысле предметной самоустремленной деятельности, рассмотренной Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», но повседневное социальное и бытовое окружение.

Цивилизация и культура

(Философские размышления в канун XXI века)

Прежде чем раскрывать смысл заглавия, скажу о подзаголовке. Определение — “Философские размышления в канун XXI века” — для меня существенно. Существенно для нашего взаимопонимания.

Во-первых, то, о чем я буду дальше говорить, это не какой-то окончательный результат работы, не готовый текст. Это — скорее — заявка, замысел возможного исследования. Вообще-то я предполагаю, что для устных выступлений такой жанр наиболее целесообразен. Если текст окончательно готов, его надо печатать и дальше обсуждать печатное слово, но так необходимо — заранее, на людях, совместно — продумать исходный замысел⁵⁵.

Причем это — “философские размышления”, что также предупреждает: это не исторический и не собственно научный текст, но заторможенно размышляющий, философский текст, как бы заново возвращающий к началу раздумья над тем, что есть культура и цивилизация. На мой взгляд, вообще, философия тем и отличается, что она всегда возвращает нашу мысль к началу, к тому, над чем уже много думало, работало человечество. Обладая пониманием и знанием того, что сделало человечество, философия вместе с тем всегда начинает как бы сначала, возобновляя всю проблемность того предмета, над которым она размышляет. Об этом хотелось заранее предупредить.

И наконец, это — философские размышления именно в канун XXI века. Я буду не вообще говорить о цивилизации и культуре, хотя буду и об этом говорить (может быть, даже по времени это и будет основное), но основной вектор моих размышлений и связан с тем напряжением, которое всеми нами овладевает в канун первого столетия. Новое столетие — это всегда нечто будоражащее наше разумение: что будет за порогом? Ну, а современный канун *тысячелетия* особенно наталкивает на такого типа размышления, на рискованное загадывание: что ждет за рубежом 2000-го года? Понимание этой рубежной ситуации, отношение цивилизации и культуры в канун этого перелома, поворота, может быть, коренным образом меняющего, долженствующего изменить наши установки, — вот то сосредоточение, которое для меня существенно.

* * *

Хотя в этом тексте я прежде всего хочу говорить о цивилизации (конечно, в ее соотношении с культурой), все же необходим ясный контекст: мое понимание культуры. Но даже в преимущественном разговоре о культуре внутренний вектор направлен на плотное и нормальное дело цивилизации. Хотелось бы, чтобы эта установка с самого начала присутствовала и в слушателе (или — читателе) этих размышлений, хотя бы в кратчайшем контексте.

Начну, может быть, с самого резкого и сильного философского утверждения, развитого в моих работах. XX век, как он фокусируется, сосредоточивается накануне века XXI — это век, когда человеческое мышление стремится обосновать некую *онтологическую* всеобщность культуры, когда разум исходит из предположения, могущего быть сформулированным следующим образом: необходимо понять всеобщее бытие в его начале, в его бесконечности, вечности, “как если бы...” это было произведение культуры. Еще раз: не просто реальные, в тексте закрепленные произведения, но бесконечное, вечное бытие, как если бы оно было произведением культуры. Это утверждение сразу же несет за собой несколько в достаточной степени чудовищных и вместе с тем необходимых дополнительных предположений. Прежде всего, неявно предполагается, что за (!?) этим бесконечным, извечным бытием существует (формируется) некий иной разум, вместе с нами, в ответ на вопрос нашего разума, угадывающий, актуализирующий, воспринимающий и впервые созидаящий это — вспомните, это извечное — бытие. Ведь именно такая ситуация насущна в любом произведении культуры. За пределами бесконечного, вечного мира, что уже достаточно парадоксально, предполагается некий отличный от нашего разума всеобщий разум, и мы вместе с ним создаем и... воспринимаем это произведение. И наш разум и разум иной — одновременно — и автор и читатель; тут постоянный обмен этими миссиями, постоянная трансформация и преображение, Это прочитывается, как в любом “нормальном” произведении. Здесь оборот “как если бы...”, момент кантовского *als ob*, момент методологической иронии оказывается крайне существенным. Это означает, что бесконечное, вечное бытие понимается как вечное и бесконечное, и вместе с тем, как в любом произведении, как бы

создается заново. Мы его ставим нашей мыслью и действием как бы “на кон”, в начало времен, понимая, впрочем, что оно вечно и бесконечно.

Уточним эту мысль в историко-логическом сопоставлении. Мышление Нового времени (XVII—XIX вв.) стремилось осмыслить бесконечное бытие как *предмет познания*, обращая разум в разум *познающий*. Современное мышление оказывается формой обоснования культуры как чего-то вместе с тем вне-культурного, до-культурного, как этого бесконечного бытия, но понимаемого, повторюсь, “как если бы это было” произведение культуры. Исходя из этого, мне кажется, очень существенного предположения, исходя из такого (как сердито определил один из авторов “Независимой” Алексей Медведев) “культуроцентристского” утверждения (заранее беру на себя этот риск), мне бы хотелось и строить дальше свои размышления. Отступлю на несколько шагов назад.

Дело в том, что мое “сильное утверждение”, я думаю, подготавливается двумя путями, двумя формами размышления. Первое, о котором я сегодня говорить почти не буду, — это само движение философской мысли, которое постепенно — с середины XIX века — начинает трансформировать, преодолевать познавательную доминанту, преодолевать понимание бытия как предмета познания. В этой доминанте существуют две картезианские субстанции: мое малое “Я” извне познает некую иную, внеположную протяженную субстанцию. Отождествление разума с “познающим разумом” изнутри (уже в “Логике” Гегеля) начинает преодолеваться на высотах самого разумения, обнаруживающего необходимость взглянуть на свой разум извне (“Метод самосознания”), то есть выйти на какое-то общение со своим собственным (что невозможно) разумом. Об этом я специально говорить не буду. Хочу лишь отметить один существенный момент. Очень опасно, когда современным нашим мышлением, да и не только мышлением, просто в реальных наших поступках, в отношении к другим культурам мы отождествляем разумение с разумением познающим, то есть когда для нас понять вещь означает только ее *познать*, то есть выделить ее сущность, а от бытия как-то отвлечься, вышелушивая это ядрышко сути. “Таков предмет по сути” — вот наш пафос. Бытие отбрасывается и (или) переводится в статус сущности, далее — в понятие, как у Гегеля, и все дальше уходит из поля нашего разумного внимания. Такое отождествление “разум = познание” зачастую приводит к обратному результату. Разозленные, что нельзя сводить разум к познающему разуму, — в XX веке это становится все более очевидным, — мы отказываемся от разума вообще, бросаясь в какие-то чисто экзистенциальные, иррациональные, экстазные утопии. Между тем, на мой взгляд, разум внутри себя глубоко диалогичен; наряду с познающим разумом, точнее — в сопряжении с познающим разумом, есть разум, связанный с античной, эйдетической доминантой, с причащающей доминантой, характерной для средневекового разума; разум восточный... Переход от одного разума к другой доминанте понимания вовсе не требует отказа от самого разумения. В самых предельных точках понимания сути вещей мы исходим из бесконечной возможности бытия, и определенный разум актуализирует одну из этих бесконечных возможностей в бесконечную разумную тенденцию, потенцию. Ну, оставим это пока за скобками.

Вторая линия моих рассуждений связана с бытием человека XX века. В наш век, казалось бы, не до культуры, не до разума; быть бы живу... Но именно сейчас возникает ряд трансформаций, выводящих человека и его разум в предельную ситуацию культуры. Несколько (просто, так сказать, через отточие) таких напоминаний.

...Современный человек все более оказывается (знает он об этом или не знает, хочет знать или не хочет) — в таких экстремальных ситуациях, когда его сознание определяется не только и не столько, скажем условно, Марксовой схемой “бытие определяет сознание” (при всех ее исходных недостатках и пороках), сколько совсем иным схематизмом. — Сознание человека “определяется” (определяет себя) в узлах *изменения бытия*. Брошенный в окопы, брошенный в лагеря, брошенный на нары непрерывного бегства, человек оказывается выброшен из постоянных социальных луз и каждый раз должен как бы заново решать свое бытие, формировать заново малые группы друзей и близких. От выбора зависит, выживет ли он не только реально физически, но и духовно, человечески. Вот эти предельные ситуации изобретения заново своей нравственности, своего бытия оказываются крайне существенными. Но это созидание — и общения, и мышления, и бытия заново, впервые — это и есть то, что издревле необходимо оказывалось внутренним пафосом культуры.

...Теперь еще одна сторона дела. В XX веке наше сознание, — я сказал бы, вслед за Гегелем, наше одинокое “несчастное сознание”, — напрягается сплетением разных — даже взаимоисключающих — ценностных и культурных спектров. Перестает быть возможной лестница восхождения — все лучше и лучше, все выше и выше... Обнаруживается, что восточный спектр ценностей, африканский, европейский не просто в охлажденном виде каких-то произведений культуры, но в реальном сознании современного человека начинает спорить за свою всеобщность. Крайне существенна культурность этого спора, спора как общения, необходимого взаимообогащения. Необходимо, подчеркну еще раз, чтобы это сопряжение осуществлялось как диалог культур (а не национальных предрассудков), не только на высотах каких-то тончайших произведений “высоколобых”, но и в реальном повседневном сознании каждого человека.

...Еще одно, через отточие введенное соображение: дело не только в современных культурах, спорящих между собой в нашем сознании (пока я слово “культура” использую в обычном фразеологическом смысле); дело в том, что в XX веке обнаруживается невозможность смотреть на прошлое европейской культуры только в режиме ньютоновской “лестницы восхождения”. Даже в таких цитаделях познающего, позитивного разума, как математика или физика, принципы соответствия, соотношение неопределенностей, “предельный переход” обнаруживают одинаковую претензию на всеобщность ньютоновой физики; идеи бытийно значимой локализации предмета в пространстве, напоминающей аристотелевский подход. Короче — обнаруживается одновременность и взаимодополнительность, а не просто сменяемость различных форм понимания бытия вещей.

Разные культуры (опять-таки я пока не расшифровываю это понятие) спорят между собой в нашем сознании как одновременные, как сообщающиеся в некотором персонажном определении. Обычное отношение человека к человеку, когда другой человек оказывается бесконечной тайной для другого — но именно как тайна он и насущен моему общению с ним — пронизывает наше сознание и мышление в отношениях между культурами. Чехов как-то говорил, что культурный человек болезненно относится к тайне своего личного бытия. Может быть, это является определением культурного человека: понимание бесконечной таинственности каждого личного бытия и боязнь, что другой взлезет в эту тайну, которая есть в какой-то мере синоним личности, и ее бесцеремонно нарушит. Вот это отношение между культурами равноправными, но разными; различными, но насущными друг для друга, пронизывает сознание современного человека.

...Назову сейчас еще один момент. Я называл такие предельные точки бытия, которые, хочешь — не хочешь, напрягают наше сознание, но во второй половине XX века, в, так сказать, охлажденных формах, внутри самого обычного, массового производства (автоматизация, информационная революция) возникает опять же необходимость самоустраемленной деятельности человека, общения с самим собой. На автоматическом заводе работает — в автономном режиме — машина; автомат без человека выпускает продукцию, но коренное изменение производства требует коренного изменения самого мышления, исходных мыслительных структур. Самоустраемленность человеческой деятельности выходит из маргиналий в центр человеческого бытия даже в процессе производства.

Не буду в этой аудитории напоминать: уже то, что я сейчас очень вкратце очертил, определяя современную ситуацию, страшно напоминает тот феномен, который мы в нашем, так сказать, подсознании, интуиции определяем словом “культура”. Сейчас для меня существенно другое. Сегодня культура, сосредоточиваясь в эпицентре нашего бытия, обнаруживает свою какую-то странную, неудержимую, опасную, но и плодотворную претензию на всеобщность. Об этом я еще буду говорить. Но все-таки некое общее наведение на идею культуры наметить сегодня было необходимо. Попробуем соединить нашу интуицию культуры (1), современные сдвиги в нашем повседневном бытии (2) и — набросок общего определения идеи культуры (3). На мой взгляд, достаточно очевидно, что в XX веке, с разных позиций, с разных сторон раскрывается по меньшей мере три смысла культуры. Тот же тройной смысл обнаруживается, если мы будем отталкиваться от расхожих представлений о таких явных феноменах культуры, как искусство, философия, религия, нравственность...

Первый смысл. Культура — это форма одновременного бытия и общения людей разных культур, как это ни тавтологически звучит — определять культуру через культуры. Это — одновременное бытие современности и, скажем, людей античной цивилизации, произведений античной цивилизации со

своими неукротимыми и бесконечными резервами ответа нам и вопрошания нас. Одновременное со-бытие и общение людей разных культур. Цивилизация исчезает, погибает; в произведениях культуры она существует в постоянном общении с нами. Одновременность разновременных цивилизаций (в культуре), общение с людьми иной культуры как с нашими современниками, вечное настоящее время. — Вот — первый смысл (далее мною сейчас не углубляемый) понятия культуры.

Второй смысл, связанный с этим первым пониманием культуры как диалога культур, но не совпадающий с ним. Культура — это особая форма детерминации нашего сознания. Существуют как бы две основные формы детерминации. Прежде всего, детерминация извне, из окружающих структур — экономических, ментальных, космических — и из подсознательного “нутра” человека. Но эта детерминация — “вынуждение” — наталкивается на обратное движение. Существует такой необычный “прибор”, такая странная призма — культура, которая позволяет самодетерминировать наше сознание.

Так, в искусстве мы формируем возможного Собеседника, проецируем возможного читателя наших произведений как основного героя. Мы проецируем этого Собеседника в далекое будущее. Я ухожу из дома, из жизни, но в произведении продолжаю общаться с самым далеким собеседником. Эта — в искусстве возникающая — самодетерминация общения вводит нас в суть культуры. В обычном мире общение нам дано, предназначено. В мире культуры мы это общение сами из-обретаем.

В философии осуществляется возвращение к *началу* мысли. Хотя до нас прошли десятки и сотни поколений, но в философском мышлении мы отталкиваемся к началу времен, заново придумываем изначальность бытия и мысли, то есть сами детерминируем истоки и инерцию своей мысли.

В нравственности (в истоках морали) человек-индивид оказывается ответственным за свой поступок и самодетерминирует свою полную ответственность.

Короче говоря, культура и есть форма постоянной рискованной и ответственной самодетерминации человеческого сознания и бытия. Когда человек выносит себя на грань последних вопросов бытия и начинает общение с иной культурой, тогда он оказывается способным, скажу вслед за Достоевским, быть не рабом своего характера, своей судьбы, но — в свете этих предельных идей — трансформировать исходную психологическую данность, перерешать свою судьбу и поэтому быть предельно ответственным и — вместе с тем — свободным.

Итак, культура как сфера самодетерминации. Я думаю, что есть связи между намеченными двумя определениями культуры, но сейчас мне важно только набросать их очерк.

И, наконец, третье, очень существенное для понимания культуры. Культура в своих *произведениях* (мне еще понадобится это понятие) всегда раскрывает и актуализирует “Мир впервые”. Будь ли это полотно живописца, где на плоском полотне красками, хаосом красок мы воссоздаем мир, и зритель вслед за нами развертывает из плоского, из ничего, пло(т)ского “ничто” — все, целостный мир... Будь ли это “плоскость” звучания, развертывающаяся в мир смыслов... Все время мир дан в начале, “мир — впервые”. Форма философского трактата, художественного произведения, нравственного поступка сдвигает бытие в эту ситуацию ответственности за мир; понимание мира, как если бы он в эту секунду начинался. Вот этот “мир впервые” оказывается третьим важнейшим смыслом любого феномена культуры.

В этой связи ясно, я думаю, и еще одно интегральное определение: культура — это сфера *произведений*. Это — существенно.

Можно сказать, что человек воплощает свою деятельность в трех формах. В продуктах, которые потребляются и исчезают. В орудиях, излюбленных марксовых орудиях, как бы продолжающих руки, ноги, глаза человека и могущих быть использованными другим человеком, передаваться, переделываться, но имеющих смысл уже не как нечто поглощаемое, но как отчуждаемый от человека его собственный орган.

И — в *сфере произведений*. Культура, если очень кратко определить, и есть сфера произведений. Произведения, во-первых, как бы “спиритическим” сеансом кристаллизуют на плоском полотне, в плотности произведения некоего Автора, который может уйти из комнаты, умереть, оказаться в другой эпохе, но мы, читатели, чем дальше от него будем, тем острее вступаем с ним в творческое общение, дополняем смысл этого произведения, домысливаем проект до целостного кристалла, до “второй жизни” автора. Это — первая особенность произведения. Но отсюда и вторая особенность произведения. Наш разум, наш дух всегда — в произведении — к кому-то обращается; произведение — всегда — наше адресованное бытие, причем адресованное, как любил говорить Осип Эмильевич Мандельштам, к “далекому собеседнику”. Эта кристаллизованная в произведении (в культуре) форма общения, эта значимая адресованность, это одиночество тет-а-тет с читателем, когда для меня другой человек невероятно насущен (если он меня не прочтет, не дополнит, не поймет, не получит мое запечатанное в бутылку произведение-письмо, значит, я не состоялся), эта адресованность крайне существенна для произведения культуры. И, наконец, мы возвращаемся к одному из выше данных определений культуры. Произведение — это всегда есть некий способ воссоздать мир впервые — из звуков, из красок, так, чтобы читатель из этого “ничто” творил “все”. Эти особенности произведения позволяют еще раз, очень кратко ответить на вопрос “Что есть культура?” Это — сфера произведений.

Не буду сейчас продолжать; мне еще придется дальше вводить какие-то дополнительные рассуждения, но сейчас подчеркну — в данном контексте — основное. Культура всегда выдвигает некую *цивилизацию* (я впервые подчеркну это понятие) на грань с другой культурой и понимает ее как бы извне. Это не совсем то же самое, но близкое бахтинской амбивалентности каждой культуры, способность на себя глядеть со стороны. Но сейчас, предполагая, что многое о культуре мы передумали и еще должны передумать, я задам один существенный вопрос — и себе, и нам всем вместе. “Культуроцентризм”, характерный для XX века (я еще буду говорить об опасностях и соблазнах его), ставит перед нами такую проблему: каково же отношение введенных только что определений культуры к спокойной, охлажденной человеческой цивилизации? Вообще, для XX века размышления на грани цивилизации и культуры являются крайне существенными, — об этом я сейчас буду говорить. Правда, я думаю, что культура вообще может быть понята только в ряде тонких проницаемых *пограничностей*.

Сегодня я коснусь пограничья с цивилизацией, но не менее важным является пограничье культуры и природы или, скажем, культуры и хаоса. Культура, которая не способна из хаоса — впервые! — творить гармоничный мир произведений, культура, которая обращается только “в себе”, внутри “космоса” — это не культура, это — дешевое культурничанье, неспособное обнаружить внекультурную предположенность культуры. То дешевое культурничанье, о котором с таким гневом говорил тот же Мандельштам. То есть культура балансирует на грани космоса с хаосом, и если просто отвергнуть, зачеркнуть этот хаос, культура перестанет быть культурой, хотя бы в тех определениях “мира впервые”, о котором я говорил выше.

Другое пограничье культуры. — Культура, культурологический подход, скажем, и собственно *исторический* подход.

Очень большой соблазн для культуролога, для философа культуры, так сказать, поглотить историческую доминанту. В культуре античный человек переживает себя, свою смерть и свою цивилизацию. В произведении Софокл вечно общается с нами, современниками XX века. Это — в культуре.

Исторически все одноразово, человек уходит “в нети”, исчезает. История, исторический подход также абсолютен. Человек — все же живет одну жизнь, один раз, он — исторически — совершенно неповторим. Но в “культурологии” история ссыхается до некоторого маргинального определения. Между тем, я думаю, культура без антиномического предельного соотношения с историей, без понимания одинаковой их существенности и необходимости бессмысленна и банальна. Так же как необходима доминанта хаоса, бесконечной неопределенности, так же для идеи культуры, а не “культурничанья” существенна историческая доминанта.

В культуре человек переживает свою эпоху, но все-таки реально он умирает один раз. Историческая одноразовость каждой культуры, ее абсолютная неповторимость, невозможность при помощи любой,

самой изощренной стилизации еще раз прожить, заново прожить эту эпоху оказывается существенным для исходной напряженности, трагичности культуры, а не уютной, комфортабельной ее утвержденности.

Наконец, есть у культуры еще одна грань, крайне существенная и необходимая. Это — грань культуры и ее собственных смысловых определений, каждое из которых претендует на всеобщность. Искусство стремится отождествить себя с целостной культурой, стать ее синонимом. Но такое же стремление к единственности “представительства” культуры насущно и для религии. Для философии. Каждое из определений культуры стремится быть всеядным, всепоглощающим и поглотить культуру как некую целостность. Вот сегодня, скажем, мне приходится иметь дело с проблемами образования. Каждый раз напрашивается такое восклицание: как хорошо, что сейчас начинается гуманитаризация образования! А что это значит? Побольше литературы, побольше языка, побольше истории и поменьше физики и математики. Это, дескать, к культуре уже не относится. В итоге такой “гуманитаризации” целостность культуры исчезает полностью и всецело. Вот это самопоглощение своими смыслами и гранями, которое также характерно для культуры, оказывается еще одним очень существенным ее собственным пограничем. А теперь — к нашей теме. Контекст в целом очерчен.

Одним из необходимых для самого понимания культуры пограничий является идея *цивилизации*.

Должен признаться (может быть, это психологически понятно), что для того, чтобы выделить и обдумать философский смысл культуры, на годы мне пришлось как бы забыть о понятии цивилизации. Или где-то оставить ее втуне. Чутьочку отстраниться от цивилизации — как некоторой “недо-культуры”. Но в последнее время я сильно “подобрел” к цивилизационным идеям и сейчас считаю, что без серьезного понимания сути цивилизации идея культуры оказывается неполноценной, “недоведенной”, о чем я еще ниже немного скажу.

Итак, сначала о кратком определении того, что, на мой взгляд, есть цивилизация.

Не вдаваясь — это объясняется самим жанром моих размышлений — в какие-то цитатные дебри или в критику других концепций цивилизации, подчеркну только — для более резкого выявления моих “дефиниций”, что — скажем — в отличие от шпенглеровской дихотомии “цивилизации и культуры”, мое понимание характеризуется тремя особенностями.

Во-первых, для Шпенглера культура и цивилизация в каждой из исторических эпох являются последовательными стадиями. Цивилизация — эпоха вырождения культуры, увядания и гибели ее. И к цивилизации, и к культуре относятся все сферы человеческой деятельности, но, однако, “душа постепенно выветривается, душевный порыв исчезает и наступает эпоха цивилизации”. Для меня культура и цивилизация — два одновременных пласта, характеризующих каждую историческую эпоху во все периоды ее бытия. Это не последовательные, но одновременные характеристики исторической эпохи. Если для Шпенглера культура и цивилизация — это “живое тело души и ее мумия”, то для меня это два определения (и — два условия) целостной характеристики определенной исторической эпохи.

Второе, тоже очень существенное отличие. Если для Шпенглера культура и цивилизация — одна, другая, третья, четвертая — между собой не сообщающиеся сосуды (очевидно, все же каким-то чудом Шпенглер мог проникать в совершенно иные культуры), то для меня определения данной исторической эпохи с ее культурой и цивилизацией существуют лишь на грани с другой эпохой — они все одновременны. И только в такой форме они реализуются, оформляются: и культура, и — с определенными уточнениями — цивилизация.

И, наконец, третий существенный момент. В моем подходе нет идеи “лестницы восхождения” или “отвержения”. Чем многограннее “многогранник культуры”, тем больше возможностей общения между культурами и — соответственно — определенными цивилизациями, тем с большей полнотой мы можем говорить о культуре. Культуры не “снимают” друг друга, но предполагают (исключают и вновь обосновывают) друг друга. Здесь исходен образ не лестницы, а многогранника, с каждой новой гранью вступающего в общение с иными, неснимаемыми гранями культурного целого. Это соображение нам еще пригодится и в понимании цивилизации...

Пока достаточно. Перейду непосредственно к тем определениям цивилизации, которые для меня кажутся глубоко существенными. Я буду говорить о цивилизации в узком и широком смысле слова.

В каждой исторической эпохе человек живет (я об этом уже вскользь упомянул) как бы в двух сферах детерминации — детерминации причинной, ну, скажем условно, просто для напоминания (могут быть и другие варианты): это фрейдистские схемы и редукции к бессознательному, или это “философия жизни”, или в Марксовом плане, где причинная (производственная) детерминация господствует. Наше сознание действует “по причине”... Чтобы его понять, надо его редуцировать к основанию. Это — *причинная* детерминация сознания и поведения.

Второй тип детерминации человеческой жизни — это *смысловая* детерминация, когда созданные нами произведения изменяют и трансформируют наше сознание, в том числе и авторское. Культура и человек культуры живут, растут “корнями вверх”, изменяя исходные корни своего бытия. Смысловая и причинная детерминации напрягают наше сознание, дают два полюса его спектра, и в этом челноке ткется человеческая сознательная, мыслительная жизнь, движение человеческих поступков.

Но есть некая узкая прокладка, некий своеобразный прибор, инструмент, призма, в которых смысловая детерминация преобразается в причинную, а причинная — в смысловую. Вот это непрерывное обращение смысловой детерминации в причинную (когда человек должен подчиняться каким-то причинным стереотипам) и причинной — вновь в смысловую — характеризует то, что можно назвать цивилизацией в узком смысле слова.

Узкая тонкая мембрана, прокладка, позволяющая превращать смысловую детерминацию в причинную и причинную — в смысловую детерминацию, напрягая человеческое сознание, это и есть — в каждой исторической эпохе — цивилизация (если мы вспомним все ее обычные определения, наименования, наполнения).

Но именно эта прокладка, эта цивилизация в узком смысле слова, способ взаимопревращения смысловой детерминации в причинную в ходе труда, в ходе производства, в ходе экономической жизни, в ходе нормальной бытовой жизни — и — в другом плане — способ возведения причины — в смысл, это придает целостность всем феноменам и граням данной исторической эпохи, это и есть... историческая эпоха как нечто целое. Тогда “цивилизация” будет наиболее объемным определением данной исторической эпохи. Историческая эпоха — это и есть “цивилизация” в широком смысле слова. Мы говорим об античной, средневековой цивилизации, египетской, вавилонской, нововременной, поскольку цивилизация как целое — во всех своих проявлениях, и в культурных, и в причинных, и в производственных — смыкается воедино, стягивается этим механизмом взаимопревращения двух форм детерминации.

Не марксова “формация”, но именно понимание исторической эпохи как цивилизации, через это ядрышко взаимопревращения детерминаций понятое, позволяет дать наиболее полное, достаточно корректное и в историческом, и в культурологическом плане определение какой-либо “исторической эпохи”. Причем если “формации” — возьмем для сопоставления это понятие — проходят вместе с гибелью всех людей эпохи, если культура остается навечно на грани между культурами, — цивилизация всегда существует между временем и вечностью, в режиме их взаимопредполагания. Но — пока — это только *credo*.

Продумаем теперь сам механизм, точнее — цивилизационный “схематизм” (чтобы не использовать слишком механистический термин) этого взаимообращения смысловой и причинной детерминации. Сейчас подчеркну следующие основные моменты.

Социальный план. Думаю, цивилизация каждой исторической эпохи, если описывать некий цивилизационный социум, характеризуется в первую очередь тем, что можно назвать сферой частной жизни. Человек занят производственными или — на других высотах — непосредственно творческими делами, он занят в политике, в торговле... но существует особая сфера частной жизни и “частного” — среднего — человека, индивида, формируемого в этой частной жизни. В частной жизни — семейная ли это жизнь или жизнь человека как читателя, или жизнь фланирующего по улице прохожего — всегда

формируется особый социум, не сводимый ни к социуму информационному, ни к социуму экономическому, но не сводимый и к социуму культуры.

Между тем, ускользающая из социума культуры частная жизнь человека крайне существенна, ибо в ней впервые формируется именно индивид, не детерминированный жестко и однозначно матрицами экономическими и производственными, но также не “возводимый” в личность, как это происходит в напряженной и странной жизни социума культуры. Чтобы это отличие было понятнее, вернусь еще раз к определениям культуры и пунктиром очерчу смысл культурного социума. Предполагаю, что каждая историческая эпоха формирует свой “социум культуры”, свою “постановку” (драматургию) человеческой жизни в ключе какой-то доминантной формы произведений. Так, в античности — это общение людей в трагедийном круге. — Хор, зрители, ключевой герой, предводитель хора, игра голосов строфы и антистрофы. Это распределение ролей напрягает всю жизнь и все общение эллинов как (потенциальных или актуальных) участников античной трагедии. Выключает их из “формационного” общения и экономической детерминации. В средневековье — это жизнь (и превращение) людей в(о)круге храма, в сопряжении голосов, идущих из вечности, и голосов земной жизни, участия в литургии — в фресковой остраничности (обратная перспектива), и — в земном бытии вдали от реального храма, но в “храме колокольного звона”. В Новое время — это наша “вторая жизнь” в романном времени, в гамлетовском замыкании “быть или не быть...” (первый акт) и — “пусть будет, что будет” (последнее явление). Впрочем, о нововременном социуме культуры прочтите в книгах М.М. Бахтина.

Теперь — снова к “социуму цивилизации”. В заботах частной жизни формируется именно индивид, частное лицо, со своими особыми степенями свободы — и по отношению к классовой “прижатости”, и по отношению к ответственной личностной “самодетерминации”.

Свободное время частного времяпровождения очерчивает как бы меловой круг вокруг индивидуального быта и индивидуального общения. Вне этого частного общения, вне этой малой свободы не может сформироваться, однако, и личность культуры, особое личное общение в сфере произведений. Об этом я еще скажу немного дальше. Сейчас подчеркну только особое значение самой социальности “среднего”, срединного частного социума и частного лица. На эту особенность цивилизации мы обычно не обращаем внимания. В нашей русской истории всегда с презрением относились к такому среднему человеку, к частному лицу, уже не просто работнику производства, еще не культурной личности, но очерченному этим меловым кругом индивиду. Зачеркивая “бюргера”, мы не получим и личности, потому что личность, просто отринувшая индивида, — ничто. Каждая цивилизация создает свое очень сложное кольцо вокруг частного индивида. Причем в цивилизациях, достаточно густо замешанных на сакральных доминантах, сформировать это правовое, индивидуальное частное кольцо оказывается очень трудным, почти невозможным делом,

Так, античная цивилизация может быть определена именно как цивилизация только в сочетании двух полюсов: греческого и римского. Об эллинском “полюсе” я уже говорил. В римском “полюсе” идея права и идея лирики (вспомним хотя бы лирику Катулла) с культом, я бы сказал, почти случайного, частного, вот в эту секунду происшедшего, личного лирического события. Этот римский полюс предельно существен, чтобы понять всю античность как некую единую цивилизацию. Итак, — социум цивилизации (в узком смысле) внутри единого социума эпохи. Это, скажу еще раз, социум частной жизни, общение людей большей частью в Политии, или в свободном времяпровождении; общение частного лица с другим частным лицом. Обычно именно это общение регулируется правовыми, юридическими, гражданскими отношениями, несколько отстраняющими, затрудняющими вкручивание человека в те или другие непосредственные и культурные напряженности.

Это — о социальной определенности цивилизации.

Теперь — иной план. Это — план особого *сознания*, особой формы движения сознания к мысли, — насыщенный именно в “режиме” цивилизации. Когда социум частной жизни погружается внутрь сознания, тогда формируется непрерывный “механизм” того превращения смысловой детерминации в причинную и обратно, о котором я говорил выше. В цивилизации, которая построена в некоем “интервале” частной жизни, все более и более сосредоточиваются малые свободные усилия человека,

исходно детерминированного достаточно жестко экономическими и прочими формами детерминации; сжимаются до той предельной точки, в которой индивид способен перерастить свои корни и действительно “расти корнями вверх” в ситуациях культурного творчества.

Разгон — и затем прыжок в культуру. В прыжке уже разгон не важен, но без этого разгона не может существовать и прыжка культуры. Эта особенность цивилизации как сферы постоянного разгона (ступень за ступенью, степень за степенью) наших стереотипных действий, доводящего их до предела, оказывается крайне существенной. Рассудок в этом интервале, в этой цивилизационной нише восходит до разума, мораль — до нравственности, идея здравого смысла — до предельного рискованного разумения на грани эпох, на их переломе. В итоге происходит сложное восхождение к определениям культуры. Но, вместе с тем, каждая цивилизация предполагает и обратное движение, превращение разума вновь в более стереотипные рассудочные структуры, в идеи здравого смысла. Нравственность высыхает в мораль, поскольку без постоянного следования почти заавтоматизированным нормам морали мы не можем находиться непрерывно в стрессовых нравственных ситуациях предельной ответственности за поступок. Вновь закрепляется — в сознании и подсознании — тугая спираль воспитанности, замыкается в новом витке охлажденное кольцо (меловой круг) вокруг индивида. Цивилизация — это некая сфера жизни нормальных людей. Лидия Яковлевна Гинзбург писала: “Остаются нормальные люди. Странные люди дают нам ощущение дифференциации, несовпадения. Нормальные люди — радостное переживание точности, безошибочного совпадения с какой-то предобещаемой правильностью, одновременно отвлеченной и практической. Вся структура нормального человека держится на одном из прекраснейших достижений внутренней человеческой культуры — на здравом смысле. Это не вульгарное здравомыслие, это здравый смысл, постоянно граничащий с самым глубоким разумом”.

Я думаю, что возможно сказать, в чем-то соглашаясь, в чем-то споря с Лидией Яковлевной, что постоянное сопряжение в нашем сознании “нормального человека” и “странного человека” составляет внутренний нерв, исток и для создания произведений культуры, и для обычной, повседневной жизни человека. Эта сфера нормального сознания мне кажется крайне существенной. Немного поясню свою мысль. — В Новом времени — это движение к научному познанию; в средневековье — к верованию и религии; в Древней Греции — к эстетизму. В философии эти исходные определения (почти — нормы мышления) остраиваются и понимаются в их начале. Из небытия. Но “промежуточная” среда здравого разумения (сопряженная с цивилизацией), необходимая для философского выхода на изначальность бытия, всегда оказывается логически существенной, причем она не исчезает, не ликвидируется с переходом в сферу культуры, — конечно, если мы хотим говорить о нормальном, созидающем культуру человеке.

Наконец, — *третий план цивилизации* (это, по сути дела, стороны одного определения, одного понимания), очень существенный, для меня сегодня особенно важный. Цивилизация — это не только характеристика некоего “спирального”, объединяющего социума каждой исторической эпохи, вне которого не может состояться культура. Это не только характеристика отношения между здравым смыслом и разумом, между “нормальным” и “странным” человеком.

Цивилизация входит в само ядро *произведений культуры*, в культурную жизнь в качестве необходимого, я бы сказал, технологического, изобретения и сопровождает жизнь культуры постоянно, накапливаясь и развиваясь. Это не только воспитанность (кстати, чем более она заформализована, тем более нормален человек в общении между людьми).

Есть и другая сторона. Вот один, — впрочем, существенный, — пример. В Новое время вся, даже тончайшая культура, прежде всего в сфере культуры речи, связана с книгой. Книга как некое цивилизационное изобретение. Эти листы, формат, полиграфия, книгопечатание, возможность возвращаться к первым страницам — и вновь двигаться к эпилогу, все это оказывается постоянно транслируемой — вместе с произведением культуры — ее цивилизационной подкладкой. Стоит уничтожить, зачеркнуть книгу как некий цивилизационный аспект культуры Нового времени, — нет самой культуры. Этот созданный изобретательным человеческим умом инструмент культуры требует определенной технологии, техники, постоянно совершенствуемой и уточняемой. В XX веке такие новые формы искусства, как кино или телевидение, оказываются цивилизационным “орудием” культурной

деятельности, неким цивилизационным плотным ядром, постоянно сохраняющимся на дне каждого культурного феномена. Причем это утверждение гораздо более существенно, чем кажется на первый взгляд.

Я бы сказал, что призма культуры в качестве своего основания постоянно имеет как бы какой-то новый инструмент цивилизации, позволяющий совершаться, исполняться всем тем определениям культуры, о которых я говорил выше.

Все же — еще несколько соображений об этом, входящем в ядро культуры, цивилизационном инструменте, *на* котором культура реально и извечно исполняется. Трудно, впрочем, подобрать наиболее точный, работающий термин. “*Вещь культуры*” (вещь — весть, вещание...)? “Инструмент культуры” (подобно музыкальному инструменту, хранящему в себе все возможные мелодии данного особого плана)? “Вещный калейдоскоп цивилизации — культуры”? Я называю лишь некоторые из возможных определений, чтобы более всесторонне развернуть свою мысль... Напомню: речь идет вот о чем: цивилизация — в интенции на культуру — сосредоточивается (кристаллизуется) в некой вещи, в которой (как жизнь в янтаре) может навеки развиваться и замыкаться произведение культуры. Вот образцы таких “вещей”:

Архитектурное здание — в зиянии его лакун, пустот, форм...

Риторическая форма (“вещь” строго цивилизационная, но “обертывающая” тело культуры)...

Книга (в которой — изнутри — существует и прикрепляется к цивилизации — культура Нового времени)...

Скажем, книга (если уточнить сказанное выше) подразумевает:

- 1) твердую, цивилизационную, несодержательную форму (печать, страницы, переплет, переносимость, пространственность и т.д.);
- 2) цивилизацию постепенного чтения: от буквы — к букве; от страницы к странице, с возможностью вернуться назад, к началу, к середине... некий секрет писательства, переданный в руки читателя;
- 3) постоянное движение писательского труда — от формы (вещи) — к содержанию (произведению) — к форме (смысловой) и т.д. и т.п.;
- 4) коммуникацию — из рук в руки, из дома в дом, с потенциальным зарядом “чтения”...

Каждый раз заново приходится превращать (это — калейдоскоп) цивилизацию — в культуру; культуру (ее социум, ее основные идеи, ее пограничность...) — в цивилизованную вещь. Здесь снова существен схематизм обращения двух детерминаций (смысловой и причинной), — но уже запечатленный внутри вещного калейдоскопа.

И еще раз разыграю идею инструмента культуры, как ее — культуры — цивилизационного ядра, на этот раз фиксируя смысл инструмента музыкального. На музыкальном инструменте — скрипке, рояле, флейте... музыкальные произведения не только *исполняются*, — они в инструменте как бы *потенциально содержатся*, таятся; человек культуры — композитор, исполнитель лишь пробуждает бесконечную череду мелодий, контрапунктов, ритмов, гармоний (впрочем, и диссонансов), затаенных в деревянном, костяном, жильном теле рояля или скрипки. У каждого инструмента — свой бесконечный резерв возможных произведений. Игорь Стравинский писал: “Именно инструмент вдохновлял его (Бетховена) музыкальную мысль и определял ее сущность. Отношение композиторов к звучащей музыке может быть двояким. Одни, например, сочиняют музыку для фортепиано, другие — фортепианную музыку. Бетховен принадлежит к последней категории. Для его огромного пианистического творчества характерно именно то, что идет от специфики инструмента... Чудесный исполнитель берет в нем верх над всем... Музыка Бетховена связана с его инструментальным языком...” (И. Стравинский. Хроника моей жизни. Л., 1963. С. 176—177. Разрядка Стравинского).

В какой-то мере музыкальный инструмент здесь — образ. Образ каждой “вещи культуры”, осуществляющей извечную унию культуры и цивилизации. В предыдущем изложении таким образом “вещи культуры” была книга. О вещах (инструментах) культуры я еще скажу, теперь только одно дополнительное соображение. “Вещь культуры” имеет одно существенное свойство. Этот вещный, технологичный посол цивилизации в мире культуры выступает как (совершенствуемый и переходящий от эпохи — к эпохе, зачастую через две-три культурных сферы) некий кристалл диалога культур. Ведь один инструмент способен выявлять в себе культурные формы разных эпох, сложно, трудно, иногда — диссонансно — сопрягаемых в одном телесном приборе. Как книга. Как фортепьяно. Как архитектура.

Итак, каждая культура обладает неповторимой цивилизационной прокладкой (или — ядром?). Цивилизация не просто остается там, в прошедших веках, но — как книга, как камень-песчаник храма, как музыкальный инструмент, как киноаппарат для киноактера, для кинорежиссера (“устройство глаза” зрителей) входят внутрь культурного произведения, так же как в философский трактат входит обязательно его отношение к до-культурной, до-философской, — к примеру, собственно познавательной, научной мысли.

* * *

Теперь несколько исторических иллюстраций (точнее — предметов размышления), уточняющих сформулированные только что определения цивилизации (в трех ее планах).

Для античности крайне существен следующий “разгон” в сфере цивилизации, необходимый для понимания *трагедии* как основного феномена, определяющего все характеристики античной культуры (греческой в первую очередь). Это — определенный вектор, узловая линия, идущие от общих определений Полиса — к определению “агона” (выявленного смысла физических и умственных состязаний) — к малой группе “симпозиона”, — к “риторическому красноречию”, — вплоть до трагического диалога (см. Аристотель) в предельном смысле слова. Вне этого цивилизационного “устройства” мы еще не имеем дела с античной культурой в сфере трагедии, в сфере истории, в сфере архитектуры. Платон в “Государстве” постоянно характеризует не только определенный политический строй, но также время досуга, характерное для частной жизни, и — на этой основе — особый характер типичного (усредненного) человека того или другого политического строя. Так, характеризуя гражданина тимократии, Платон выявляет “природную наклонность к сребролюбию и чуждую добродетели примесь, поскольку гражданин покинут своим доблестным стражем”. — Какой же это страж? — спросил Адимант. — “Дар слова в сочетании с образованностью”. Только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным даже для тимократического человека. И далее, говоря об олигархическом человеке, характерном для олигархического строя, или о “частном лице” демократического строя, Платон каждый раз намечает, в чем особенность внутреннего стража, укорененного в нас с позиций цивилизации. Это очень важно. — Так, дар слова и образованности спасает людей от вырождения и позволяет родиться человеку культуры, причем постоянно и Платон, и, скажем, Феофраст в своих “Характерах” обнаруживают этого внутреннего “свидетеля” — стража здравого смысла, который спасает эллина от полного варварского вырождения и приготавливает к культурному росту, к росту корнями вверх.

Немного детальнее, потому что это особенно, на мой взгляд, характерно, — о *средних веках*.

Как Полис для античности с его средоточием “агона”, риторики, ораторской речи, общения в сфере политики, так для средневековья такой сферой цивилизации (сферой ее восхождения к культуре) оказывается то, что можно — в несколько расширительном плане — определить как “цеховой строй”. В “цеховом строе” я выделяю не чисто производственную сторону (не “производственные отношения”), но именно цивилизационный план: некую систему овладения мастерством, систему учебную и самоценную. Школу виртуозности. Здесь происходит постоянное движение подмастерья к мастеру — к уникальному мастерству, в шедевре обретающем личностный характер. Так преодолевается

затверженность одних и тех же (“повторяемых”) приемов за счет их все большего нагнетания. Нет, — так нельзя, — так нельзя, — так нельзя; вот так можно, еще более точно и, наконец, вот — на кончике иголки — рождается уникальность. Так же, как рождается вершина колокольни в высотах храма. Не соборность сама по себе, но рождение ипостаси Христа, или — далее — не сводимого к собору личностного человека, личностного произведения... — Это цивилизационное восхождение от “приема” — к уникальности характеризует весь средневековый цеховой строй, да и все движение средневековой самой утонченной христианской культуры.

Вот в “Книге ремесел” XIII века начертано: “Если старшина находит недоброкачественно выпеченный хлеб, то есть не указанного размера, так, что три хлеба продает дороже, чем за шесть денье и дешевле, чем за пять денье, хлеб в полтора денье, которых двенадцать штук продают дешевле, чем за одиннадцать денье, за исключением эпюде... то весь подобный хлеб будет считаться действительно недоброкачественно выпеченным, и старшина поступит с этим хлебом по своему усмотрению... Король Филипп постановил, что булочники, живущие в Парижском округе, могут продавать свой бракованный хлеб (искусанный крысами или мышами, слишком твердый, сожженный или перестоявшийся, хлеб переросший, слишком густой, неудавшейся формы, недостаточно высоко взошедший или слишком маленький)... в воскресенье в рядах перед кладбищем Невинных, там, где продают железо, и т.д. и т.п.”. “Ни один ткач...” — и снова мельчайшие уточнения запретов. Запреты все тоньше и тоньше, и наконец опять возникает то единственное “можно”, которое превращает цеховой запрет в определение уникального шедевра.

Возможно даже очертить ту нишу, в которой средневековая цивилизация и средневековая культура наиболее органично и плотно входили друг в друга (в другом повороте я уже говорил об этом). Это — жизнь “в (о)круге храма”. Начиная с того момента, когда вокруг строящегося храма собираются ремесленники с их семьями, дети, обучающиеся тут этому ремеслу, и кончая звоном колоколов, складывается особая цивилизация зреющего шедевра. Возникает, с одной стороны, виртуозность строительного мастерства, технологии, умения преодолевать сопротивление материала, создаются тончайшие новые инструменты по подъему тяжестей и одновременно создается предельный феномен культуры — храм. И действительно, многие документы эпохи хранят это странное единство. Вот пример. Альбом чертежей архитектора Виллар де Оннекура (XIII век). Здесь не только рисунок самого храма. Здесь и проекты подъемных сооружений, необходимых подвозных путей, геометрические формы, наметки строительной статики и т.д. и т.п. Здесь наглядна внутренняя необходимость цивилизационной схемы, включенной в ядро культуры. Одно — в другом. Камень не вышиблен из здания, он несет в себе полную “теологическую” нагрузку. Это соединение культурного и цивилизационного подхода, может быть, наиболее наглядно выступает, художественно фокусируется в “Шпиле” Голдинга.

Помните два рядом находящихся изречения? Священника Джослина:

“Наш собор — это чертеж молитвы, шпиль — чертеж той же молитвы, которая вознесется превыше всех”. И мучительное трагическое восклицание Роджера-каменщика: “Это всего лишь кожа из стекла и камня, распяленная на четырех каменных ребрах, по одному — в каждом углу. Камень между устоями не прочнее стекла, потому что на каждом дюйме я должен выгадывать прочность за счет веса или вес за счет прочности. Нужно скрепить венцы и подвесить их на каменном яблоке, чтобы они своей тяжестью стягивали кожу. Тяжесть, тяжесть и тяжесть! Она все сильнее давит на устои, на тонкую кожу стен, на поющие опоры, но это еще не все...” Здесь сопряжены невероятно (сверхъестественно) изощренный ремесленный труд, ощущение мастерского преодоления косной материи (но тяжесть остается, и она — насущна...) и — вдохновение поющей, возносящейся молитвы. Это сочетание создает то, что можно назвать культурой, воплощенной в здании готического храма. Но та же “лестница” цивилизационного восхождения к неповторимому и невозможному шедевр пронизывает всю жизнь средневековья.

Вот, наверное, — основной пример. Даже не пример, но — смысл... Это — отношение к Слову, к единственному Библейскому тексту. Каждый “промежуточный” текст, каждое очередное толкование должны быть истолкованы вновь и вновь по отношению к этому единственному исходному тексту, должны быть мысленно и рукописно (ремесленно) ориентированы на то Слово, что было в начале. Но чем более уточненным и проникновенным в изначальный смысл окажется слово толкователя, его

теологическая “Сумма...”, тем более... авторским окажется этот текст. Окажется... единственным и неповторимым “Шпилем...”. Не текстом толкователя, но текстом именно этим, подлежащим новым истолкованиям. Стоящим где-то на грани ереси. Тексты Августина, Дунс-Скотта, Фомы Аквината, Абеяра или Николая Кузанского — это именно авторские произведения, но не только маргиналии на полях изначального Слова.

* * *

Однако особое место занимает цивилизация в XVII—XIX веках, в культуре, в антитезе и в дополнении к культуре Нового времени.

Синонимом цивилизации для Нового времени оказывается гражданское общество.

В гражданском обществе все те характеристики цивилизации, о которых я говорил выше, приобретают особый смысл.

В самом деле, то отношение к свободному времени, времени досуга, то значение частного лица, о котором я говорил выше, в промышленной цивилизации начинает внедряться непосредственно в самый процесс производства. В режиме рыночного найма рабочей силы свободный выбор — договорным путем — места и условий моей работы, и — следовательно — постоянная грань работника и частного лица, работника и гражданина, все это оказывается решающе существенным для всего нововременного производства. Я — хозяин своей рабочей силы, хозяин самого себя, я постоянно решаю, “быть или не быть”..., кем и когда быть, и в этом отношении формальное равенство на рынке, формальное равенство при найме рабочей силы, цементируемое формальным правовым равенством, эта “опалубка” моей деятельности, — достаточно пустотная и поэтому позволяющая развиваться разному содержанию, — оказывается важнейшей характеристикой современного общества. Если бы меня спросили, что в первую очередь характерно для нововременной промышленной цивилизации, я бы сказал: это в первую очередь существование гражданского общества. В гражданских связях разрываются, преодолеваются фатальные “вынужденности” детерминации “извне” или из “нутра”; возникает охлажденное общение формального равенства, договорного права, все, что характеризует жизнь индивида, не сводящуюся к внешним экономическим детерминантам.

Когда Маркс, скажем, говорил, что внутри непосредственного процесса труда двигателем оказывается отношение необходимого и прибавочного времени, то он не учитывал, минимум, два важнейших момента.

Внутри непосредственного процесса труда, действительно, рабочее необходимое и рабочее прибавочное время является — в своем внутреннем отношении — основным двигателем производства, но в целостном общественном производстве основным импульсом оказывается отношение свободного времени и времени исполнительского, времени свободного от работы и времени рабочего. Но свободное время — это не просто время досуга, это — время относительно свободного развития человека, и именно оттуда — через науку, через другие сферы всеобщего труда идет коренное изменение производства. И, во-вторых, Маркс не учитывал то, что рынок — это не просто средство реализации, скажем, прибавочной стоимости, но — за счет спроса и предложения — средство развития тех потребностей и способностей *человека цивилизации*, которые коренным образом меняют сам процесс производства.

Итак, гражданское общество как характеристика буржуазной, промышленной цивилизации является предельно существенной ее характеристикой. В этой связи еще один момент. Когда Маркс критиковал идею гражданского общества, то он писал следующее: “Права человека есть не что иное, как права члена гражданского общества, то есть эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности. Речь идет о свободе человека как изолированной замкнувшейся в себе монады. Право

человека основывается не на соединении человека с человеком, а наоборот, на обособлении человека от человека. Практическое право на свободу есть право человека на частную собственность. Эта индивидуальная свобода ее использования и образует свободу гражданского общества. Она ставит всякого человека в такое положение, когда он рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а наоборот, как ее предел. Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, то есть как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол, и обособившегося от общественного целого”.

В этой критике гражданского общества проглядывают два решающих, существенных пробела.

Во-первых, если люди объединяются с людьми, не обособившись, не отделившись, не сосредоточиваясь как отдельные “монады”, — то их общение с другими людьми оказывается не результатом свободного решения, свободного договора, но есть слипание в некую исходную общинную, до-индивидуалистическую медузную магму. Не обособленный индивид, не понимающий свою ответственность за свое общение, это вообще не индивид, во всяком случае, в условиях гражданского общества.

И второй момент.

Маркс пишет, что в гражданском обществе свобода другого человека рассматривается не как осуществление, но как предел моей свободы. Верно. Но если свобода другого человека не рассматривается как предел моей свободы, предел, которого я не могу перейти, — как та самая тайна за семью печатями, — вмешиваться, влезать в которую я не могу, то тогда осуществление свободного общения оказывается невозможным. Развитие в структуре гражданского общества идеи “мой дом — моя крепость”, предела, “мелового круга”, который я не могу переступить, чтобы своекорыстно “осуществить” в другом свою свободу, оказываются важнейшими, формообразующими моментами современной цивилизации.

* * *

Теперь вернемся к тем определениям культуры, о которых я говорил выше и которые составляют важнейшую характеристику нашего времени. В странном современном сдвиге культуры в эпицентр человеческого бытия, я думаю, цивилизация не уменьшает, а в гигантской мере — во всяком случае, для этого переходного периода (не буду загадывать слишком вперед) — увеличивает и усиливает свою роль и свое значение.

Несколько соображений, укрепляющих этот вывод. Сдвиг в эпицентр культуры оказывается — вне цивилизационных скреп — страшно тревожным и опасным для человеческого бытия. Поговорим сейчас не о плюсах, а о соблазнах культуры, в ее онто-логических предположениях (то есть — в конце XX века).

Культура — особенно современная — несет в себе два странных пограничья. С одной стороны, это пограничье с “культурничаньем”, когда человек культуры движется, крутится внутри самой культуры и — в итоге — культура заменяется дешевым культуртрегерством, эстетизмом. Когда культура не выходит на ту грань среднего нормального и — странного человека, вне которой — вне этой грани — культура оказывается неким вырождением. Подчеркивание этой грани сегодня оказывается предельно существенным, ибо культура преодолевает и элитарность, и эгалитарность человеческого бытия в предположении, что каждый человек — особая вселенная, и общение между людьми — невероятно сложное и насущное дело. Дело “странных людей”, все начинающих впервые... Но сейчас подчеркну второе пограничье. Сегодня грань культуры, — обнаруженная в катастрофах беженства, лагерей, окопов, тоталитарных режимов, — это, одновременно, — грань хаоса, грань бесповоротного отказа от

человеческого бытия, грань человека и зверя. Поскольку наша жизнь выносит нас сегодня на грань “мира впервые” уже не только в сфере произведений культуры, но в перипетиях быта, повседневно и ежечасно, то соблазн выпадения из мира культуры и из самого человеческого бытия оказывается невероятно, чудовищно острым.

Тут прививка цивилизации, воспитанности даже подчеркнуто формальной, позволяющей нормально общаться самостоятельным людям, становится предельно важной и существенной.

Еще один соблазн культуры.

Я говорил, что в современном сознании спорят между собой культура восточная, культура западная, культура африканская, собственно европейская в ее разных воплощениях: античном, средневековом, нововременном. Это легко говорится — “спорят между собой”. В жизни такой спор быстро вырождается в кровавые столкновения. Опять-таки без определенной цивилизационной воспитанности, сдержанности и определенности, без этого мелового круга вокруг индивидуального человеческого бытия этот спор вырождается в смертоубийство. Необходимый и крайне существенный и насущный диалог культур требует отдаленности, ограничения, требует жесткой и постоянной цивилизационной прививки. Это — диалог личностей, а не национальных пристрастий, точнее — предрассудков.

Следующий момент. Я говорил, что диалог культур вновь вызывает к жизни культуры прошлых эпох, но это означает, что культуры прошлого возрождаются сегодня вместе со всеми своими врожденными миазмами. Культуры европейского прошлого, исламского прошлого, средневековых времен рождаются вместе со своим собственным варварством и собственным бескультурьем, и это вполне понятно. Вообще-то хронотоп культуры всегда обладает не только современным измерением. Но сегодня прошлые эпохи входят напрямую в быт, в повседневность, а прошлое — это не только культура, тут не отделишь, не отсепарируешь эпохальное добро и зло. Снова: без сугубой цивилизационной прививки, в частности, вне ауры гражданского общества, возрождение прошлого, его культуры, речи, смыслов оказывается страшно трудным, тяжелым и опасным делом. Грозит срывом в культурную (внекультурную) пропасть.

Еще одно.

Современные катастрофы ежедневно ставят человека в начало собственной ответственности за свое бытие. Предельной ответственности индивида, который уже не охраняется, не “окукливается” коконом государства, привычек, заранее взятых бытовых стереотипов. Эта предельная ответственность индивида — вне развития цивилизации — легко срывается в крайний эгоцентризм. Именно потому, что сегодня сближается начало бытия, как оно дано в культуре, и как оно пронизывает вседневный быт, именно поэтому этот пафос постоянного начинания оказывается крайне опасным, хотя и соблазнительным. Это — постоянная грань наиболее тонкой культуры (в ее онтологических за-мыслах) и как бы дикого варварства, в его самодовольной всеядности. Но чтобы разобраться в этой антитезе, вернусь к цивилизационной идее, к обращению двух форм детерминации.

Я бы сказал так: человек культуры непосредственно вообще не общается с другим человеком культуры. Чтобы это был действительный диалог, необходима цивилизационная “мембрана”, цивилизационный меловой круг и, в первую очередь, — “вещь культуры”. Только в плотном теле этих “вещей” осуществляется реальное культурное общение.

Сейчас я наметил ряд существенных соблазнов, связанных с онтологическим “выбросом” культуры в XX веке. Но в том же веке дико ослаблена эта необходимая цивилизационная “мембрана”. В результате, испуганные и раздраженные “выбросом” культурно-варварской аннигиляции, мы готовы отказаться от самой идеи разума, от пафоса культуры.

Думаю, эти соображения особенно значимы для русской истории и российской современности.

В ходе российской истории в последние столетия развивается очень утонченная культура на грани с другими отрогами и средоточиями европейской западной культуры, но, вместе с тем, *цивилизация*, —

социум бюргера, “нормального человека”, частного лица, — не развивалась вообще или развивалась крайне замедленно. Можно, с некоторым преувеличением, сказать так: мы делили и умножали с Западом его культуру, не разделяя его цивилизацию, и мы разделяли с Востоком его бескультурье, не разделяя (и не умножая) его культуру. Мы — люди России — по своей культуре всегда были людьми Запада. Нелепо сейчас говорить, стоит или не стоит, возможно или невозможно включаться России в Запад; западная культура без наших культурных достижений — это еще не западная культура; мы — вне пограничья с немецкой или французской культурой — это еще не русская культура. Российская культура — как грань общеевропейской культуры — это — культура индивидуальности, личности, это — поворот судьбы отдельного человека, отнюдь не “общинная культурность”. Но это — в культуре. А в цивилизации? Здесь — провал, вплоть до почвенной общинности... Возникал странный вакуум. Мы не имели своей цивилизации, цивилизация в значительной мере была заемная. В этой связи невероятно утонченная культура, может быть, наиболее утонченная западная культура XIX века (но именно на грани с французской, английской, немецкой культурами) повисала в воздухе; ее цивилизация была “за рубежом”, но тогда — какая это цивилизация... Чужой цивилизации не бывает. Мы несли на своих плечах вериги азиатского бескультурья, не умея вступить в диалог с восточной культурой. Этим “азиатским бескультурьем” была империя, имперский дух. Можно сказать так: имперство и колониализм это всегда — бескультурье, культивирование раба. Британская империя — такое же бескультурье, как империя русская...

Долгие годы я работал в Таджикистане. Когда я приехал, еще достаточно высоко было ощущение восточной культуры. Знание фарси, знание арабской грамоты; почти в каждом кишлаке я видел на меловых стенах какие-нибудь рубайи Хайяма, которые были неизвестны нашим исследователям. Еще — уже с великим трудом — передавалась утонченнейшая, своеобразнейшая и, по-своему, индивидуальная, культура. Мы, однако, запрещали арабский алфавит, уничтожали знатоков фарси — уничтожали и духовно, и — реально, физически. В итоге у таджиков был вычеркнут “хронотоп” собственной, очень высокой, очень долгой культуры. Они становились полуграмотными в своем собственном языке и недоучками в речи русской. Возрождалось варварство, но не культура. Это характерно для всей Средней Азии. Дикая расправа с восточной культурой в сочетании с имперской бюрократической “наторелостью” местных чиновников.

Если подытожить, можно сказать, что для России те соблазны “онтологии культуры”, о которых я говорил выше, наиболее опасны. Индивидуализм развивался в России не столько в образе среднего человека, нормального индивида, для нас всегда глубоко неприятного, сколько в образе человека несчастного, униженного, оскорбленного или, с другой стороны, вольного разбойника, человека, выброшенного из меловых кругов цивилизации. Я не буду говорить, плохо это или хорошо, — может быть, для литературы это очень здорово. Но это была индивидуальность двух маргиналов, вышибленных из гражданского общества и обреченных слиться в одном — роковом — действии социального переворота люмпенов. Может быть, впервые это слияние было осознано в “Шинели” Гоголя, когда — в последних сценах — Акакий Акакиевич выродился в призрак разбойника, грабившего людей на площади. Соединение этих двух ипостасей униженного человека, развитие индивидуальности в маргиналиях, но не в культурных, цивилизационных центрах сказалось невероятно губительно и страшно в истории России. В той истории, которую все мы пережили. И отцы, и дети, и внуки. И правнуки. Пережили в 1917—1993 годах.

Поэтому, если вдуматься, проблема цивилизации и культуры (в их взаимопредположении и взаимоисключении) имеет не только принципиально философское, но и глубоко актуальное значение в трагедиях России XX века. Почти — вывод? Но заканчивать мою тему еще рано.

Все же это сопряжение актуальности философско-логической и актуальности непосредственно социальной (в антитезе — “цивилизация — культура” в канун XXI века) требует еще нескольких разъяснений.

Буду по возможности краток

1. Испытание культурой — в ее онтологической изначальности, то есть

— исходно — в ее пограничности с вседневным бытом и бытием современных людей, это испытание и эти соблазны, и это истончение цивилизационной мембраны, все это порождает первую, естественную реакцию, бегство от чуда нового разума...

Такое бегство осуществляется прежде всего в форме отступления в знакомые крепости привычных верований и норм; в форме отторжения всех “чужих” ценностных спектров, во имя старого доброго единственного

— своего — с трудом реставрируемого (?) духовного мира. В Европе отторгается все восточное, или все африканское; все античное, или все возрожденческое, во имя... якобы возрожденного (не могущего возродиться) средневековья. В Азии отторгаются все ценности цивилизации и культуры западной, европейской. Отторгаются с особой мировоззренческой злобой и бесповоротностью. Отторгаются и *не* могут быть отторгнуты. Жизнь XX века такова, что иные культуры, цивилизации, формы бытия вновь и вновь заполняют наше сознание, почти “толпятся” в нем; они — эти “чужие” формы и “возможные актуализации бесконечно-возможного бытия” — неотторгаемы, они гнездятся в повседневном быту современного — европейского или азиатского — индивида. Вспомним: войны, беженство, тотальные (и тоталитарные) диктатуры, революции, мировые экономические переселения народов...

В России это бегство в (якобы) спокойное крепостное прошлое означает возрождение имперской мечты и имперского дела, официального православия (в режиме нового министерства пропаганды), даже — возрождение мифов коммунистических, — уже ставших “светлым воспоминанием” о “светлом будущем”. Теперь и ГУЛАГ не страшен.

Но сегодня “*империя*”, или “светлое будущее” — это даже не нечто наличное и стабильное, нечто — веками — глухо подменяющее в России реальную цивилизационную мембрану верховными государственными репрессивными скрепами. Сегодня “империю” и “коммунизм” — придется вводить “заново”, точнее “застаро”, вводить морями крови и полным экономическим разорением. И это — в компьютерную эру на Западе, в тот век, когда реально решающим оказывается всеобщее-индивидуальный труд, когда малые группы людей и даже дома-сидящий-индивид (+*компьютер* +информационная система), но отнюдь не имперский монстр, становятся основанием современного производства и общения! Снова Россию заманивают ее имперские соблазны в еще более страшную — на этот раз реставрационную — пропасть.

И — снова — шанс этих соблазнов: в российской истонченности цивилизационных челноков и — “вещей культуры”. Правда, в русской истории есть (были?) и другие, очень странные, но всерьез работающие аналоги цивилизации. Ведь без неких аналогов культурной вещи невозможно сама культура.

Это, прежде всего, — узловая линия русской речи. Речи, сопрягающей внешний язык и внутреннюю речь (с ее особой семантикой и синтаксисом) в мире высокой литературы, в первую голову — в поэзии. Об этой стороне дела я говорю в отдельной статье (“Русская национальная идея? — Родная русская речь”). Сейчас совсем коротко. Конечно, каждая великая культура в значительной мере фокусируется в родной речи, поэтической наособицу. Но в России — иное дело. В России речь писателя оказалась не только воплощением культуры (“рост корнями вверх”), но она была также синонимом цивилизации, восполнением ее нехватки. Литература (шире — искусство) формировала постоянную мембрану нормализованного взаимообращения с языками европейской культуры (немецким, французским, английским). На этой основе бытие русской культуры “на грани...” оказывалось не только феноменом диалога культур, но также феноменом некой формализации этой “границы”, ее упорядочением.

Жизнь “как в романе...” оказывалась дополнительным укреплением заемной (уже — *не* заемной) европейской цивилизационной прокладки. Но именно поэтому предельное внимание к сохранению и преемственности речевой культуры было и есть для России делом первостепенной важности. Мандельштам говорил, что стоит онеметь двум или трем поколениям русских людей, и все будущее российской жизни будет поставлено под угрозу. Сейчас это уже не угроза, но почти необратимая немота.

Другим восполнением цивилизационной “прокладки” (точнее — другой стороной того же феномена) была в России интеллигенция, не столько как социальная “прослойка”, сколько как особый образ жизни, высокий норматив гражданского и просто человеческого поведения, особый образец воспитанности. Это — не европейский образ бюргерской золотой середины, но это и не симбиоз “униженного изгоя” и “благородного разбойника”. Это — культурой формируемый и культурой проецируемый — гомункулус цивилизации. Семьдесят лет нашей советской жизни уничтожили (буду осторожен — в значительной мере свели на нет...) этот странный продукт российской истории... Не хочу никого и — менее всего — самого себя пугать, но вряд ли возможно отрицать, что вне интеллигентных средоточий русская история не имеет цивилизованного смысла.

Но здесь напрашивается второе дополнение.

2. Подчиняясь своей теме, я намеренно выпячивал необходимую роль цивилизации в собеседовании с культурой. Но, конечно, может быть все же, основной смысл цивилизации — в жесткой умеренности, в постоянном “снятии” и отрицании онтологических выходов культуры. Цивилизация — это Хор эллинской трагедии. Культура — всегда антипод Хора, она — всегда

— есть выход наличного бытия *на* грань: в модальность начала (до-начальности) бытия и мысли, в некий иной — лишь в культуре возможный и лишь вообще возможностный — мир. Снова “корнями вверх”. Цивилизация

— всегда согласна. Всегда — сейчас. Здесь. Всегда — продолжение (а если начало, то только понимая “продолжение” в статусе начала; к примеру, — включение интуитивного скачка в определение картезианской дедукции или гегелевского “развития понятий”).

Странный человек культуры — извечно есть Антигона в противовес нормальной Исмене. Или — “Эдип-царь” в соотношении с уклончивым и уже *не* могущим себя судить — “Эдипом в Колоне”. Или Гамлет рядом с Горацио. ...Конечно, “странный человек” культуры отнюдь не романтический герой на котурнах всеобщего отрицания. Это — обычный человек своего времени, но способный себя остранить, вненаходимый по отношению к самому себе, ко всей своей целостной жизни, и — именно поэтому — находящийся на грани с человеком иной культуры, с личностью “по ту сторону своего мира”. Или иначе: цивилизация всегда векторна; культура — всегда средоточие, самозамкнутость — многих веков истории и многих десятилетий земной человеческой жизни.

Сейчас я говорил почти загадками и речевыми сращениями (понимающему — достаточно), но теперь более замедленно вернусь к своей непосредственной теме. Постоянное противостояние цивилизации и культуры (их боровская “дополнительность”) очень своеобразно сказались в истории России XIX века. Пробелы, зияния в цивилизационной “золотой середине”, игра на культурно-цивилизационную антитезу были, во-первых, источником опасного мессианства культуры, а во-вторых, настоящее все более ощущалось как нечто, сущее только “до поры до времени”. Я имею в виду следующее.

Итак, — во-первых. Культура всегда отождествляет времена, точнее, сосредоточивает — в настоящем — будущее и прошлое. В настоящем — то есть в неразличимом и неделимом по малости мгновении. Это средоточие достигается по-разному в разных культурах, в разных типологиях личности (в античном герое; в средневековом страстотерпце и мастере; в нововременном “авторе своей биографии”; в современном “человеке кануна”...). В античности таким средоточием времени оказывается момент акме (средины жизни). В средние века — момент исповеди, предстояния времени и вечности. В Новое время — “тире” между годами рождения и смерти, проигрываемое “в обе стороны”. В современном мире это — момент начала бытия, мыслимый, и не только мыслимый, но действительно реализуемый повседневно, в предельных ситуациях быта ⁵⁶.

Так вот, если снова вернуться к нашей теме: такое средоточие — в настоящем — прошлого и будущего времени осуществлялось в России XIX века (в канун века XX) в модальности некой утопии, или мессианства. В “нормальной культуре” (во всей парадоксальности такого словосочетания) будущее и прошлое стягиваются в настоящее в кристалле произведения, в постоянном ощущении эстетического “als ob...” (“как если бы...”). Это Прошлое и Будущее воображаемое, изобретаемое, возможное. Как

пурпур щек в белом мраморе, как сияние листьев в картине импрессиониста, как разыгрываемое Гамлетом — в “Мышеловке” — время уже произошедших и еще предстоящих убийств. В русской культуре XIX века будущее мнилось реально, всерьез, до ужаса всерьез, могущее и долженствующее наступить на векторной прямой, — стоит лишь поднатужиться и понять настоящее как последнюю ступень к этому “светлому грядущему...”. И стоит лишь превратить это “понимание” в реальное — приближающее — действие, деятельность, практику... Практику любого идеологического толка — имперско-мессианского или коммунистически-партийного... Всякий раз феномен культуры непосредственно и прямо должен был полностью отождествиться с действительностью, вытеснить цивилизационные прокладки, мешающие этому отождествлению.

В своей предельной возвышенности и утонченности культура (с отторгнутой цивилизацией) грозила... уничтожением самой культуры, с ее тайным ядрышком “как если бы...”.

Теперь — во-вторых. Утопия полного слияния цивилизационного вектора и культурного средоточия мнилась чем-то реально предстоящим, имеющим вот-вот наступить, поскольку конец реальных времен надвигался откуда-то из-за угла, из самого реально ощутимого, зримого, шершавого (вечер...ночь...утро...) завтра... Настоящее время, сегодняшние события, в свою очередь, мнились чем-то почти уже несуществующим, обреченным, неинтересным, только “до поры — до времени...” сущим.

Сразу же уточню. Конечно, в этом рискованном отождествлении “средоточия” и “вектора” были и решающие исключения. Пушкин, в первую голову. Чехов, в значительной мере (до “неба в алмазах...”).

Думаю, что это разъяснение необходимо для более объемного понимания моей концепции дополнительности культуры и цивилизации.

3. Теперь — совсем о другом. В основном тексте этого доклада я уже говорил, и довольно детально — о тождестве цивилизации и гражданского общества в эпоху Нового времени. Однако сейчас, после углубленного внимания к онто-логическим соблазнам и испытаниям диалога культур в XX веке, кое-что возможно сформулировать более жестко и определенно.

В современную эпоху, когда формируются средоточия индивидуально-всеобщего труда, — прежде всего в очагах автоматизации и информационной революции, — в эту эпоху именно договорные связи гражданского общества в решающей степени облегчают естественный переход к “социуму культуры”.

Вот несколько предположений, объясняющих эту переходную роль гражданского общества (наряду с его ролью в нормальной жизни промышленной цивилизации)⁵⁷.

Во-первых, возможно утверждать, что свободное время, столь значимое в культуре (время свободно выбираемого творчества, время создания и прочтения произведений) и свободное время — в цивилизации (время досуга, частной жизни, время взаимообращения двух форм детерминации — см. выше) в гражданском обществе XX века все более сближаются и органически переходят друг в друга. Свободное время приобретает непосредственное значение в производственной деятельности, постепенно сводя на нет Марксову движущую дихотомию “времени необходимого и времени прибавочного”... Этот процесс в значительной мере подготавливает основные составляющие “социума культуры”.

Во-вторых, реальный диалог культур оказывается возможным и оберегается от срыва в склоку национальных и континентальных амбиций, когда его полем напряжения оказывается “охлажденное пространство” гражданского общества, то есть когда в диалог культур включаются отдельные, — очерченные цивилизационным “меловым кругом”, — “разобщенные” индивиды, связанные лишь свободными договорными отношениями. Люди, уже разведенные по разным частным вселенным. Просто по-человечески насущные друг другу. Насущные через пропасть особенности. Именно такая позиция исходна для диалогического общения, которое — всегда — есть выбор, решение, личный онтологический риск. В атмосфере диффузного, общинного, национального, государственного *предопределенного* коллективизма (форм псевдо-коллективности) такое культурно диалогическое общение невозможно. Диалог безоговорочно оборачивается кровопролитием.

Конечно, цивилизационные, правовые связи лишь антитетическая предпосылка связей диалогических, культурных, но предпосылка необходимая, неизбежная. Диалог культур и в этом случае может *не* состояться, но состояться он может только так, только в пространстве гражданского общества. Сюда же относится и более элементарная ситуация. Простите за банальность, но диалог культур, а если совсем просто — личное общение людей — возможно лишь тогда, когда эти, через произведения общающиеся люди, — люди воспитанные, когда их подсознание прочно “заперто на замок” (в глубокие подземелья), не может прорваться в трудное, разумное, рефлексивное, то есть — отстраненное от собственного разума, прочтение, созерцание, слышание и — конечно — превращение замысла в плоть... корневых произведений культуры... Или — когда это “подсознание” проходит через игольное ушко феноменов культуры. Взрывы подсознания: кликушеского, мистического, расового, шаманского или иных известных нам образцов, такие магматические взрывы сминают, аннигилируют саму возможность личного общения. Вне цивилизации и воспитания, вне элементарной воспитанности “общаются” рефлекс и эмоции, но не человеки. В процессе перехода к социуму культуры, с характерным для него особым значением свободного времени (вне вынужденно необходимой дисциплины машинного производства), элементарная воспитанность “обречена” все более уходить в подсознание, сливаться с нашей телесностью и — это даже не парадокс — становится особенно насущной. Ведь свободное время, пронизывающее все поры современной жизни, это пока что, в основном, отнюдь не время культуры, но дикое, еще не освоенное время ничего неделания, мистического и не мистического хулиганства, время варварства. Вне осточертевших схематизмов воспитанности (их внедрение — долгий процесс) свободное время, долженствующее стать временем культурной доминанты, оказывается временем убиения культуры.

В-третьих. Гражданское общество каждый раз “перенормирует” связи экономически и производственно принудительные в связи внеэкономические и вне-производственные, личностные и индивидуальные, хотя бы в самой земной форме свободного найма и продажи рабочей силы, то есть некоего отстраненного — договорного — отношения к собственным своим способностям, возможностям и определениям. Этот схематизм “перенормировки”, эта исходная, зачастую трагическая (в форме безработицы) свобода по отношению к самому себе и оказывается цивилизационной основой “цивилизованного” перехода к обществу самодетерминации и “самостоятельности”.

В-четвертых. На мой взгляд, основной социологической ошибкой Маркса было сведение решающих форм деятельности — соответственно — определяющих исторических субъектов Нового времени к одному промышленному (совместному) труду и — совокупному работнику: пролетариату, в его отношениях с капиталистом. Отсюда и классовая борьба (по вертикали...) как основная система связей промышленной цивилизации. Все остальные социальные силы: крестьянство и интеллигенция — лишь маргинальные узоры и усложнения, вплетаемые в этот основной конфликт. Между тем, исторический субъект деятельности Нового времени включает в себя три совсем различных формы деятельности и формы общения. Это — совокупный работник труда промышленного, основанного на совместной деятельности, на коллективном изготовлении одного продукта — паровоза, станка, ткани, под одной крышей, в режиме мануфактурного, а затем — машинного разделения труда. Это — далее — работник труда сельскохозяйственного, когда человек остается наедине с природными процессами, когда “полуфабрикатность” и совместность по сути исключены, когда действует закон, по которому рост производительности труда зависит от уменьшения числа действующих лиц (по Чаюнову — до размера малой фермерской семьи) на все большую площадь земли... В общении с планетой...

Наконец, это — интеллигент, человек художественного, философского, научно-теоретического труда, труда индивидуально-всеобщего, человек, мыслящий и работающий наедине с собой, наедине с мыслящим человечеством. Это, к примеру, Бор, общающийся с Эренфестом с такой же интенсивностью, как с Галилеем. Здесь основное, что это труд самоустраемленный, труд, изменяющий основы человеческого мышления. Коллективизм рабочего (чувство локтя, совокупность результата); общение с природой крестьянина; взвинченный индивидуализм (но соединенный с насущностью *alter ego*) людей всеобщего труда... Не буду перечислять “плюсы” и “минусы” каждой из этих доминантных форм деятельности, не сводимых и не подчиненных друг другу (это я об идеях “гегемонии” или “диктатуры пролетариата”). Сейчас мне существенно сказать иное: общение этих коренных несводимых форм деятельности и мышления (причем форм, все более углубляющихся и расходящихся в своей исторической значимости), такое общение составляет внутренний остов всех связей гражданского

общества. Этот остов и эта связь отнюдь не носят характера “классовой борьбы”, “эксплуатации” и т.д. Но именно этот внутренний переплет и внутренняя корневая система органичны для социума цивилизации Нового времени. Органичны для “вещей культуры” XVII—XIX веков, необходимы в самом схематизме взаимообращения детерминации извне (и из-нутри...) и — самодетерминации. Такая органика есть, вместе с тем, основа естественного спокойного перехода к социуму культуры. Причем этот переход означает все большее сближение определений индивидуального фермерского труда (в треугольнике: человек — машина — природа) и труда индивидуально-всеобщего в городе. Труд “конвейерно-полуфабрикатно-совместный” постепенно — очень постепенно — сходит на нет на основе информационной революции и побед автоматизации. Именно здесь основой становится всеобщий труд. Индивидуально-всеобщий...

Сразу уточню: каркас гражданского общества есть сплетение двух систем. Той “кровеносной” системы, что образована рыночными отношениями — рынком товаров, рынком капиталов, рынком рабочей силы. Это связи: покупатель — продавец; предприниматель — рабочий; фабричное разделение труда... Именно в этой системе формируется индивидуальная свобода распоряжения своей рабочей силой, своим индивидуальным бытием. Это — основа гражданского права. Во-вторых, это система корневых связей между основными субъектами (и основными формами) производительной деятельности и общения: между субъектами промышленного (совместного) — крестьянского — всеобщего (интеллигентного) труда. Эта вторая система, на мой взгляд, наиболее глубинна, определяющая и лежит в основе тех трансформаций, о которых было сказано выше, — трансформаций, совершающихся в матрицах гражданского общества.

Так формируется новый социум, в котором определения “вещей культуры” (см. выше) оказываются соопределяющими и для цивилизационных и для культурообразующих атомов.

Сопряжение “цивилизация — культура” из определений обобщенной Эпохи уходит вглубь каждой монады нашего быта-бытия. *Не* становясь от такого углубления менее напряженными и антитетичными...

Но я уже начинаю — даже начал — размышление о будущем. Однако это — совсем иной жанр и иная тема.

Самая пора остановиться: момент почти детективный.

* * *

В этом докладе мне хотелось только наметить какие-то начала следующих простых предположений: сопряжение определений культуры и цивилизации, во-первых, крайне существенно для самого понимания культуры; во-вторых, в движении к культуроцентризму XX века принижение цивилизационных скреп крайне опасно, хотя и соблазнительно; в-третьих, проблема такого сопряжения, противопоставления и дополнительности, есть, по сути, проблема естественного, органичного перехода в культуру века XXI.

Но это были именно начала и философские предположения необходимого развернутого исследования.

Вопросы и ответы

Может быть, будут какие-то вопросы, замечания, соображения? Вот тут у меня одна записка.

— Не упрощено ли все-таки то, что я говорил о цивилизационном прошлом России, точнее — почти о полном его отсутствии?

— Вступая в противоречие с самим собой, скажу, что русская культура XIX века все же развивалась, хотя на очень тонкой, но существенной цивилизационной прокладке. Это был “Невский проспект XIX века”, петербургский период развития русской литературы, русского искусства, культуры в целом. Жизнь Петербурга, имперского и разночинного, бюрократического и интеллигентского, западного города оказывается очень существенной скрепой городского социума цивилизации. Эта цивилизационная питерская прокладка оказалась не враждебной, а решающе, органически существенной для развития русской культуры. И, собственно, вся русская литература этого периода показала гигантское значение именно такого городского цивилизационного оборота. Лидия Яковлевна Гинзбург в своих “Записках блокадного человека” говорит о том, как в ленинградскую блокаду ленинградец сохранял себя, мучительно сложно, мучительно трудно; казалось бы, рушатся все основы нормального человеческого поведения, но сознание тащит тело: “...Собирается Н. на работу; утренняя домашняя часть дня закончена — предстоит вступить в область социальных отношений. В известные передышки она предъявляет человеку известные требования благопристойности — из хаоса тела, из хаоса вещей выделяются и обрабатываются некоторые участки, — Н. перед выходом наносит на себя последние штрихи социальности; грязная куртка, когда-то она была пижамой, заменяется пиджаком, завязывается галстук, галстук висит над хаосом, загнанным в глубину; перед зеркалом Н. приглаживает волосы щеткой, — приятно автоматические жесты, уцелевшие от прежней жизни; узкий конец галстука он оттягивает вниз двумя пальцами и движением шеи поправляет узел...” И чем больше Н. восстанавливает в себе цивилизационные нормы, тем больше он оказывается способным вынести как человек — самые страшные тяготы блокады.

И не случайно этот Н. — ленинградец. Петербуржец.

Так что, я думаю, и в нашей российской жизни, отнюдь не деревенское почвенничество, но чудовищный, страшный, но цивилизованный — со всеми плюсами и минусами цивилизации — Петербург не случайно оказался основой и самой высшей культуры русской XIX века, и того преодоления хаоса, которое было характерно, скажем, для блокады. — Какие еще вопросы?

Вопрос. В чем, по-Вашему, причины таких провалов цивилизации в Российской жизни?

Ответ. О причинах цивилизационного вакуума. Тут причин много, назову некоторые из них. Прежде всего — исторические. В значительной мере мощь государства — по историческим причинам (хотя бы в борьбе с татарским игом...) — отождествлялась в России с имперской военной силой. Далее. Цивилизация, вносимая извне, насильно (Петр Великий), для того чтобы быстро преодолеть отсталость России от стран Запада, оказывалась все же именно извне внесенной цивилизацией, вызывающей внутреннее раздражение, напряженное противостояние. Отождествление российской цивилизации с имперской властью, с имперскими стремлениями губительно сказывалось на внутренней цивилизационной структуре России. Теперь еще одно. Я уже говорил, что основой современной буржуазной цивилизации является гражданское общество, договорное право. В России крепостное право задержалось невероятно долго; договорное право, только-только начинавшее развиваться после реформ 61-го года, в 1917 году снова рухнуло в небытие. Между тем, конец XIX — начало XX века было временем быстрого роста цивилизационных основ. Как быстро варварские купцы Островского трансформировались в Щукиных, Мамонтовых, Морозовых, как быстро рос по-европейски развитый и начитанный рабочий класс, как быстро интеллигенция стала культивировать в себе не только идею самопожертвования, но и высокие навыки профессионализма, умения хорошей работы... К сожалению, первое, что было разрушено в революционные годы, первое по трагичности последствий, — это именно гражданское общество. Мы — мое поколение особенно — радовались идее уничтожения классов, но это означало, в первую очередь, именно уничтожение социальной структурированности, столь существенной для любой цивилизации. На минуту отступлю от основной темы. Речь снова пойдет об одной — может быть, самой крупной — историософской ошибке Маркса (серьезного мыслителя XIX века, ошибки которого глубоко поучительны). Я уже говорил, что этой ошибкой (точнее — органическим пороком) был некий астигматизм социального зрения. Маркс, отождествляя исторического субъекта будущего общества с рабочим классом, не видел, по меньшей мере, трех сфер

труда, крайне существенных и никак не сводимых — никакими гегемониями — друг к другу. Труда промышленного. Труда аграрного. Труда всеобщего, интеллигентного (см. выше). Эти три сферы труда, сложно взаимодействуя, являются основой, несущей арматурой гражданского общества. Между тем в России эта арматура не только была разрушена, — зачеркивалось своеобразие каждого из этих видов деятельности, — но эта социальная структура признавалась большевиками невероятно опасной, она каждый раз уничтожалась, только-только начиная заново возникать... Сколько раз уничтожалась интеллигенция, сколько раз деклассировался рабочий класс, сколько раз — и, наконец, окончательно — деклассировалось крестьянство. Я думаю, что наш цивилизационный пробег — в плане современной цивилизации — был очень краток; из цивилизации предшествующего периода мы выскочили довольно быстро и мучительно в XVII веке; в новую цивилизацию вступали каждый раз как имперская держава, как держава, мощная границами и переходом границ, но не внутренним интенсивным развитием. Правда, в конце XIX века буржуазное цивилизационное начало развивается очень быстро и мощно, да еще подпираемое тончайшей культурой. Но все оборвалось.

Не страшен ли сейчас быстрый переход к цивилизации? Я думаю, страшно другое. К несчастью, и сегодня страшен соблазн внецивилизационного развития, почвеннического, в дурном смысле — соборного, но — без развития индивидуальности, без ответственного гражданства, в предположении, что с имперской мощью тождественно наше величие, в предположении, что осуществляемые реформы должны осуществляться только государством, но не заинтересованными социальными слоями. Короче говоря, страшен отказ от решающей социальной трансформации нашего общества. Наше горе в том, что и сверху, и со стороны многих партий мы не хотим развивать цивилизационные основы современного гражданского общества, со всеми его особенностями. Однако, хотим — не хотим, но сегодня, включаясь в Европу, включаясь в современное производство, мы, неизбежно, разовьем эти основы. Да они уже сейчас развиваются, хотя бы молодежью, в достаточно определенной и резкой форме. Молодежь все тверже выходит из формальных структур и начинает — по-разному, ошибаясь, разбивая лбы, эгоистически, — но строить свою собственную судьбу. Мы с ужасом, отчаянно (и, наверное, правильно) смотрим на ситуацию, исходя из того, что делается наверху, “в верхах”, понимая, каковы наши политические лидеры. А я думаю, что решают нашу судьбу люди от 15 до 25 лет. При всех своих недостатках, это — люди новой ментальности, новой, необычной для нас ориентации. Эти острые, грубые, эгоистичные ребята иногда возмущают старшее поколение, но я уверен в насущной для нашего будущего направленности их бытия. Поэтому — пусть для меня лично это малое утешение — через достаточно суровые передрыги и откаты, но все же лет через 20 гражданская цивилизация в нашей стране победит, а до предельных, кровавых ситуаций дело, думаю, все-таки не дойдет, хотя, конечно, это зависит от нас самих.

Вопрос. Почему Вы не говорили о религии?

Почему Вы не использовали понятие “менталитет”?

Ответ. Не хочу подражать известным изречениям, но в этих размышлениях столь модное сегодня понятие “менталитет” мне не понадобилось. Я говорил о цивилизационном сознании, о “социуме цивилизации”, о “вещах культуры”, это было для меня существенно; представления о менталитете, недостаточно психологически проработанные и исторически достаточно поверхностные, мне показались неинтересными. Хотя я понимаю, что разрываю с модой, ну да Бог с ней, с модой.

В отношении первого вопроса: почему я мало сказал о религии. Потому что о ней сейчас очень много говорят, так что все, что сегодня сказано о религии, вы можете слышать и без меня. А если немного серьезнее: потому что — как я сказал с самого начала — я интересен как философ (не как теолог); на мой взгляд, сейчас не только существенно, но предельно актуально раскрыть два начала духовной жизни человека; религиозное и — *философское*, именно как особое и всеобщее начало духовности. Хорошо, что мы покончили с дешевым атеизмом и безбожничеством, но теперь мы сводим всю духовность к религиозности. Тогда это — не духовность. Я думаю, без философского сомнения на грани последних вопросов бытия, без культуры сомнения, без культуры разумения о том, что, казалось бы, не может стать предметом разумения, — о бесконечном, вечном смысле бытия, — без всего этого человеческая духовность еще недостаточно духовна. Сведение духовности к религиозности, на мой взгляд, один из самых серьезных провалов современного нашего интеллектуального мира. Вот почему я

не случайно не говорил о религии. Об этом надо говорить всерьез. Или молчать... Но все же — напомним. Когда речь шла о средних веках, мы размышляли о “жизни-в-(о)-круге-храма”, — основном средоточии средневековой культуры и цивилизации. Но мы говорили об этом в тех исторически и философски значимых понятиях, которые существенны для моей темы. Не хочется заниматься дешевой критикой, но то, что сегодня выдается за религиозность, по-моему, в первую очередь глубоко кощунственно и должно быть отвратительно для самого религиозного человека. Это не религиозность, но некая вырожденность. Новое “министерство Правды”.

Вопрос. Но все же, является ли религия феноменом культуры? И еще — возможна ли цивилизация без культуры?

Ответ. Вообще-то, отношения между религией и культурой, мне кажется, достаточно сложны.

Если совсем коротко: религия есть и один из феноменов и ферментов культуры, — прежде всего, преломленная и даже преображенная в образах искусства (храмы, иконопись, Великие книги...), в морали, в философии. Но это именно преображение. Пафос искусства, к примеру, не нейтрален, он обращает идеи религии в образы, внутренне неразделимые и изначальные в эстетическом освоении мира. Так же и с философией.

Когда Аквинат *доказывает* бытие Бога, это столь же феномен религии, сколько — философии, разума, философского изначального сомнения.

Но религия не только (и может быть, не столько) феномен культуры. Это та “точка духовности”, которая “снимает” (но и порождает в определенные эпохи) культурный пафос. Назовите это сверх-культурностью религии, или ее вне-культурностью; существенно, что в этом смысле религия насущна совсем в ином плане, чем культура; есть особый феномен. Наконец, культура как особый тип отстраненной идеологии (системы идей и ритуалов); это опять-таки нечто совсем иное. Но это действительно очень сложно. Поэтому мне хотелось бы, с вашего позволения, в специальном докладе о философии и религии поговорить об этом более ответственно.

Теперь о вопросе, возможна ли цивилизация без культуры и культура без цивилизации? На примере России мы видим, как сложно и “дополнительно” осуществляется эта связь... Думаю, однако, что в России, хотя цивилизация была недостаточна внутренне развита, но западная цивилизация каждый раз извне, “вчуже” участвовала в развитии нашей культуры. Кроме того, всегда “работали” и собственно российские основы цивилизации. Предполагаю все же, что без существования этих двух пластов как одновременных, их взаимопредполагания и взаимоотрицания культура и цивилизация невозможны.

Вопрос. Скажите об отношении техники к соотношению: цивилизация — культура...

Ответ. По-моему, отношение техники к дихотомии цивилизации и культуры строится примерно следующим образом. Я уже говорил о той сфере, в которой детерминация извне, причинная, и детерминация внутренняя, смысловая, превращаются друг в друга, и это обращение является внутренней органикой, архитектурикой того, что можно назвать цивилизацией в узком смысле слова. Это же относится и к технике, которая развивается, с одной стороны, за счет внешней детерминации, действует на наше сознание, на наш менталитет, развивая и изменяя его. Безусловно, так. Но в технике всегда формируются и те сферы, которые замыкаются на “вещи культуры”, или “инструменты культуры” и вне которых невозможны и самые утонченные произведения культуры. В этой форме техника остается на века как предположение, и создание, и восприятие культурных произведений. Я говорил уже о книге, о кино, о современном телевидении, о других сферах культуры, скажем, — строительстве зданий в современной архитектуре, где техника не исчезает, а каждый раз оказывается необходимым основанием культурного феномена. Причем, — спасибо Вам за ваш вопрос, — это существенно еще вот в каком отношении. Если в культуре полностью преодолевается ее ремесленная основа, ее “навычность”, ее вещность, умение и знание, необходимые для создания и для восприятия произведений искусства, то нечто перестает быть культурой. Культура без преодоления и, одновременно, сохранения, закрепления этого — технического, в широком смысле слова — основания, это уже не культура, но некая высокопарная пустышка. Для искусства такой постоянно остающейся

подосновой оказывается ремесло, не в буквальном смысле ремесло, но в смысле образном. Ремесло — это и современная техника.

Или другой план анализа: для философии Нового времени такой подосновой оказывалась наука. Философский разум и обосновывает научное мышление о мире и осуществляет выход на начало этого мышления, выходит за пределы науки. Строит свои рассуждения “на салтык” науки (ср. “Этика” Спинозы) и преодолевает научную форму в ее философских началах. Каждый раз существенно сохранение в подоснове культуры того, что культурой не является, что для культуры есть вещь.

В своих работах я подчеркивал еще следующую, на мой взгляд существенную, мысль. Когда мы говорим о Марксовой идее “предметной деятельности” (я сегодня возвращаюсь все время к Марксу, сказывается, наверное, мое интеллектуальное прошлое и происхождение), которую, впрочем, он сам — в “Капитале” — невероятно упростил, — мы сводим все дело к орудиям, действующим от нас — на предметы, на вещи, все более и более, дальше и дальше удаляющиеся от человека в “дурную бесконечность...” Между тем, в ранних работах Маркса, потом им самим прочно забытых, много говорится о том, что техника и вообще предметная деятельность носят характер *Selbstistatigkeit* — самоустраемленной деятельности. Действительно, действуя на орудия, мы действуем на свои, скажем, руки, ноги, но отделенные, отстраненные от нас; действуя на землю, мы действуем на свое продолжение. Человеческая деятельность, в отличие от деятельности животного, всегда самоустраемлена. Благодаря этой самоустраемленности человек не совпадает с самим собой, может на себя смотреть со стороны и формироваться как культурный человек. В этом отношении техника, техническая деятельность, понятая как деятельность самоустраемленная, является не только важнейшей предпосылкой, но исходным моментом культуры. Когда-то, работая над античными сюжетами, я обратил внимание, что, к примеру, в трактатах “Псевдо-Аристотеля” особое внимание обращается на значение рычага как прообраза всех орудий античного производства. Рычаг, его схема лежит в основе теории движения по кругу (закон возможных перемещений). Это круговое движение, связанное с идеей рычага, — кол, пила, топор, любые инструменты, — лежит, далее, в основе и техники, и механики, — в первую очередь, статики. В итоге, аристотелевское идеальное движение по кругу — закодировано в движении весов, а идея весов в какой-то мере запрограммирована в идее рычага. Рычаг — это не только техническое средство колки, пиления, поднимания тяжестей, но, понятый в схематизме круга, это — исходный образ, в значительной мере легший в основу технических, а далее — культурологических преобразований эпохи античности. Но, и обратно, — идея “эйдоса” (внутренней формы), “акме” (средоточия жизни) — лежит в основе всех обобщений техники...

Вопрос. Можно ли сказать, что цивилизации общаются между собой как культуры?

Ответ. Да, Вы дали очень точное определение. Я, действительно, считаю, что цивилизации общаются между собой как культуры. Это вовсе не значит, что цивилизации — большие культуры, чем сами культуры. Но они готовят тот внутренний схематизм, благодаря которому общение культур оказывается вместе с тем — поскольку это общение *культур* — общением также и исторических эпох, иначе говоря — тех “ядер”, которые заложены в “вещи культуры”. Но цивилизация, мне кажется, в отличие от культуры, развивается — от цивилизации к цивилизации — скорее не диалогом, но некоторым накоплением — умения, возможностей, воспитанности и тому подобное. Так, например, пусть это будет немного скачок в сторону, но — по сути — относится к нашей проблеме: в XX веке сфера моральной воспитанности, связанная по происхождению с религиозной моралью или, скажем, с моралью Просвещения, эта сфера как бы теряет свою прикрепленность к исходным корням. Цивилизованность, элементарная воспитанность человека, — ушедшее в подсознание уважение к другому человеку, — все это в значительной мере формализуется, и именно в такой предельной формализации, с некоторым отрезанием исходных содержательных смыслов, вступает в связь с новым содержательным смыслом — культурой XX века, с центральной ролью культуры, о которой я так много говорил. Общение элементарно воспитанных людей, людей, очерченных меловым кругом воспитания, необходимо для общения в культуре, ибо без него невозможно общение личностей. Культура общения личностей — обратная сторона цивилизованного общения индивидов. Особенно — в наше время (в прошлые века здесь могла быть и антитеза).

Вопрос. Но все-таки, что общего между цивилизацией и культурой?

Ответ. Я вообще стараюсь не рассуждать в режиме “обобщения”. Как только я ставлю вопрос о чем-то “общем”, я беру в единые скобки цивилизацию и культуру и выдвигаю некое более общее понятие (?!). По-моему, это путь тупиковый. Я говорю обычно об *общении*, а не обобщении цивилизации и культуры внутри определенной исторической эпохи. Я думаю, вообще пора — но это сугубо философский, логический вопрос — понять, что всеобщее возникает не в результате обобщения (тогда “обобщаемые” моменты остаются чем-то второстепенным и производным). К подлинно всеобщему мы идем через общение всех особенных всеобщностей. Средневековая и нововременная культуры не обобщаются в некоем понятии культуры, но их реальное общение и составляет суть того, что есть культура. Чем более всеобщее, несводимо мы определяем средневековье, Новое время и античность, тем глубже понимается культура как *форма общения культур*. Не случайно я так, казалось бы, тавтологически ставлю вопрос.

Итак, общение, а не обобщение — логический путь к всеобщему в философии культуры. Во всех своих сегодняшних размышлениях я старался, далее, показать, какое значение имеет общение двух пластов — цивилизации и культуры — внутри каждой “исторической цивилизации” (в широком смысле слова), особенно — в контексте современной цивилизации. Также не буду говорить, что “важнее” — культура или цивилизация. Я думаю, что на грань последних вопросов бытия человека выводит культура.

В начале доклада я наметил свое понимание культуры. Говорил о том, что современная философия, современное мышление — это мышление, стремящееся понять бесконечное, всеобщее бытие как если бы оно было произведением культуры. Это означает предположить “за пределами” бесконечного и всеобщего (?) иной разум — античный, восточный, средневековый, наконец, только еще возможный, еще не существующий разум. Это значит — понимать бытие в диалоге многих всеобщих разумов. В этом смысле я и утверждаю, что предельным развитием современного человеческого разума является его развитие как разума культуры. В плане философском, логическом, культура — самое существенное. Однако, я думаю, отношение между цивилизацией и культурой — это не только отношение между основанием и тем, что вырастает на этом основании, но отношение опять же постоянного общения, взаимоопределения. В мире культуры, в создании и восприятии ее произведений цивилизационный момент не сводится только к условиям формирования культуры. В форме ремесла, музыкальной грамоты, искусства чтения (умения быть читателем), в форме книги, или музыкального инструмента, в котором осуществляется культура, — в этой форме цивилизация изнутри, *не “снятая”* заключена в произведении. В его “недрах”. Я уже говорил о “Хронике моей жизни” Игоря Стравинского. Стравинский понимает музыку Бетховена как “инструментальную музыку” в самом широком и глубоком смысле слова. “Рояль и музыкальный ансамбль — вот содержание бетховенской музыки...”

Что такое рояль? Это нечто вещное, но, вместе с тем, это — раскрытие (или — сокрытие) всей музыкальной культуры Нового времени. Скрипка, современные музыкальные инструменты — это не просто слепая техника, это некоторое ядро, внутри которого, — как в янтаре, — таится и вновь развивается культурная целостность. Поэтому мне, простите, неинтересно и скучно рассуждать в плане того, что общее, что главное и что — в данном случае — является самым важным. Культура или цивилизация? Для меня существеннее наметить основные сферы взаимоотношения между ними.

Вопрос. Вы говорили об особом значении русской интеллигенции XIX века в этом “взаимообращении” цивилизации и культуры. Но есть ли сейчас какой-то шанс у интеллигенции сыграть такую “медиаторную” роль? И вообще, есть ли сейчас интеллигенция на Руси, а если есть, не ее ли вина во многих наших бедах (ведь так сегодня думают многие публицисты и писатели, — особенно “восьмидесятники” “Столицы”, со смаком презирующие “интеллигентскую рефлексию”)?

Ответ. Если возможно, я отвечу не прямо на Ваш вопрос, но — по существу, именно на него.

Предполагаю, что в нашей современной российской гражданственности и в нашей демократии, помимо всех прочих зияний и провалов..., есть одна поистине роковая черта: в этой гражданственности отсутствует — или почти отсутствует — временное историческое измерение.

Наша демократия — даже там, где она возникает, — плоскостна, одномерна. И — поэтому — обречена. (Снова скажу осторожнее — почти обречена.) Поясню, что я имею в виду. В работах Бахтина существенно понятие “хронотопа”, то есть некоего пространственно-временного единства, целостности.

К примеру, — хронотоп “*дороги*, или хронотоп “*богатырь на распутье*”. Это — и момент, временная зарубка, и — направо пойдешь... налево пойдешь... — некая пространственно-временная загаданность, включение будущего — в настоящее... Так вот, идея гражданского общества, о котором я уже много говорил, предполагает, что такое общество располагается не только в пространстве современной России, — скажем 90-х годов XX века, но и во времени, в одновременности — сегодня — всех основных форм духовной и гражданской жизни, как минимум, — XIX—XX веков. В реальное общение современных граждан входит (должно входить, и — неявно — действительно включено...) множество “малых групп” интеллигентного круга. Современное российское гражданское общество и современная российская гражданская мысль еще *не* современны и еще *не* гражданственны (не цивилизованы), если не включают в себя:

...“Арзамас” эпохи Жуковского и Пушкина, как вполне современный круг друзей, весело воюющих с Шишковым (или его синонимом из XX века) и обсуждающих “Историю...” Карамзина (или — ее аналог)... Это — не “давнопрошедшее”, но настоящее — 1990-х годов — время.

...Круг друзей молодого Грановского и молодого Герцена, дающий — затем — ветви “Колокола”, и первых западников... Эта извечная грань Франции и России, а затем — России и Германии, как “дополнительных” — невозможных друг без друга и противопоставленных друг другу — ветвей гражданственности европейской.

...Круг “Современника” в странном борении (и сопряжении) Тургенева и Некрасова, Чернышевского и Салтыкова-Щедрина, народников и — новых западников.

...Круг “любомудров” и первых славянофилов, освещающих общинность германским гением, освещающих немецкую доскональность — российским “несмотря ни на что”.

...Круг первых марксистов, упрямо доискивающихся материальных, социальных оснований полулюмпенского российского “пролетариата” (да, настаиваю, что этот круг, это средоточие нашей гражданственности невозможно вычеркнуть из наших современных гражданских общений).

...Круг коммуных ценностей (сейчас, сегодня, не откладывая на завтра и на долю потомков) — толстовского или какого-то иного толка, — к примеру, израильских кибуцев.

...Круг либерально-правовых, университетских, прото-кадетских поисков и умеренностей, столь плачевно утраченных в “наши 70 лет” (от Ключевского — до Милюкова, от Кавелина до Вернадского).

Но сокращу этот — отнюдь не хронологический — список (смысл, надеюсь, — ясен).

Перескочу в послеоктябрьские годы.

...“Вольфила”... Круг Аничкова-Лихачева...

...Предвоенное и военное поколение романтиков-интернационалистов — Михаила Кульчицкого, Павла Когана, Николая Майорова. “Сороковые-роковые...”

..Вторая половина 50-х и 60-е годы. “Шестидесятники”. Первое — после Октября — поколение, мыслящее *вне строя*, вне исполнения предначертаний, вольно-мыслящее, где у каждого обнаруживалась своя судьба и свой — особый — строй (конечно, биографически не случайный) мыслей и поступков. Этот круг общения, этот хронотоп очень существен в нашей современной гражданской жизни. Здесь — люди самых различных судеб и самых различных возрастов и самых различных воззрений. Общность их как раз в том, что это действительно первое (и почти последнее; снова — почти последнее) поколение людей *индивидуальной* судьбы и мыслей. Людей, идущих “не в ногу...”. Это — и люди эстрадной, “на-людях-переживаемой” судьбы. Поэты и слушатели Лужников. “Эоловы Арфы” первых послеоттепельных лет. Играли на этих ветряных “арфах” не ЦК, не Вождь, не Партия, но малейшие дуновения общественного внимания. Пусть — славы. Пусть — мировых подмостков... Это — и первые “подписанты”, за-дело-сидящие свободомыслящие (после долгих лет — “а нас за что?”);

жертвующие собой и своей карьерой люди сахаровского закала. И — последние романтики роковых-сроковых, наконец-то испытавшие наслаждение самостоятельной мысли...

Не буду продолжать перечисление... И все это — люди шестидесятых, вольно выбирающие (несмотря на биографию или благодаря биографии) свой индивидуальный строй мыслей и поступков. Страшно и горько, когда сегодня мы так легко вычеркиваем из наших гражданских структур этот — Шестидесятников — строй жизни, вычеркиваем как раз за основное и самое благое в них — за *непоследовательность* и индивидуальность человеческих судеб (уж больно все они разные, хочется подверстать под общий “почерк”).

...Диссиденты. Правозащитники. Часто — люди, вышибленные из нормального (?) семейного и профессионального устойчивого быта, но — входящие всерьез и надолго (на всю жизнь) — в круг права, что тогда означало: входящие в Зону, а сейчас означает: входящие в круг странного изгойства; люди, плохо уживающиеся в современных трезворассудочных лузах, — политического или (и) предпринимательского плана.

Так вот, обрывая этот странный список, зачастую — мартиролог, — главное хочу выразить кратко.

Современное гражданское общество лишь тогда будет современным и гражданским, если сумеет включить в свою современность — не только пространственную и собственно политическую терпимость, но общение времен и “типов гражданственности”, как меж-временную, через десятилетия значимую общительность, внимательность.

Еще три разъяснения.

Первое. В каждый из названных (и еще не названных) “кругов общения” втягиваются, впитываются близкие по духу “малые группы” иных десятилетий и актуальностей.

Так, “крут Арзамаса” включает в себя не только друзей Пушкина, Вяземского и Жуковского, но некую *“арзамасность”* как особую “ментальность” (вот и столь ожидаемое Вами словечко) — веселости, острой просвещенности, балансирования *на грани* литературы и — политики.

Так, круг правового либерализма, конечно, не ограничивается именами Ключевского, Милюкова или Плевако, но есть необходимость преувеличения *права*, особенно существенное в нашей жизни и сегодня могущее быть обозначенным, хотя бы именем философа Эрика Соловьева... Думаю, смысл этого разъяснения можно дальше не развивать...

Второе. В этих “кругах общения” существенно, что это не мега-коллективы, не политические партии, но и *не* собственно культурные личные сферы произведений, поэтического или философского плана; это — именно “малые группы” начальных истоков гражданственности, заторможенные накануне решающих культурных превращений. И — накануне политических завербованностей. Это — как раз та грань цивилизации и культуры, о которой я все время говорил в своем докладе.

Третье. Тут я непосредственно перейду к ответу на Ваш вопрос, Предполагаю, что живое средостение между цивилизацией и культурой может обеспечить — в сохранности во взаимном переходе — именно наша интеллигенция. Интеллигенция — в смысле XIX века, в смысле внутренней интеллектуальной порядочности (Д.С. Лихачев) и умения воспринимать иную духовную ценность и иную культурную вселенную как насущную для моего Я, для моей внутренней жизни. И основная роль интеллигенции состоит в этом выращивании и настойчивой одновременности (современности) социума “малых групп” российской гражданственности, как минимум, за два века. Тогда и гражданственность (цивилизованность) девяностых годов нашего века получит свою глубину и реальный, работающий смысл. Тогда натужная “терпимость” (возьму самый лучший случай) обернется внутренней насущностью. К сожалению, мы роковым образом неинтеллигентны. Мы упорно стремимся втянуть историю в снарядную траекторию “снятий” и “наследований”; мы упрямо не замечаем (отвергаем) собственный непреходящий смысл каждого из “малых кругов” нашей — европейской в своей основе и на своих гранях — цивилизации. Все время восстанавливается ленинская формула о декабристах,

породивших... и т.д. и т.п. Только с иными знаками оценки. По Ленину: “как хорошо, что породили и сами отмерли”. По-современному: “как плохо, что породили, вся эта цепочка и виновата... в сталинских репрессиях”. Суть одна. Между тем, и декабристы, и Герцен, и Чернышевский, и западники, и славянофилы, и либералы, и первые марксисты — цивилизационно — сравните Англию, или Францию — одновременны. И этим — значимы. И не надо их разводить по линейным “восхождениям”, злобно зачеркивая одну линию и курсивом выделяя другую, “истинно нашу”... Это все — необходимые узлы нашего цивилизованного общения. А уж какие “выводы” мы делаем, — это уже в меру нашей собственной испорченности, одномерности. “Малые круги” российской гражданственности XIX—XX веков — это как звезды в “рисунке” Большой Медведицы; в общий очерк входят звезды самых разных возрастов и миллионолетий, еще живущие и давным-давно угасшие, но только вместе и одновременно они дают прекрасную анаграмму целостного созвездия. Если и до тех пор, пока наша интеллигенция не восстановит исторический “хронотоп” гражданского общества, то есть не станет действительно интеллигентной, — до тех пор не исчезнет роковой разрыв цивилизации и культуры в российском (европейском) настоящем.

* * *

Несколько слов в заключение, не столько подводящих какие-то итоги, но — дающих новый поворот всему сказанному выше.

Внутри каждой исторической эпохи культура строит свое общение с цивилизацией в плане трудного сопряжения двух социумов.

Социум культуры — это общение внутри небольшой группы, диктуемое архитектурой некоего доминантного произведения.

Какое-то ограниченное число участников античной трагедии, с распределенными действующими лицами (герой, Хор, предводитель Хора, антагонист, наконец — зрители как продолжение Хора). Это распределение трагических Ролей — или акмейных Масок — пронизывает затем и все отношения античного социума культуры “вне произведения, за его пределами...”. В жизни полиса.

Апостолы Христа с четким выявлением неповторимой роли каждого из них в евангельском действе и — далее — в жизни христианского “социума культуры”, в бытии “в-(о)-круте — храма”...

Общение индивидов в контексте романного слова Нового времени, в устроении своей жизни и своего общения с людьми как своего рода “жизненного романа”, в архитектонике “быть или не быть”...

Это — социум культуры.

Но между этим странным культурным социумом и социумом цивилизации общение очень сложное и необычное. В *социуме цивилизации* личность всегда сохраняет в себе “частное лицо” и возникает внутренний диалог этого случайного, частного индивида и всеобщей личности. Вне такого общения нет самой культуры. Для меня как философа предметом внимания выступает логика *культуры*, общение личностей на грани последних вопросов бытия. Но для меня как современного человека, гражданина крайне существенно понимать — “в себе” — это второе цивилизационное “я”. Помните Платона? Страж, который в виде дара речи и образованности всегда в нас присутствует. Именно этот страж определяет мою борьбу (противостояние) с варварством; мы живы, пока жив в нас этот страж здравого смысла. Без него самый высокий разум — это лишь высокая риторика.

Наконец, вы спрашивали о “бескультурие”. “Дебри культуры” (Мандельштам) — это хаос, тот самый, из которого строится культура, вне общения с которым культура не может существовать, но если этот хаос не отодвинут за грань (внутри меня и вне меня), не отделен от культуры тончайшей цивилизационной мембраной, как в ушной раковине (гул прибоя надо слушать и воспринимать), если

хаос проникает в повседневный быт и нахраписто вытесняет цивилизацию, то это уже *не* хаос, но просто-напросто элементарное и пошлое бескультурье.

Впрочем, к чему обрывать наше общение на такой неприятной ноте. Закончу иначе: есть в России веселое имя — Пушкин, естественно соединяющее в себе цивилизацию и культуру.

[55](#) Сознательно сохраняю стилистику устной речи, с ее пропусками, повторами, обращением к слушателям. Это — текст в форме установки на текст. Такая стилистика входит в замысел самого жанра этого доклада.

[56](#) См. детальнее: *В.С.Библер*. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. Но все же повторить, пунктиром, мои предположения кажется необходимо.

[57](#) Разбросанно я говорил об этом раньше, но сейчас многое надо подытожить, - в проекции на проблему перехода.

Понимание Л.С.Выготским внутренней речи и логика диалога

(Еще раз о предмете психологии)

В этой статье я хочу продумать понимание Л.С. Выготским внутренней речи; причем продумать в двух направлениях.

Во-первых, осмыслить в свете определенной философской логики, логики диалога [58](#), то исследование, которое осуществил Выготский, и раскрыть на этой основе новые возможности психологии внутренней речи и самого определения предмета психологии.

Во-вторых, выявить в свете так понятой внутренней речи некоторые новые возможности и предопределения самой философской логики диалога.

Иными словами, я попытаюсь, с одной стороны, понять, в какой мере и каким образом логика может (в этом вопросе) “помочь” психологии: с другой стороны, в какой мере и каким образом психология может здесь “помочь” логике.

I. В книге “Мышление и речь” (1934) Л.С. Выготский осуществляет анализ “внутренней речи”, глубоко продуктивный для всего последующего развития психологии, для понимания самого предмета психологии: анализ этот органически включен в основное русло гуманитарной мысли XX века. Но в своем реальном методе и содержании (как они воплощены в книге Выготского) анализ внутренней речи “не доведен” до осознанной логики, зачастую рассогласован с собственными посылками и замыслами.

Коротко говоря, суть этой рассогласованности в том, что предмет анализа радикально нов — “речь, обращенная сама к себе”, “внутренний диалог”, диалогизм мышления как “единица” диалектики “мышление — речь”, но метод этого анализа не диалогический, он чисто дедуктивный, постоянно распрямляющий свой (замкнутый на себя) предмет. Резче всего это несоответствие “метода” и “предмета” выявляется в том, что предельная “единица” анализа (не элемент, а именно “единица”, несущая в себе — в неделимой целостности всю противоречивость развернутых отношений мысли и речи) понимается Л.С. Выготским “не в фокусе”, размазанно. То как предельный результат анализа, проводимого, так сказать, “со стороны” (со стороны исследователя), некий элементарный “кирпичик” структуры, несущей в себе, впрочем, все особенности этой структуры как целостного образования, но неспособный порождать эту структуру, быть ее субъектом. То эта единица понимается Выготским (во всяком случае, должна пониматься по логике спора с Ж. Пиаже...) как исходная единица синтеза, как субъект логики мышления, а не только как логический субъект, т.е. не только как предельный, неделимый объект психологического анализа.

Если “довести” анализ Л.С. Выготского до тех логических возможностей, которые в этом анализе потенциально содержатся (а это доведение — дело не произвола, но феномен современной, в 50-х — 70-х годах развитой философии культуры и логики культуры), то основные идеи “Мышления и речи” приобретут, на мой взгляд, следующую форму.

II. “Единица мышления”, по Л.С. Выготскому⁵⁹, — это единица борения мысли с тем, что *не мысль*, — с речью. Именно постоянное несовпадение мысли и речи, их взаимное преобразование, их тождество, включающее в себя радикальное, бытийное рассогласование, все это вместе взятое и понятое и есть мысль в ее исходном определении. Мысль как речь (потенциально слышимая мысль) — это уже не мысль, но предметность, вне-положность мышления ему самому. Это — возможность мысли выйти за собственные пределы, это — актуальность такого выхода. Но такой подход отвечает неким радикальным определениям мысли, которая должна включать в свое определение (и в свою определенность) не мысль (предмет мысли, мысль как предмет мысли).

В самом деле. В отличие от ощущения и восприятия, мысль есть несовпадение мысли и ее предмета, вечное поглощение предмета мыслью (отождествление предмета понятия и понятия о предмете) и столь же вечное восстановление мыслью предмета как ее предмета, коренным образом с ней не совпадающего, как мучения мысли... Мысль — это особенность Ума воспроизводить (в понятии) не только понятое в вещах, но и не понятое в них, т.е. их вне-понятийную бытийность.

Так вот, это определение мысли не есть, конечно, лишь определение отношений мысли к ее (внешнему) предмету, это определение входит внутрь самого интимного процесса мышления, — в его исходной единице, — в слышимой (или — потенциально слышимой, отделенной от меня) мысли, — то бишь, уже вне-мысли (уже и еще “не в мысли”) — в речи. Но где “единица” такого несовпадения мысли с ее собственным определением, где эта единица, понятая не только как некая логическая и психологическая необходимость (поскольку без такого предположения нельзя понять мышление как изначально не совпадающее с самим собой), — где эта единица, понятая в ее порождающей силе, в ее неделимой предметности?

Л.С. Выготский отвечает: это и есть “*внутренняя речь*”, — в ее соотношении с речью внешней.

III. Не втягиваясь в детальное описание “внутренней речи” по Л.С. Выготскому (поскольку это описание дано и самим Л.С. Выготским, и его бесчисленными комментаторами), отмечу лишь те моменты, что существенны для нашего “доведения” (для обнаружения тех предельных точек, в которых мысль Выготского с логической необходимостью преобразует собственные логические основания). В споре с Пиаже Л.С. Выготский вводит такие определения внутренней речи⁶⁰.

1. Абсолютная (в идеале) “предикативность внутренней речи, когда ее “логический субъект”, предмет внимания (то, о чем я думаю и говорю самому себе) не произносится, но подразумевается, уходит, проваливается в молчание как в ино-бытие мысли. “...А дальше — тишина” (Гамлет). Внутренняя речь — это молчание о главном, о том, что является предметом мысли. Именно поэтому это — мысль.

Ведь только тогда, когда (это “когда” — внутренняя речь) предмет мысли выпадает из мысли (из речи), оказывается “по ту сторону” мысли, “вне ее”, только тогда это — предмет мысли, а мысль — это мысль.

Но погружаясь в “никуда” мысли, логический субъект (предмет размышления) сразу же начинает принимать некую двойственность. Ведь я молчу о нем во внутренней речи (в речи, обращенной к себе самому) потому, что все о нем знаю, могу его “иметь в виду...” как нечто само собой разумеющееся. Но (об этом “но” Л.С. Выготский почти не пишет, может, как раз потому, что это, опять-таки, само собой разумеется, хотя тут-то и начинается основная тайна внутренней речи...) коль скоро я молчу о предмете своего размышления, коль скоро предмет выпадает из слов, он оказывается буквально неопределенным, уже приобретает статус неизвестности, невыговоренности, внеположности по отношению к мысли.

Далее. Абсолютная (в пределе) предикативность внутренней речи предполагает также коренное изменение самого смысла понятия “предикат”: в определение данного (под-разумеваемого) предмета втягиваются все — возможные по смыслу, но уже никак не по значению, — предикаты, вообще-то связанные с иными предметами, в иных синтаксических структурах существующие: весь этот континуум предикатов все более сжимается, сосредоточивается, предикаты вдвигаются друг в друга, сливаются в единый, странно громоздкий, неопределенно многозначный атрибут, сходящимся острием конуса нацеленный к (умалчиваемому) “логическому субъекту”, уходящий в этот субъект. Существенно также, что во внутренней речи (в ее углубляющемся движении) предикаты также не нужно физически, фонетически развертывать, они даны здесь окончаниями (началами) слов, их предельными характеристиками, образуя фразу-слово-звучание, слитое в неделимую мгновенную точку, “делимую” лишь своим потенциальным развертыванием (во внешнюю речь) и своим прошлым бытием (во внешней речи).

В итоге — исходное несовпадение логического субъекта с самим собой, странное тождество полной известности этого предмета (я-то знаю, о чем я говорю, — поэтому я о “нем” и умалчиваю...) и возникающей непонятности, неизвестности того же “логического субъекта” (он выпал из слов, стал немислимым предметом понимания...), это невозможное тождество становится еще более рискованным и невозможным. Сходящиеся в одну точку, бесчисленные предикаты обесмысливают друг друга: они совершенно несоединимы, неотносимы к одному предмету. Точнее, эти “предикаты” относимы к предмету только в уникальном повороте этого мгновенного смысла; но тогда они уже не определяют предмет извне, но просто-напросто входят в его смысл. В итоге предмет определения становится (чем более утончается его смысл и чем более этот смысл отличен от значения) все более неопределенным, расходящимся (в “слипании смыслов”) в бесконечность, в кузанское “все и — ничто...”.

Поэтому в “сейчас-мгновении” предельно свернутой внутренней речи происходит коренное преобразование смысла внешней речи (происходит мышление); внешняя речь “на входе” (в момент погружения...) есть речь, провоцирующая начало мысли, а внешняя речь на выходе (в момент обнаружения) есть феномен радикальной метаморфозы мышления.

2. Это означает такое строение внутренней речи, в котором “слово”, “звучание”, “значение”, “пред-понятие”, существующие до мысли... и “слово”, “звучание”, “пред-понятие”, возникающие после..., даны в одно мгновение, разом, оптом. То, что я еще помышлю, и то, что я пред-посылаю этой новой

мысли, существует одновременно, — “вневременно” (хотя — в потенции временного развертывания). Поэтому во внутренней речи (речи-мысли...) мышление подчинено — в момент своего рождения (для мысли это означает — в момент своего бытия) — не логике (или — пред-логике...) дискурсии, не логике дедукции, не связи “понятие-суждение-умозаключение-цепочка силлогизмов”, но связности, целостности одного “развивающегося понятия”. Здесь я намеренно дал термин, по сути не применимый ко внутренней речи, но имеющий смысл лишь в такой предельно культурной речи (и мышлении), как речь философская. В философском мышлении (и речи) одно понятие охватывает в пределе весь философский текст, делает одновременными все движения мысли. Философское понятие сворачивает воедино, в “точку” единого смысла тысячи и тысячи суждений и умозаключений. Наконец, философское понятие своим бытием полностью трансдуцирует этот смысл, преобразует логику в целом.

Так вот, во внутренней речи осуществляется некий аналог (это больше, чем аналог) философской культуры мышления. Однако здесь, во внутренней речи, нет некоего одного философского понятия, здесь акт мысли дан как непосредственное (мгновенное) сведение в “острие конуса” тысяч и тысяч понятий и умозаключений “внешней речи” и, вместе с тем, как потенция нового, обогащенного новым смыслом, развертывания артикулированной речи (и мысли). В этом акте существует не понятие, но некое “пред-понятие”, чреватое мыслью.

3. Если понять синтаксис внутренней речи вместе с семантикой, то обнаружится (в пределе мысли Л.С. Выготского), что внутренняя речь столь же исключительно предикативна (см. выше), сколь исключительно *субъектна*, т.е. целиком состоит из само-противоречивого, поглощающего все предикаты, логического субъекта. Но такое определение “предмета мысли” и есть — определение... мысли (самого неделимого акта мышления).

В таком определении очерченное выше тождество предельной понятности и абсолютной непонятности предмета внутренней речи приобретает особую, неразрешимую — и существенно определяющую для логики мышления — силу и напряженность.

Вдумаемся. Мы уже знаем, что во внутренней речи значение вытесняется смыслом. Значение решительно выталкивается во внешнюю речь. В уникальном смысле данного предмета не может быть самого деления на “логический субъект” и “предикаты”. Смысл — всегда лишь возможность предикатов (осуществляемая, когда смысл — снова — сменяется “значением”). Смысл существует только в мгновенном, неделимом контексте данной мысли (сомнения), в контексте обращения меня (мыслящего) к самому себе с вопросом о самой возможности бытия такого сомнительного предмета.

“Значение” дает предмет, как я его знаю (даже — как я выражаю вовне свое знание...). В “смысле” (в сливании смысла) предмет существует, как я его *не* знаю, но хочу знать, стремлюсь понять. Да, я все знаю о том “логическом субъекте”, о котором я говорю самому себе (поэтому я могу его понимать), но я все знаю о нем как о неизвестном, как о неопределенном, еще не определенном, еще долженствующем получить определение.

Уходящий в молчание “предмет мысли” может (и должен) вымалчиваться как раз потому, что о нем (уже и еще) нечего сказать, хотя предельно необходимо нечто сказать, а главное необходимо его понять, о-пределить. Чем более слов, фраз, умозаключений, значений, смыслов сливаются (“слипаются” — Л.С. Выготский) вместе, воедино, существуют одновременно, в то же мгновение, — в одном (?) смысле, тем неопределеннее этот смысл, тем более он отличается от самого себя, тем более “логический субъект” не совпадает с самим собой, т.е. тем более этот предмет есть “предмет размышления” и, тут же, тем самым, момент размышления, субъект размышления и т.д. и т.п.

В этом несовпадении с самим собой предмет, уникальный предмет осмысления, не нуждается в предикатах, определяющих его извне, ведь само это несовпадение логического субъекта с ним самим и есть движение мысли, есть развитие мысли (в тождестве с развитием предмета размышления, осмысливаемого предмета).

В пределе этой интенции слияния смыслов (не существенно, достигается ли актуально этот предел: существенно, что мысль к нему стремится) возникает особый “мир этого предмета”, особый смысл мира (сравни утверждения Л.С. Выготского) и в другом полюсе — особый мир личности. Мысль о предмете всегда есть, во внутренней речи, — мысль о мире, предельная уникализация мира, универсума — в фокусе этого особого предмета, особенного смысла.

И именно в этом фокусе предмет (мир этого предмета) неразрешимо, онтологически не совпадает с самим собой, — это предмет до доньшка, до запятой известного посюстороннего мира; и это предмет иного, ни на йоту не известного, невозможного, впервые возникающего мира. Так возникает исходная потенция (пока только психологическая потенция) двух логик, двух смыслов самого понятия “понимать”. Но тем самым возникает первое основание диалогичности мышления, даже — первое пред-определение того, что есть диалог. Скажу так: неразрешимое *несовпадение предмета мысли с самим собой* (в той неделимой точке, в которой и предикатов не может быть) — есть исходный, порождающий импульс для того, чтобы и субъект мышления раскололся на два субъекта мышления, на два (мыслящих) “Я”. Раскололся, — и был напряженно, центростремительно одним, как два магдебургских полушария, как два полушария мозга. Ведь именно одновременное мыслительное устремление на два предмета конституирует (опять-таки речь идет только о потенции) два угла зрения (мысленного зрения), две субъективности, два источника размышления, ни в чем не совпадающие друг с другом (совпадающие в напряжении спора). Иными словами, чтобы диалог состоялся (по схематизму диалогии), необходимо это предварительное психологическое условие, — чтобы во внутренней речи, в истоке мысли зарождалось бытие двух различных, в разных, противоположных логиках понимаемых предметов, и чтобы это было одно бытие. Тогда “Я” и “Он” внутренней речи будут смотреть (очами разума) в разные стороны, тогда это действительно будут вне-находимые (по М.М. Бахтину) “Я” и “Он”, Собеседники, а не Двойники (по А.А. Ухтомскому) в неделимой ячейке мышления. Тогда определение спора будет тождественно определению мышления; тогда мысль будет — спор, а не видимость спора, тогда это не будет временным спором о словах. Но это лишь первое условие (потенция) диалога во внутренней речи. Там же возникает второе предопределение мышления как диалога.

— Если в несовпадении предельного, всеобщего смысла вещей с самим собой внутренняя речь порождает коренную ситуацию диалога, и, вместе с тем, коренной содержательный замысел диалога (как исходного определения мышления), то в той же внутренней речи пред-определяется и основная формальная “затравка” спора с чужим, ничего не понимающим человеком. Во внутренней речи я к самому себе обращаю обычное в споре (ср. Словарь Даля) “прекословие”, отношение к другому, мысль об оппоненте:

— Он совершенно не понимает, о чем идет речь и в чем суть предмета (какого, собственно?)...

— Он, однако, может быть переубежден, — ибо “как же это возможно, такие простые вещи не понять, ведь все так ясно...”

— Я сам, оказывается, кое-что не понимал, — не понимал, как его лучше убедить. Не понимал, что именно может быть непонятно; но теперь, если выдвинуть такой-то аргумент, тогда...

— Он, все же, совершенно непонимаем, у него какая-то совсем иная логика...

— Впрочем, даже если посмотреть на предмет (?) с логических позиций моего собеседника, то...

— Да, выходит, что я не понимал, что...

(Конечно, все это обращение “меня”, все-понимающего, к “нему”, ничего-не-понимающему, представлено сейчас в незаконно, фантастически развернутом виде, эксплицированном во внешнюю речь. Во внутренней речи такое обращение существует мгновенно, самым актом полного совпадения пределов понимания и — непонимания “вещей как они есть”. Тут я развернул схематизм “прекословия”, реально существующий (в контексте внутренней речи) лишь как психологическая потенция схематизма.

И этот спор не может не быть, не состояться.

Ведь во внутренней речи осуществляется (точнее, становится потенцией) спор с самим собой, ведь здесь Я “всепонимающий” и Он “ничего-непонимающий” — это одно лицо, а такой спор действительно нельзя задержать, от него нельзя уйти. Но тогда смысл абсолютного непонимания, умноженного на абсолютное понимание, — это смысл радикального сомнения, — сомнения в несомненном, т.е. это мысль.

И главное. В этой ситуации тот “Я”, который все понимает, он-то и не нуждается в понимании (“и так все ясно...”), а тот Я, который ничего не понимает, он-то и находится в статусе *понимающего*, стремящегося понять. Причем именно для непонимающего предмет понимания наиболее многозначителен (не только многозначен), наиболее чреват смыслом, новым, всеобщим смыслом. Осуществляется постоянная инверсия: чем более я понимаю предмет (он выпадает из речи и подразумевается), тем более я его *не* понимаю, тем более предмет открывает (!?) свои тайны (не разгадки тайн, но именно свою загадочность). А значит, тем более это предмет именно мысли, и тем более он — *предмет*.

Обращу внимание читателя на то, что сформулированные только что утверждения неявно нагружены дополнительными ходами мысли. Во-первых, в такой ситуации (в ситуации внутренней речи, коль скоро она понята логически, т.е. уже не как внутренняя речь, а как неделимый акт мысли) все время конституируются и усугубляются два субъекта спора, два спорщика, совершенно отличных друг от друга, по бытию своему (по бытию своему... в моей мысли) отличных. Каждый из этих спорщиков (но тот и другой — все тот же “Я”) развивает свою логику (“дедукцию”) только в ответ на реплики другого, только в схематизме спора с иной логикой. Непрерывность развития мыслей есть здесь, одновременно, “дискретность” выходов в неизвестное, реплик, в “никуда” направленных.

В этом плане все существенно. И то, что во внутренней речи постоянно совершаются возвращения к тому, “кто” не понимает, а не только — к феномену непонимания. И то, что здесь два предмета спора (и, все же — один предмет...), как и полагается по логике спора, — “он говорит совсем о другом, хотя... как будто... и о том же...”. Наконец, существенно то, что логика прекословия существует, лишь разворачиваясь в различные речи: вовне — в обычный синтаксис и семантику; и внутрь — в нарастающую “чистую предикативность”, “чистую субъективность”. Соответственно сосредоточиваются уже два субъекта разного понимания (а не просто “субъект понимания” — “субъект непонимания”...): понимающий то, что “понимают люди” (1), и понимающий то, что начинаю понимать только “Я”, что уникально, что — впервые (2). (Детальнее — см. ниже о диалоге внешней и внутренней речи.) Это еще не две логики понимания, не две культуры понимания в собственно логическом смысле, но это уже психологическая подкладка такого спора логик.

Во-вторых, думаю, что должно быть ясным и другое. Любой внешний спор, спор с другим человеком (в идеале — с другой культурой мысли) только тогда может быть продуктивен (1), логически необходим (2), неразрешим (3), имманентен развитию и превращению мысли (4), когда этот спор рефлексивируется, логически осмысливается как спор с самим собой, по тому схематизму, который *был* только что фиксирован во внутренней речи, т.е. в исходном коренном акте мышления.

Конечно, в этом определении внутренней речи (как стихии мышления) я многое додумывал, точнее, пытался продолжить мысль Л.С. Выготского в логике того “предмета” (внутренней речи), который был понят Л.С. Выготским в момент его формирования и, возникнув, вышел (как и полагается каждому естественно возникшему “логическому субъекту”) из подчинения своему творцу, зажил собственной жизнью, по своим законам. “Ну и штуку удрала Татьяна, взяла и выскочила замуж...” — говорил изумленный А.С. Пушкин. “Ну и штуку удрала” — внутренняя речь, “взяла и...”, — что-то такое мог бы сказать Л.С. Выготский. Какую же еще штуку “удрала” (выкинула) внутренняя речь? Хотя бы в том ее понимании, которое было сформулировано выше (III; 1, 2, 3) и которое неразрывно связано с текстом Л.С. Выготского?

Это необходимо выяснить, потому что тогда исходное определение внутренней речи (мышления) как диалога получает новое уточнение и развитие.

IV. Чтобы понять это уточнение, следует, прежде всего, подчеркнуть, что в свете всего уже сказанного сквозной спор Л.С. Выготского и Ж. Пиаже получает новый поворот.

Я уже упомянул, что само определение “внутренней речи”, развитое по схеме “ну, и штуку удрала...”, заставляет предположить, что “внутренняя речь” формируется, развивается, уточняется не в одном направлении “извне — внутрь”, являясь — по Л.С. Выготскому⁶¹ — феноменом постепенной индивидуализации ребенка (по схеме: сначала (внешняя) социализация, затем эгоцентрика как начинающееся погружение социального внутрь, появление “психологического пространства”, в котором может формироваться индивид. И, наконец, собственно внутренняя речь, речь, мной обращенная ко мне, возникновение индивида, личности)...

Движение здесь, на наш взгляд, идет одновременно в двух направлениях: изнутри — вовне и извне — внутрь. Дело в том, что деятельность “на другого” (и — внешнее общение) и деятельность “на себя” (самодействие, внутреннее общение) — два *исходные*, а не надстраивающиеся, не последовательные моменты (определения) человеческой деятельности. Каждое действие на... (на нечто иное; речь, к иному индивиду обращенная...) есть — в том же импульсе действия — действие “на себя”, оказывается, по определению Маркса, *Selbsttätigkeit*, самоустраемленной деятельностью⁶². Социальность человеческого общения есть — в изначальном определении — социальность в двух (сливающихся и отклоняющих друг друга) смыслах, социальность “внешнего общения” (родители, близкие, воспитатели, общество) и социальность отстранения от самого себя, обращения к себе, несовпадения возникающей личности с самим собой — социальность “общения внутреннего” Я, когда Я чужд, непонятен, неизвестен себе, когда это — мое и иное Я. И та, и другая социальность — два определения (неразрешимо сопряженных...) одной социальности — человеческого бытия. Соответственно, это два неразрешимо несовпадающих друг с другом и не могущих быть друг без друга индивида: с одной стороны, — участник внешних социальных отношений (в их историческом развитии); с другой стороны, — это микрокосм внутреннего общения.

Вместе с развитием ребенка идет развитие, утончение, уточнение, разветвление: упрочение “обеих” этих социальностей (и индивидуальностей), а точнее, исходной парадоксальности человеческого бытия. Вначале обе формы общения даны в намеке, диффузно, неразработано, но сразу же в сращении и во взаимоотрицании, в неразрешимом, диалогическом конфликте (диалог здесь не “метафора”, это именно спор двух личностей, двух логик, двух форм речи — в одном человеке).

Такое понимание отвечает и самой психологической определенности “внутренней речи” (стихии мышления), существующей в постоянном сворачивании внешней речи (с радикальной трансформацией ее синтаксиса и семантики) и в столь же постоянном разворачивании внутренней речи — вовне, в речь внешнюю, в обычный дискурсивно и дедуктивно детерминированный синтаксис и семантику. И еще существенно отметить, что это разворачивание и сворачивание (в котором осуществляется мысль, появляется *новое* понимание смысла вещей и само новое бытие смысла вещей) есть не то, что “случается” с мыслью, с внутренней речью, — это есть само ее существование, *само ее определение*. Без отношения вовне — в-нутрь (без неравенства самой себе) внутренней речи вообще нет, нет ее собственного бытия, пульсирования.

И наконец. Здесь не только (обратимая) временная последовательность (по схеме: внешняя речь непрерывно сворачивается — в бытии психологически значимого субъекта — в речь внутреннюю, подчиненную иной логике, логике смысла, а речь внутренняя существует лишь разворачиваясь в речь внешнюю). Здесь и иное. Внешняя речь (во всей ее артикулированности, дискурсивной логичности) и внутренняя речь (во всей своей вжатости в “твердое ядро”...) со-существуют одновременно, это — две речи, обращенные друг к другу, двух радикально различных (но ведь это — один человек) субъектов.

Диалог во внутренней речи (см. пункт III) должен быть теперь понят как диалог между внутренней и внешней речью, причем диалог двух радикально различных (социально и индивидуально) субъектов.

(Особой темой является проверка знаменитого *Experimentum crucis* Л.С. Выготского в споре с Ж. Пиаже⁶³. Приведенные Выготским решающие экспериментальные факты — погасание (погружение?) эгоцентрической речи в условиях, делающих невозможными “коллективный монолог”, “иллюзию

понимания” и феномен “вокализации”, — говорят, при более пристальном их истолковании, в пользу предлагаемой нами интерпретации “дву-векторности” развития человеческой деятельности-общения-речи-мысли... Но это — именно особая тема.)

Сейчас важно подчеркнуть логический момент: доведение мысли Л.С. Выготского до ее трансдуктивного предела означает — в этом пункте нашего анализа — доведение идей причинности (с ее одновекторной развертываемостью, с погасанием причины в действии...) до идеи “*causa sui*”, столь существенной во всем строении психологической науки и особенно — в учении о “внутренней речи” (о речи, превращающейся в мысль, о мысли, превращающейся в речь...). Этот же логический момент существенен для важнейшего средоточия всего нашего анализа (анализа идей Выготского в контексте философской диалогии). Это —

V. Проблема внутренней речи (в ее единстве-несовпадении с мышлением) как проблема предмета психологии — в одном из поворотов этой проблемы (и этого предмета). Анализ Л.С. Выготским реального процесса формирования внутренней речи в ее отношении с речью внешней; анализ самого синтаксиса и семантики внутренней речи; анализ отношения “мысль — речь” как анализ несовпадения мысли с ней самой (что является основой определения мысли); и наш (диалогический) анализ анализа Л.С. Выготского — все это позволяет сделать следующие предположения.

“Внутренняя речь” — в тех ее характеристиках, которые развиты выше, есть одно из определений самого субъекта психологической деятельности, существеннейшего предмета психологии как науки. То, что мы выяснили выше, — неделимость внутренней речи на “раньше” и “позже”, на дедуктивные лаги, ее абсолютная предикативность, тождественная абсолютной субъектности (несовпадение субъекта логического с ним самим), ее смысловая экспансия, ее порождающая сила по отношению к речи внешней и т.д., и т.п. — все это выявляет основное определение: “внутренняя речь” отвечает на вопрос — *кто* мыслит (в психологическом плане)? Мыслит такой “*субъект*”, как — “внутренняя речь”! Она одновременна для “многих” (всех) прошлых и будущих состояний мысли, она — источник мышления, она — одно из (психологических) определений личности как субъекта мышления.

(Можно и нужно определить психологически значимую личность и иначе: как субъекта воспоминаний, забываний, мнемонических монстров, переживаний типа “это уже со мной было, хотя этого не могло быть...” — это будет *память*, которая помнит, забывает, соединяет и вычеркивает блоки личностного тождества, которая также мыслит, но в ином определении, чем “внутренняя речь”... Далее. Можно и нужно определить психологического субъекта как характер... и как совесть, и как судьбу... все это будут различные эквиваленты понятия “душа” (неделимая *себетожественность* личности, не тождественная *телесной* себетожественности), со всеми ее существенными логическими атрибутами — как субъекта без предикатов (см. И. Кант о “психологической идее”) и пр., и пр., но в современном (XX век) философском понимании.)

Возвращаясь к “душе”, понятой (в нашем контексте) как “внутренняя речь”, еще раз напомним: нельзя ставить вопрос так: кто осуществляет внутреннюю речь, кто ее носитель? Тогда сразу же начнется движение в дурную бесконечность. Единственный здесь “кто” — это сама внутренняя речь, она порождает речь-мысль, она есть (тождественный личности) субъект психологической деятельности, активности, общения. И здесь существенно вот что. По отношению к такому “субъекту” бессмысленно расчленять “субъекта деятельности” и самую деятельность. Для психологии внутренняя речь есть, конечно, деятельность (речь), но она же, замыкаясь на себя (только тогда это — внутренняя речь) и стягиваясь в “точку”, есть *субъект* психологической деятельности. Для психологии не существует отдельно “деятельности” и ее “субъекта”. Для психологии (сейчас — в определении внутренней речи...) есть лишь субъект (без предикатов, на-себя-замкнутый, в этом смысле без-деятельный, без-глагольный...) как потенция деятельности, как ее предположение. Как только мы начнем исследовать особую сферу деятельности психологического субъекта, мы сразу же покидаем почву психологии и переходим к некоей промежуточной, кентавровой теории — ну, хотя бы, в нашем случае (с внутренней речью) в область психолингвистики. И такой переход необходим.

Психология (как культура, по М.М. Бахтину) всегда живет на грани между собственно психологией и чем-то иным (не психологией) — той сферой, в которой протекает действие психологического субъекта,

— лингвистикой, семасиологией, поэтикой, логикой и т.д., и т.п. Психология дополняет себя (оказывается завершенной) лишь тогда, когда выходит за свои пределы, в некую предметную (это — один из случаев) область *своего отрицания* (как психологии) и обратно. Психология становится собственно психологией, когда она понимает (это сложный и тончайший процесс) некую психологическую деятельность в ее замыкании на себя, в ее избытании предикатов, как субъекта деятельности, т.е. только (!) как *возможность*, готовность, потенцию этой деятельности, — типа нашей “внутренней речи”, или памяти, характера, совести, судьбы... В этом плане можно продолжить нашу мысль так: для “души” — “внутренней речи” ее психологическая деятельность есть ее переход в лингвистику, разворачивание во внешнюю речь, радикальная трансформация смысловой семантики — в семантику значения; чисто смыслового синтаксиса — в синтаксис дискурсивно построенной мысли; одновременной слитности многих смыслов — в дедуктивную последовательность суждений и умозаключений; речи порождающей — в речь (мысль...) порожденную. Но мы помним, что эта активность наталкивается на встречную активность внешней речи и поэтому реально протекает как диалог. Психология возвращается в себя.

Если теперь необходимо понять структурно этот диалог внешней речи с речью внутренней (снова — как собственный предмет психологического исследования), то мы опять-таки конструируем (понимаем) все пространство между внутренней и внешней речью не как пространство, но как твердое, абсолютно неделимое ядро активности, т.е. не как деятельность, но как *субъекта деятельности*, как “душу”, только еще более экстенсивно развернутую, более широкую, объемную (менее глубокую, менее молчаливую). Тогда психологической и уже не психологической (новый теоретический кентавр) деятельностью этого субъекта, так понимаемого субъекта деятельности будет уже не разворачивание во внешнюю речь, но сама эта “внешняя речь”, взятая как “речевое высказывание” в смысле М.М. Бахтина, как ответ на (пусть неявное) утверждение какого-то реального вне-находимого собеседника, как завершенная реплика в межличностном диалоге, в системе “речевых жанров” (М.М. Бахтин).

Эта внепсихологическая диалогическая определенность речи исследуются, по определению М.М. Бахтина, “металингвистикой” (не уверен, впрочем, что это удачное определение). Но и эта речевая деятельность “интер-субъектного” характера также может быть понята (должна быть понята, если мы захотим понять ее психологически...) как “субъект деятельности”, как “душа” во всех ее логических определениях, намеченных выше, т.е. как готовность, потенция деятельности, как молчание, без-глагольность... Это будет... Но тут я прерываю свой анализ, уже и так слишком далеко ушедший от исходных представлений Л.С. Выготского. Вспомним основное. Та деятельность может и должна считаться психологической, которая может и должна быть понята как без-глагольность, как готовность к деятельности, как замкнутое на себя и стянутое в “порождающую точку” определение субъекта деятельности. Или, иными словами: та деятельность носит психологический характер, которая осуществляется в зазоре между двумя внутренними сферами; в нашем случае — между внутренней и внешней речью, между порождающей и порожденной речью, порождающей и порожденной мыслью. (Порождающей и порожденной в смысле Выготского, поскольку в концепции Н. Хомского “внутренняя грамматика” сохраняет все синтаксические и семантические особенности грамматики и семантики речи внешней и не может ничего породить, не выступает тем замкнутым “субъектом логики” и “логическим субъектом”, каким она понимается Л.С. Выготским.)

VI. Осуществленный только что анализ (трандукция) некоторых основных положений психологии Л.С. Выготского в связи с проблемой “мышление-речь” должен быть понят в определенном культурологическом контексте, который сейчас будет лишь (пунктирно) намечен. Стягивание внешней речи во внутреннюю речь и последующее развертывание внутренней речи вовне (уже с той коренной добавкой смысла, что порождена самим актом мышления) — весь этот процесс имеет не только психологическую, но существеннейшую культурно-формирующую закраину. В пространстве этих метаморфоз осуществляется диалог “цивилизованного человека”, “мира цивилизации” (развернутого в непрерывной — в веках — линии образования, анонимно-всеобщего и функционально-точечного) и “мира впервые” изначального, впервые возникающего человека, с его “дикой” исходно смысловой, уникальной, культуропорождающей речью, в которой нет развернутых, цивилизованных слов, в которых слито кинестэзическое и смысловое определение речи, мысли, понимания.

В плане философии культуры этот диалог совершается вне психики, в объективированном, собственно культурном пространстве, в пространстве (и времени) текстов, поскольку именно в контексте текстов и совершается исторически (и логически) значимое формирование и развитие культуры...

Так вот, для точного понимания сказанного о внутренней речи как субъекте психологической активности (в одном из определений такого субъекта) необходимо осмыслить все развитые нами понятия не только на грани “психология — лингвистика”, но и на грани “психология — философия культуры — логика”. Иначе все наши усилия и логические “доведения” будут просто бессмысленны. Детальнее очерчивать этот культурно-логический контекст сейчас невозможно, но оконтурить его необходимо.

В достаточно развитом, плотном культурном контексте (в контексте текста), прежде всего, исчезает зазор между внутренней и внешней речью и реализуется феномен ленты Мебиуса, когда внешняя и внутренняя речь воплощены (во всей их несводимости) в единой, одной “плоскости”. Острее и полнее всего такая лента Мебиуса осуществлена в двух сферах культуры.

Во-первых, это речь *поэтическая*, “в себе” предельно культурная, артикулированная, выявленная вовне; и “в себе” предельно докультурная, культурно-порождающая, воплощающая все определения внутренней речи — “слипание смыслов”, уникальность “логического субъекта”, образование одного, впервые существующего слова (“в слово сплочены слова” — *Б. Пастернак*), ритмическое забегание вперед еще немыслимой мысли... Но все эти определения внутренней речи лишены теперь (в поэтическом тексте) чисто психологического смысла, они объектно выражены во внешней речи, в движении строк и строф.

Во-вторых, такой лентой Мебиуса культуры является речь (и мысль) *философская*, порождающая мысль философского понятия. Эта речь (мысль) опять-таки, одновременно, предельно артикулированная, выговоренная, даже излишне детальная; и предельно свернутая, замкнутая на себя, исключая (по сути) дискурсию суждений и умозаключений (см. выше немного подробнее)... Философская мысль (речь) — сфера крайне существенная для психологии; это аналог (как и поэтическая речь) психологических процессов порождения мысли, но существенна эта сфера для психологии лишь постольку, поскольку понята ее *радикальная запредельность* по отношению к психологическому бытию, поскольку понят ее (философии) совершенный вне-психологизм...

Все это особая проблема, это — заподлицо осуществленного здесь анализа, поэтому, только упомянув эти культурно-значимые закраины, вернусь к внутренней речи как субъекту мышления (в психологическом смысле).

VII. Наше существеннейшее расхождение с “буквой” Л.С. Выготского может быть выявлено в характеристике отношений между мыслью и мотивом мышления. Мотивационная сфера мышления по сути идей Л.С. Выготского (по сути, особенно резко не совпадающей с “буквой” изложения...) должна и может возникать и действовать лишь в контексте самой внутренней речи, а не рядом с ней, не вне ее. Мысль, существующая (рождающаяся...) в “контексте внутренней речи” уже есть (если додумать ситуацию, описанную Л.С. Выготским) сама по себе — мотив к мысли, воля к мысли.

Когда смыслы сливаются и логический субъект (он же — субъект логики) оказывается предельно многозначным, неопределенным, логически несовпадающим с самим собой, тогда структурно этот неуравновешенный, всеобще-уникальный (в контексте смысла) предмет мышления, он же — субъект мышления, — уникально личностный, но жаждущий быть (и быть понятым) только в общении, вместе с иными людьми, ради иных людей (а иначе — зачем Я?), так вот, структурно этот трансформированный во внутренней речи предмет и субъект мышления и есть мотив, *интенция* мысли (именно *как мысли*, а не как любой реакции на внешний импульс). Если не так, то получается (по букве, а не духу идей Л.С. Выготского⁶⁴) движение в дурную бесконечность: мысль (внутренняя речь) имеет мотив вне себя, но тогда это частный, отдельный мотив, которым обладает (?) некое иное Я (отличное от внутренней речи), которое в свою очередь порождено неким... мотивом и т.д., и т.п., и пр., и пр. Не следует забывать наш основной тезис: внутренняя речь — это не просто деятельность некоего надстроенного (над ней) субъекта, это сам субъект мышления, *causa sui* своего собственного формирования. И этот субъект

обладает мотивом, но не мотив им обладает. А иначе все размышления о “единице”, о несовпадении мысли и речи, о новой семантике внутреннего диалога... и т.д., и т.п. — не будут иметь живого, ясного, работающего логического смысла.

Но размышления Л.С. Выготского имеют такой смысл.

[58](#) Библер В.С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975.

[59](#) *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М., 1934. С. 5—9. Хочу предупредить (это относится ко всем моим ссылкам на текст Л.С. Выготского): предполагается, что читатель будет параллельно с чтением этой статьи читать соответствующие страницы книги Л.С. Выготского.

[60](#) См. *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 269—311.

[61](#) *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 286—289.

[62](#) *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 628—629.

[63](#) *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 287.

[64](#) Там же. С. 312-318.

Ю.М. Лотман и будущее филологии

Мое сообщение (это именно не доклад, а сообщение) непосредственно основано на работе Ю.М. Лотмана “Феномен культуры” — в десятом сборнике “Трудов по знаковым системам”. Но сначала — несколько вступительных соображений.

Для меня лично (и для нашей философской группы “Диалог культур”, что уже тридцать лет работает в Москве) уход Ю.М. Лотмана — это предельно серьезная и, предполагаю, еще не до конца понятая и пережитая утрата. Теперь стало невозможным работать по-старому, нельзя жить — в ответ Лотману, и невозможно жить, не отвечая ему. Дело в том, что Юрий Михайлович Лотман и в целом московско-тартусская школа, структуралистско-семиотическое направление были для нас, для идей “логики диалога логик”, для нашей философии культуры — одним из самых насущных Собеседников. Вне общения с этим Собеседником наше мышление было бы невозможным, каким-то ущербным. (Другим, столь же насущным Собеседником был, конечно, Михаил Михайлович Бахтин, бахтинская поэтика культуры, Но об этом я уже много говорил и писал.)

Вообще творческая работа, особенно в гуманитарном мышлении, на грани философии и филологии, невозможна вне таких Собеседников, которые внутренне для тебя насущны, которые почти во всем *не совпадают* с твоими конструктивными воззрениями, но которые формулируют те *вопросы, ответом на которые и живет наша собственная мысль*. Живет наша мысль, то есть живет наш вопрос к — в данном случае — семиотическому Собеседнику...

Но сейчас уточню, в каком плане я все это говорю о Юрии Михайловиче Лотмане как о таком моем Собеседнике в канун XXI века.

Три момента. Первый — почти формальный и ... почти социокультурный. Тартусская школа Ю.М. Лотмана и его друзей стала за долгие десятилетия первым научным направлением, научной школой, в строгом смысле этого слова. С четким формализмом терминологии, со своим собственным, постоянно обновляемым *языком* и формой *мышления*, с ясным очерчиванием тех вопросов и тех ответов, смысл которых составляет... смысл понятия Школа. Это была та амальгама научного и человеческого содружества, которая чем-то граничит с рыцарским Орденом мысли, или (и) с игрой в такой Орден. Отсутствие таких школ стало настоящим культурным бедствием. Вне жесткой кожуры школьного “Мы” невозможно созревание самостоятельного “Я”, невозможно реальное собеседничество, остается иссушенный “академизм”. Как цыпленок созревает в яйце, так в группе, в школе, в научном направлении только и может созреть личность, далее драматически ломая оболочку школы и направления. То, что у нас — примерно с конца 20-х годов — исчезли теоретические школы (а тем более их игровое начало...), означало почти непреодолимую затрудненность формирования интеллигентной личности, самостоятельно мыслящего индивида. Да еще надо учесть главное: тоталитарный характер нашего общества-государства, в котором индивид вообще никогда, ни на минуту не мог оставаться сам-друг с собой самим и, повторяясь, возникал только на пару “с единым народом” или в слабом отсвете “светлого будущего”...

В такой — почти невозможной — обстановке Ю.М. Лотман и его соратники смогли сформировать и внутренне *замкнуть* научную Школу, а тем самым и условия для формирования творческих личностей. И это была школа, вокруг вопросов и ответов которой — ответов и вопросов, возникших после и на основе Опояза, после и на фоне западного структурализма, вопросов и проблем, неповторимо самостоятельных, — реально сформировалась наша гуманитарная мысль: филология России в 70-х—80-х годах.

Теперь — *второй момент*, для меня крайне существенный. Уже в первом сегодняшнем докладе было, как мне кажется, очень точно подчеркнуто, что для всего творчества Ю.М. Лотмана были характерны два полюса. Первый полюс: постоянное углубление в формальную структуралистскую терминологию, обнаружение единой — но постоянно перестраиваемой формальной матрицы, принципиально *отделенной* от художественной материи. И — *второй полюс*: упорное и целоеосознанное *сопротивление материала*, поразительная густота, неповторимость, “смачность”, радость художественных деталей, которые не только не подчиняются “своей” формальной схеме, но постоянно живут преодолением заданного схематизма. И дело здесь не только в личных особенностях таланта Ю.М. Лотмана, соединяющего поразительную точность стилистического видения, умения осознать неповторимость каждой художественной детали и — одновременно — охлажденную остроту семиотической схематизации. Дело в самой концепции.

Семиотика в редакции Ю.М. Лотмана предполагает, что *стилистика* жизни, поведения, исторического движения (1) и *стилистика* собственно художественного слова (вторичной семиотической системы) (2) — постоянно предполагают и... опровергают друг друга, образуют сложную *семиотику речевого двуязычия* (стиль поведения — стиль “стиля”). Это именно то двуязычие, в котором культура не тождественна сама себе, выходит за однозначный схематизм значений. Во многом этот сквозной лотмановский подход вопросителен к диалогизму “начала культуры”, что развивается нашей группой “Архэ”.

В трудах Ю.М. Лотмана семиотика *значений* все более целенаправленно стремилась стать (и не могла, оставаясь семиотикой, стать) философией или (и) филологией культуры. Причем здесь есть еще один поворот, недостаточно рефлектируемый и внутри Тартусской школы. Речь идет вот о чем.

Лотмановское направление современной семиотики с особой силой ориентировано не столько на “культуру вообще”, сколько именно на *культуру XX века — в канун века XXI*. “Семиотическая структура” определенной культурной эпохи (если ее понимать по Лотману) всегда реально означает семиотическую *одновременность* (и — разобщенность) *различных* исторических культур во всей их особенной всеобщности и во всем пограничье их взаимопереходов. Но это и означает восприятие, осмысление, домысливание любой культуры как феномена культуры *современной, XX века*. Структурализм (особенно в семиотическом повороте Ю.М. Лотмана) стирает лестницу “восхождения” и всегда означает игру в абсолютную самостоятельность отдельной исторической культуры, игру во взаимоотношение и предположение этих отдельных (но — одновременных) культур. Этот сугубо современный поворот характеризовал также лотмановский подход и к семиотическому анализу *отдельного* (поэтического) *произведения*. Произведение анализируется Лотманом не столько одновекторно, последовательно, от первой строфы — до строфы последней, сколько во встречном векторном движении: от *начала* — к окончанию; от *последнего* поэтического выдоха — к исходному началу. Надо подчеркнуть: авторская роль “читателя”, “зрителя” совсем иная и в ином схематизме работающая, чем авторская роль автора... Произведение понимается как пространственно-временной “интервал” (ср. Эйнштейн), то есть в современном осмыслении одновременного — но разнонаправленного — соавторства: автор — читатель — автор. Но тогда любое произведение (античности или русского XVIII века) понимается и преформируется как *произведение культуры века XX*. Ю.М. Лотман не всегда договаривал такой смысл своей семиотики, но реально именно этот смысл всегда в ней доминировал.

И, наконец, *последний и самый основной момент* (впрочем, он в значительной мере проецируется из всего, сказанного выше). Ю.М. Лотман, особенно в последних своих работах, всегда сдвигал *семиотику* на ту грань, где она уже *не* может срабатывать, где она должна оправдать и осуществить себя... *отказом* от всех своих исходных понятий (знак, значение, код, означаемое, означающее, информация и т.д.). Точнее, их *трансформацией* (“взрывом”). Исследование динамических семиотических систем приводит Ю.М. Лотмана к выводу, что смысл языка — во всех его определениях — это формирование новых сообщений. Даже самая простая *трансляция* однозначной информации в основе своей есть составной момент *преобразования* информации, формирование нового слова, новой мысли, нового контекста. Решающим моментом такого сдвига семиотики в сферу ее коренной трансформации является — по Лотману — идея двуязычия каждого, даже самого нормативного языка. Здесь царит закон перевода. Реально (или мысленно) язык всегда ориентирован на перевод с одного языка знаков и обозначений — на иной, столь же органичный язык. В первую очередь — с языка *вербального* на язык *иконический*, и — обратно. Но при любом самом точном обратном переводе возникает иной текст, новое сообщение. Пока существует язык, в нем существуют и взаимопредполагают друг друга неадекватные, различные, отстраненные системы значений. Но возможно ли тогда говорить о “*значении*” в строгом смысле слова?

Вот здесь и возникает моя собственная вариация, возбужденная этими соображениями Ю.М. Лотмана. (Сформулирую свои идеи вкратце, потому что этот разговор и диалог требует специального продумывания и многих уточнений). Предполагаю, что в своих последних работах Ю.М. Лотман входит в сферу не столько “*значений*”, сколько смыслов, а следовательно, совсем в иную сферу исходного “двуречия” человеческой мысли. В основе этого двуречия — не разные системы “значений” (иконического и вербального языков, к примеру), но — дихотомия

— *внешнего языка* (коммуникативного языка значений) и

— *внутренней речи* (хотя бы в том повороте, который был придан этому понятию Л.С. Выготским и развит далее в моих работах).

Человеческое мышление (соответственно — речь) всегда протекает *одновременно* в двух планах.

Первый план. Внешний язык со своей расчлененной грамматикой и синтаксисом, с семантикой значений и коммуникации, обращенной (номинативно и информативно) к отчужденному адресату. Это, так сказать, язык “говорения”, со всеми его функциями, столь строго и разветвленно осмысленными и определенными Романом Якобсоном, школой Ролана Барта и собственными исследованиями Ю.М. Лотмана. Это язык “порождающей грамматики” Ноэля Хомского, он квазиотстранен от

непосредственного понятийного творчества и речетворчества. Но этот язык коммуникации, обращенный к другому “Ты”, — это лишь пустая абстракция; он бессмыслен и просто невозможен вне одновременного обращения к *самому себе*, к своему “я”, без этого погружения во *второй план* — во внутреннюю речь, в которой мысль-речь возникает *впервые* и изначально переосмысливается. Внутренняя речь, речь реальной мысли строится — по Выготскому — со своей семантикой — смыслов, а не значений, когда — в контексте этого вопросно-ответного средоточия этого произведения каждое слово-понятие имеет единственный, этот, уникальный неповторимый смысл. Это — смысл Человека в “Легенде об инквизиторе...” Достоевского; это — смысл лошади Холстомера в рассказе Толстого; это — смысл “Плачущего дождя” в стихотворении Бориса Пастернака. По *смыслу* своему каждое слово-понятие подобно центру Вселенной в изречении Николая Кузанского. Центр этой Вселенной везде, окружность нигде. В языке внешней коммуникации слово — маргинальная часть словарной вселенной, имеет одно строго определенное значение, абсолютно совпадающее со значением этого же слова в другом (словарно распределенном) тексте. В семантике смысла (внутренней речи) нет отдельных обозначаемых и обозначающих, смысл самообратим и построен по схематизму “Causa sui”, когда целостный, разветвленный этот текст тождествен смыслу этого неделимого (одного) слова. Но процесс речи-мышления непрерывен и антиномичен по природе своей. Мысля “вслух” (обращаясь к так называемому “адресату”), я, одновременно, все более мыслю “про себя”, погружаюсь “в себя”, трансформируя обычную артикулированную, информативно насыщенную речь (язык) в смысловой сгусток — “кристалл”. В этой семантике смысла разделенные во времени и пространстве слова сливаются воедино — в *одно* “заумное” слово, таящее в себе прошлые и будущие “сцепки” понятий-суждений-умозаключений; но “на самом доньшке” смысла (в его безначалье), в молчаливом средоточии речи-мысли, индивид вновь отталкивается вверх, к другому “Ты...”, снова обращает смыслы в значения (в новые значения), формирует новый (изнутри — вовне) поток нормальных, информативно-номинативных суждений и предложений, во всем богатстве яacobсоновских функций. Это — первое.

Однако, по тому же Выготскому, трансформация *семантики* внутренней речи (от значений — к смыслу) означает также коренную трансформацию синтаксиса. Как я уже сказал, многие слова сливаются в изначальное слово — “спору” новой мысли; синтаксические разделы сходят “в нети”, приобретают из актуального — чисто *потенциальное* “значение”. Во внутренней речи господствует слово-высказывание; “корень...”-высказывание; звуковой повтор-высказывание. Точнее — даже не слово, но предположение слова. В этой синтаксической трансформации основным оказывается нарастание предикативности внутренней речи, с выпадением (“вглубь? ввысь?”) *логического субъекта*. Логический субъект (предмет мысли, объект высказывания) уже не может произноситься, он непрерывно изменяет свой смысл, он лишь подразумевается в ауре слипающихся предикатов, он — пред-полагается... Иными словами — “логический субъект” всегда возникает на острие возможной мысли, поскольку смысл *этого слова (понятия)* и смысл *этого бытия* (в его всеобщем “интервале”) — лишь стороны одного мысле- и речетворного процесса, моменты мыслительной пульсации.

Итак, скажу еще: основная дихотомия речи-мысли: взаимопредполагание и взаимоснятие “*внешнего*”, информативно-номинативного языка (работают губы, язык, небо, зубы, гортань...) к *речи внутренней* — речи, где господствует не значение, но смысл, не синтаксис “порождающей грамматики” Хомского, но синтаксис “порождающей грамматики” Выготского. Здесь “работает” Гамлетово — “дальнейшее — молчание”, вне которого речь вообще смыкается с бессодержательной болтовней. Вне “внутреннего строения” в речи нет *внимания*, нет *понимания*, то есть — нет ... осмысленной речи. Есть ответы *без* вопроса. Но это — если (!) понимать семиотику как *момент учения о культуре* (!).

То, что я сейчас вскользь наметил, нуждается, впрочем, в одной дополнительной дихотомии, которую я еще не разъяснил. Речь идет вот о чем.

Пиаже и идущие вслед за ним *психологи* (отчасти и Выготский) исследуют диалогичку “внутренней — внешней” речи в основном в контексте формирования речи “эгоцентрической”, в плане “поэтажного построения” “вниз-вверх”. Уже те примеры внутренней речи, которые я приводил, говорят о другом направлении исследования: “в горизонтали” культуры.

Человеческая культура “изобрела”, как минимум, две формы высказывания внутренней речи — “открытым текстом”, своего рода “говорящей тишины”.

Это, во-первых, речь поэтическая, когда система звуковых повторов, ритмов, рифм, смысловых сдвигов позволяет (делает возможным и необходимым) построить “нормальную” внешнюю речь — по “законам” речи внутренней, ее семантики и смысла. Из “обычных”, последовательно произносимых слов, запинаний, препинаний, возвращений... — в движении стиха возникает единое странное слово (этого произведения), умно расчлененное и “заумно” слитое в одно, впервые возникшее, слово-высказывание, лишь в *этом* контексте имеющее этот смысл, лишь в этой “сдвигологии” ставшее словом внутренней речи.

Что ему почет и слава,

Место в мире и молва,

В миг, когда дыханьем сплыва

В слово сплочены слова

Б. Пастернак

Таким одним, впервые произнесенным словом (из многих нормальных слов “составленным”) оказывается каждое *стихотворение* поэтической классики. Поэтической речи.

“Братья Карамазовы” Достоевского или “Холстомер” Толстого — также “примеры”, на этот раз прозаически построенной, внутренней речи, выданной на-гора открытым текстом. Здесь нет надобности прибегать к “перпендикуляр” психологии и психолингвистики. Здесь поэтика в ленте Мебиуса *внешней речи* сама дает всю архитектонику одновременного взаимоперехода внешней и внутренней речи. Сказанное целиком относится и к игре *синтаксиса* “предикативного” (с выпадением логического субъекта) и *синтаксиса* нормативного во внешней структуре поэтически организованного текста. (Об этом необходима специальная беседа.) Но историческая культура “изобрела” *еще одну форму одновременного* — открытым текстом произносимого высказывания *внутренней речи* (без погружения внутрь, без проваливания в психологическую вертикаль).

Это — речь философская.

В философском тексте, в философском произведении (без чтения “в уме...”) реализованы те же определения внутренней речи, что я — вслед за Выготским — только что вкратце определил.

Философская речь построена таким образом, что жесткая, даже подчеркнутая линия дедукции, вывода, определения, система категориальных переходов не только причинно-следственных, но всех иных категориальных движений и “снятий” (формы и содержания, сущности и явлений, возможности — действительности...), томительно продолжительная цепочка понятий-суждений-умозаключений ...всегда и целоеосознанно *замыкаются* на исходное начало (онтологическое предположение, Causa sui — в любом, не обязательно Спинозовском смысле), образуя единое (одно) мега-понятие. Взаимное рече- и мысле- порождение вновь передают “лентой Мебиуса” “открытым текстом” внутреннюю речь в ее смысловой семантике, в ее “ядерном” синтаксисе. Вместе с тем, понимание философской речи-мысли в ее уникальной (для каждого философа) неповторимости есть одновременно, единственно-адекватная форма понимания *каждой* теоретической речи-мысли. Но — только в ее мыслепорождающей самообращенной функции, смысле.

Поэтому возможно предположить, что поэтика (1) и философская логика (2) являются двумя дополнительными полюсами действительной филологии или, говоря иначе, — семиотики, соответствующей своему насущному логическому превращению (то есть — превращению в философию культуры). “Частные”, *особенные* (сказал бы даже — исключительные) формы внешней речи

(поэтическая и философская) есть *ключевые* формы определения всеобщей речевой стихии. Рече- и мысле-творчества.

Все те проблемы, в которых замкнулась (спирально замкнулась) мысль Ю.М. Лотмана: семиотика двойной “стилистики” — *поведения* и *поэтики*, двойное встречное векторное движение в “интервале” произведения; двуязычие вербального и иконического языков; перевод — как формирование нового текста, новой информации... *все это* может быть сформулировано как производное совсем иной философской концепции, может быть определено в тех понятиях, вопросах, ответах, что возникают и осмысливаются в “философской логике начала логики” (группа “Архэ”), в частности — в перипетиях *внешней и внутренней речи*. Думаю, что встречное движение наших подходов (от чистой семиотики, от философской логики) вполне продуктивно для будущих теоретических диалогов, для будущих открытий в филологии и философии XXI века.

В заключение — еще раз: спасибо Ю.М. Лотману за его человеческое и творческое бытие в веке XX.

За бытие, которое — продолжается.

Рождение автора — тема искусства XX века (к статье Ролана Барта “Смерть автора”)

1. Замысел и смысл культуры XX века возможно сосредоточить в антитезе: “Смерть автора (читателя, произведения) — Рождение автора (читателя, произведения)”. Это — и “предмет” культуры, в особенности — искусства XX века (в его проекции на век XXI), и тема и пафос этой культуры. Конечно, такое сосредоточение не единственно возможное; возможно — и иначе, но сейчас я буду осмысливать именно этот поворот, начинающийся на полях статьи Ролана Барта “Смерть автора”.

В “Охранной грамоте” Борис Пастернак писал: “Из всего искусства именно его происхождение переживается всего непосредственное и о нем не приходится строить догадок... Самое ясное, запоминающееся и важное в искусстве есть его возникновение, и лучшие произведения мира, повествуя о наиразличнейшем, на самом деле повествуют о своем рождении...”

Чтобы пояснить мой исходный тезис, я мог бы соединить мысль Пастернака с тремя соображениями. Во-первых, рождение произведения есть собственная тема произведения *именно* XX века и — всех эпох культуры, но понятых в ключе нашей современности.

Во-вторых, тема рождения произведения достигает в XX веке особенной ясности и трагедийности в перипетиях рождения *автора*, на “левом” срезе сцепления: автор — произведение — читатель.

В-третьих, эта трагедийность коренится в дихотомии: рождение автора — *смерть* автора, в постоянном катарсисе заново — ...впервые — ...рождения.

Это последнее утверждение предполагает, что в самом теле произведения культуры XX века возникает насущный диалог философского (именно философского, изначального) разума, остранения и — эстетического предельного воображения. Теперь внимательнее.

2. Начну с самого сильного и наиболее забегающего вперед предположения⁶⁵: в XX веке всеобщее бытие — мое, общения Я — Ты, всего бесконечного и вечного Космоса (если взять определение XVII—XIX веков) — понимается так, “как если бы...” оно было *произведением*. Это означает:

во-первых — во всеобщем бытии угадываются два (как предельный минимум) соавтора и — одновременно — “читателя”, по эту и по “ту сторону” (!) бесконечного и вечного бытия. То есть бытие втянуто — в XX веке — в общение двух (бесконечно многих) всеобщих разумов, современных друг

другу: античного — средневекового — нововременного; западного — восточного; возможных и еще не актуализированных форм разума, встречающихся и порождающих друг друга в феномене бытия — произведения;

во-вторых, это означает, что всеобщее бытие — бесконечно-возможно, и каждое его прочтение есть актуализация одной из таких бесконечных возможностей. Всеобщее бытие не только в будущем, но и в настоящем — “возможностно”, как каждое произведение реального искусства. Каждое такое “прочтение-созидание” всеобщего бытия есть актуализация его нового смысла, без всякого изменения его “нормального” строения, его данностей;

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

И еще одно.

Такое — *лирическое* — авторство может и должно осознаваться и реализоваться — одновременно — как дело чисто автобиографическое, сугубо индивидуальное и — как дело метафизически значимое, как насыщенная встреча различных разумов и культур. Намеченный здесь феномен значим в XX веке в самых несхожих сферах: во встрече Ньютоновой и боровской физики (“принцип соответствия”, “соотношение неопределенностей”), в сдвиге античного и нововременного миропонимания (искусство); в роковом сопряжении Запада и Востока (образующем и раздирающем обыденное сознание современных людей — в Европе, в Азии, в Африке).

3. Ближе к искусству. В искусстве XX века (это — для простоты, чтобы не говорить о культуре в целом...) намеченная только что проблема авторства (как темы и предмета размышления) приобретает антитетический характер. Все современное искусство держится на “сравнении” и “взаимоотражении” смысловых доминант: античных, нововременных, средневековых (если оставаться только в пределах Запада), на постоянном монтаже и режиссировании общения разных культур. Живопись. Музыка. Поэзия. Архитектура. Тем самым авторство как бы уходит в тень. Современность — в первом эстетическом акте — воспринимается как смерть автора, как опустошенное поле встречи самоотражающихся (если “наладить” их пограничье) художественных миров. Некая игра в эрудицию, в спор цитат. Автор как бы и не нужен. XX век тогда выступает как бесконечный *взаимоинтерпретатор* и хитроумный Хулио Хуренито — уже состоявшихся или еще возможных диалогов между реальными и всемогущими авторами-культурами. Это своего рода “поручик Киже”, собственного лица и голоса не имеющий. И — вместе с тем — лирическое, да еще претендующее на онтологию начало современного авторства с особой напряженностью и эгоцентричностью стремится к своему случайному голосу — этому, сиюсекундному, от-всех-отличному. Да еще — с предельной насыщенностью собственного Собеседника — в мандельштамовском предельном отдалении; в пастернаковском ближайшем касании. Читатель (созерцатель чужих картин, чужих книг), соединяющий бесчисленные фрагменты и высказывания в своем “несчастном сознании”, подчистую вытесняет автора, радостно свергает его диктатуру, предполагает подменить читательским произволом — авторскую свободу... Но — сразу же, в том же действии — уничтожает себя как читателя (то есть всегда — соавтора, внимательного к своему alter ego), уничтожает смысл (и идею) произведения, которое творится *заново* только в той мере, в какой оно извечно и самотожественно. Читатель превращается в захудалого “чтеца”, вычитчика или (и) вне-культурного бомжа... И сразу же, вновь — с особой силой — возникает исходная *жажда авторства*, стремление понять себя — индивида — *как автора*, значимого даже онтологически (см. выше); автор становится извечной темой искусства, в том числе — искусства чтения, трудностей соавторства. В итоге большинство основополагающих произведений искусства XX века посвящены теме “рождения произведений”, проблеме превращения частного лица — в отстраненного и выброшенного из автобиографии Автора. Как “лирического героя”, как антилирического героя, вытесняемого из тесной ткани произведения — в особенную жизнь вне произведения, в сферу общения с Читателем — столь же вне произведения расположенным, из произведения вытесненным.

Но, определяя это своеобразие искусства (точнее: целостного осмысления бытия...) в XX веке, вкратце очерчу всеобщий схематизм каждого произведения культуры. В различных исторических формах *произведение* всегда (конечно, по замыслу автора) проецирует из “себя” и “во вне себя” — в ум и сознание читателя — *образ* автора и образ читателя. Так начинается исходный эстетический диалог

идеального читателя и — читателя реального, *этого* автора “в образе” и — автора, созидającego этот образ. На этой основе происходит и второй — возможно, основной — диалог между автором (в его двойном смысле) и читателем (зрителем, слушателем...), также *не* совпадающим с самим собой. Повторю: из “нутра”, из “полотна” произведений проецируются автор и читатель — как некто и некто, “вышедшие из головы Зевса”, то бишь того же автора, и — как некто и некто, извне, реально вступающие в эстетическое общение. После этого уточнения вернемся в XX век, в перипетию сознательно изображаемого — *рождения автора*. Что означает: лирическое начало есть доминанта искусства (и — философии) XX века. Как трагедийное начало — в античности, жизнь “в-(о)круге-храма” — в средние века, романное начало — в новое время... Теперь — следующий круг анализа.

4. Эта — из сферы “диалога культур” идущая — проблема авторства внутри собственной культуры XX века преобразуется в новую проблему и новую тему. В искусстве (для меня это только синоним понятия культуры), конгениальном нашему столетию, онтологичность авторства (мир впервые) и странное борение — автор-читатель, их взаимоаннигиляция (см. тезисы 2, 3) — достигают собственно художественной значимости благодаря тому, что материал, “как сопротивление материала”, как — воспроизводимый в произведении — канун произведения. Будь ли это “конкретная музыка”, или “абстрактная живопись”, или — необработанный камень в скульптуре, или — звуковая и смысловая заумь в стихе — везде и всегда до-культурный хаос оказывается особенно значимым не только и даже не столько в “закрытой авторской келье”, сколько в материале, выданном на-гора. Хаос до-культурного мира здесь постоянно втянут внутрь произведенческого ядра, в смысловую ткань общения “автор — читатель — соавтор”. И в этом ядре он — хаос, доначальный и добытийный мир — не растворяется, не “космизируется” (как в античности), но сохраняется и укореняется в своей до- и вне-культурности с особенной силой сопротивления и самобытности. Но — повторю еще раз — укореняется внутри культуры (произведения), в самом его ядре, в самой напряженности общения: автора с самим собой; автора и читателя; читателя (как он дан феноменологически) — с читателем (как он предположен из недр произведения). Эта перипетия в невероятной степени обостряет смысл соавторства, каждый раз “доводящего” произведение до завершенности и — всякий раз снова — возобновляющего модальность кануна (то есть еще-не-произведение). Замечу (лишь мимоходом), что в этой проблеме — особый смысл споров Бахтина и ОПОЯЗа, и даже глубже — онтологии и — поэтики творчества в XX веке.

Может быть, сильнее и осознаннее всех воплотил в своих полотнах тему *рождения автора* Пикассо. Здесь и “стравливание” различных форм культуры, и — почти невозможное — авторское расталкивание этих чужих форм, авторская воля где-то в зоре (в — заново-изобретении) иных смыслов авторства. Здесь и невероятная мускулатура *торможения* изображенного в самом его начале, в промежутке материала (хаоса) и воплощения (космоса). Здесь и трудное средостение острого *разумного* обнаружения сути вещей (изображаю так, как понимаю...), и — непосредственного движения кисти (как ей самой заблагорассудится...). Здесь и радостное провоцирование зрителя на домысливание, до-изображение, до-работку — монструозного проекта в цельность классической пластики, и — столь же безоглядный соблазн развинчивания целостной вещи — в ничто. Это почти *формула* искусства (мысли) XX века. Слово “формула” понимайте, как хотите — как комплимент и как инвективу. Годится и то, и другое.

Думаю, ясно, что в четвертом тезисе дополнительно затрудняется и усиливается проблема авторства — как тема и предмет искусства XX века.

5. Все, пунктирно очерченное выше, имеет собственный культурный и логически работающий смысл только с учетом двух предполагаемых, но здесь еще не актуализированных контекстов.

Во-первых, это — контекст *истории авторства* (в культуре Запада), как эта история фокусируется и проецируется в сложном сосредоточенном образе Автора XX века. Все, что я уже сказал, было бы “не в фокусе”, если бы мы не имели в виду следующее уточнение: автор — как основная тема искусства XX века — это некое сопряжение автора современного (в онтологической значимости лирического начала) — с автором трагедийного произведения, с трагедийным образом автора — с автором исповеди, “жизни-в-(о)круге-храма”, с житийным образом автора — с автором романа моей жизни, с образом автора, как он формируется — скажем, для наглядности, в “Дон-Кихоте” Сервантеса. Грань и тематическая напряженность авторства в культуре XX века — это не только грань произведения и — его начала. Это одновременно — и в том же отношении — грань и взаимодействие разных исторических форм авторства — как они актуализируются в лирическом начале (XX век).

Во-вторых, — это контекст взаимоопределений собственно поэтического (это точнее, чем — “культурологического”) анализа и — *анализа логического*, понятийного; анализа, направленного на новое понимание, ориентированного к разуму XX века, если XX век имеет и разум, а не только свое

безумие (что — чаще и острее, но я говорю о — пусть слабых — потенциях *разума*). Важно понять, что весь предлагаемый анализ (точнее — синтез), начиная с первого тезиса, был осуществлен в этом — понятийном — контексте.

Конечно, в этих тезисах и первый и второй контексты в значительной мере скрыты, словесно не выявлены, но ощущать их необходимо, и я пытался спровоцировать это ощущение. Но не буду путать словом “провокация”; в любом случае эти логические узелки надо кое-где выводить на поверхность и вдумываться в них.

[65](#) Обоснованного в моих философских работах.

Культура и образование

(Размышление в семи тезисах)

1. XX век — столетие, когда культура *смещается* в эпицентр всех бытийных, интеллектуальных, социальных, производственных, национальных трагедий и — в этом ключе — *переопределяется*. Хотя каждая из этих трагедий замешана на неприятии культуры и упорно оттягивает свой катарсис.

2. Все эти перипетии *бытия* в культуре, точнее — для XX века — в невозможном, но насущном *кануне* культуре — сосредоточиваются в особенно-всеобщем разуме, обращенном на самое себя и, тем самым, на исходное обоснование бесконечного, извечного бытия, “как если бы...” оно было *произведением* (культуры). В этом средоточии встречаются и взаимоначинаются — как одновременные — все культуры и, соответственно, — разумы прошлых и (возможных) будущих культур.

Первый и второй тезисы определены здесь совсем вкратце^{[66](#)}, точнее — просто названы, как введение к моему основному размышлению, но — такое введение, без которого основной текст будет непонятным и опустошенным,

3. Это решающее преображение разума требует коренного переустройства всей системы образования и всех его целей. Если в Новое время целью и смыслом школы (сейчас речь идет, прежде всего, о средней школе) было сформировать человека образованного, то в канун XXI века — смысл школы — участие в жизни “человека культуры”.

4. Подготовка “человека образованного” подразумевала (и еще подразумевает) следующее:

4.1. Школа передает (желательно — эффективно и экономно, в наиболее уплотненном виде) данному индивиду те знания, умения и навыки, что накопило и “сняло” (см. Гегель) человечество к данному году, скажем, к году 1994. Эти знания и запечатленные в них предметы (физика, история, математика, биология, литература...) должны быть предварительно превращены в предметы учебные, адаптированы к школьному восприятию, обращены в форму учебников, могущих быть донесенными до ученика в процессе обучения, с особым типом общения Учитель — Ученик. Учитель (и ученик) должны овладеть умением “перемотать” “ученное *незнание*” (характерное для науки — в любой ее форме) — в самодовольное знание “как таковое”, по схеме — “вот что знает и умеет современная теория и

практика, в наиболее обобщенном и анонимном виде; простейшие начатки такого знания, умения и т.д. вы, ученики, и должны освоить, сделать индивидуальным достоянием”.

4.2. Все, что сделали и сумели люди в прошлые века — это ступень к современному уровню, к современному срезу человеческих знаний и умений; эти прошлые дела могут иметь (и должны иметь) интерес для любопытства и любознательности современных ребят, могут и должны иметь интерес эвристический, — чтобы лучше и сознательнее овладеть знаниями современными, наиболее конкретными и развитыми. — Овладеть результатом и — дорогой к нему. Но само по себе это — подножие современности и — сие, конечно, также полезно — предмет современного самодовольства и гордости.

4.3. Соответственно строению науки и практики Нового времени, учебные предметы в школе образования (в том числе — в школе развивающего обучения) расположены мозаично, энциклопедически, то есть раздельно друг от друга, почти при полном отсутствии переходов и мостиков между ними. Есть (“а как же иначе?”) отдельные уроки и педагоги: математики, физики, гуманитарных “наук” и т.д. и пр. Это подразумевает, что и психологически (почти физиологически) в умах и в руках учеников существуют отдельные “отсеки”, участки для математики, для физики, для истории... Конечно, в этих отсеках возможно (для хорошего учителя) делать проходы, лазы, но такие проходы ничего не меняют и не должны менять в энциклопедичности всего учебного процесса.

4.4. В школе “человека образованного” самые непроницаемые отсеки выстраиваются — между так называемыми “гуманитарными дисциплинами”, якобы только и относящимися к сфере культуры, — и — дисциплинами “естественно-научными” или математическими, к культуре *не* относящимися, и у самых лучших учителей — имеющих к культуре лишь “косвенное отношение”.

В предметах гуманитарных — хочешь, не хочешь — приходится (!) разрешать, или даже — форсировать общение с произведениями культуры (стихи, романы, живописные полотна, исторические документы и т.д.), актуализировать общение: автор — читатель — автор... В предметах естественно-научных и математических общение с авторскими произведениями почти полностью и целенаправленно исключено (роль учебника), если не считать каких-то экзотических исключений (для имитации интереса). Хотя в предметах гуманитарных такое общение все же невольно является смыслом “учебного процесса”, этот культурный *смысл* приходится (желательно?) свести к образовательному *значению*: к духовному, социологическому, физиологическому, моральному и т.д. — объяснению (“сведению”) феноменов искусства или — философии. По самой идее образования надо ввести эти “гуманитарные дисциплины, в единый образовательный ряд (все выше и выше, лучше и лучше!). Надо, надо, впрочем, не получается! Но — надо...

4.5. Существенны в идее “человека образованного” отсеки теории и практики. Это — сосуды отдельные, социально выделенные, а необходимые переходы и взаимодействия (по схеме “практика — критерий истины”, или “не слово, но дело”... или...) осуществляются под строгим социальным контролем, в режиме “управления — подчинения”. В плане перехода от “деятельности самоустраемленной” — к деятельности “от... на...” (от человека на предмет) школьное образование имеет значение “подготовки к жизни”, “ввинчивания в будущую специальность”, обращения общих школьных (универсально — мозаичных) знаний — в узкое горлышко профессионального дела; начиная с Института или — вне-институтских специализаций. Впрочем, сам отдельный отсек практически делится на почти непроницаемые отсеки. Это — Праксис в самом широком, но и в самом неопределенном смысле — в смысле: “Такова жизнь!..” Или — “Теория, друг мой, суха, но древо жизни вечно зеленеет”. Далее, это — практика, в Марксовом философском смысле: в смысле “предметной деятельности”, во всех ее поворотах, — соответственно философском и политэкономическом⁶⁷. Это — узко гносеологическое значение практики в схематизме эксперимента — “изменить предмет, чтобы понять, каков он есть *до* и *вне* изменения” (в отличие от схемы обычной деятельности: “познать, *чтобы* изменить и использовать”). Это, наконец, иллюстративные опыты на уроках физики или химии, плюс уроки труда или — трудовой заработок. Все эти виды “практики”, смешанные воедино, могут быть осмыслены и реализованы в “общеобразовательной школе” только в русле самодовлеющего воспитания, мягко обрамляющего реальное учебное, школьное дело, и — жестко ему противопоставленного.

4.6. Любые попытки ввести в “обучение — образование” некое равноправие, сотрудничество, “равнодействие” Учитель — Ученик лишь обесмысливает процесс формирования “человека образованного”. Сама суть нововременной школы требует достаточно жесткой вертикали. В “идее образования” Учитель, во-первых, это — “медиатор” всеобщего знания и умения, единолично, с помощью Учебника, перематывающий всеобщее (точнее — обобщенное, усредненное) научное достояние — в модальность достояния единичного и частного. Во-вторых, само *строение знаний*, умений, навыков, предназначенных для образовательного усвоения, носит строго выводной, траекторный характер, исключая *из предмета* понимания, из его содержания, из его сущности любую тень, даже — тень тени диалогизма. Истина (даже в упрощенном и усредненном ее виде), по определению нововременной науки, — *внедиалогична*. Конечно, эвристически, методически диалог (игра в равенство) и здесь очень желателен; но — в итоге, в результате (*из содержания знаний*) диалог должен быть вытравлен без остатка. Конечно, хорошо, когда учитель хорош, добр и демократичен, это очень помогает процессу обучения, но к содержанию усвоенного “материала”, к самой предметности все эти великолепные качества учителя и все эти необходимые блага сотрудничества отношения не имеют. Ну, — никакого отношения. В-третьих. Побочные ученические реплики, “открытия” и “монстры” должны быть поняты в “школе образования” как ненужные, опасные (хотя, возможно, милые...) ответвления от сути дела, от сущности вещей, и они должны быть — желательно потактичнее и усмешливее — вырезаны из истинного остатка настоящих знаний, отрезаны от победного Восхождения к истинно Конкретному. Так же, как должны быть вырезаны из этого остатка, или осадка — ребячьи споры и словопрения. Это — опять же — дело милое и психологически полезное, но к истине как таковой отношения не имеет. Перпендикуляр — истинное знание, возвышенное над детским незнанием, — должен быть неустраним. В двух векторах: вверх — вниз.

Здесь необходимо одно отступление. Пока что я очертил идею образования (в средней школе, то есть на этом *особенном* отрезке кривой “восхождения”) в наиболее идеализованном и усредненном виде. Однако с самого начала культуры Нового времени школа (именно как школа) таила в себе одну очень существенную, хотя в XVII—XVIII веках еще мало заметную, *развилку*. На школьном перегоне образование имеет *не* абстрактно “перемоточный” характер, но характер специфический для задач школы. Школа Нового времени, проходя свой участок траектории восхождения, исполняла двуединую, а затем — все более и более антиномичную задачу. Во-первых, школа должна была передавать научные знания не в собственно научной форме (необходимой в контексте развития науки), но в форме знаний и умений, необходимых для квалифицированного рабочего — в его отношениях *с машиной* (в широком смысле слова). То есть в отношении с наукой, уже *снятой* в технологии и (или) в системе рабочих навыков, — с наукой, значимой в производстве (и в быту). Ясно, что в таком повороте научный уровень должен был быть дополнительно усреднен и подчеркнуто анонимен. Конечно, в движении нововременного производства такой (школьный) уровень знаний все время расширялся и углублялся. Для производства и быта требовался все более знающий и развитый работник. Но все же в школе “человека образованного” сам схематизм (“наука — в той мере и в той форме, в какой она пригодна для *Maschinerie*”) упорно сохранялся и воспроизводился.

Во-вторых, школа “человека образованного” с самого начала исполняла и другую задачу, достаточно антиномичную по отношению к первой. Это — задача: подготовить ученика к поступлению в вуз. Сие означало, что школа должна была стать первой ступенькой *дальнейшего восхождения* (этак еще лет на пять), не обращая внимание на применимость к машине, до тех пор, пока... Ясно, что построение знаний для первой задачи и для второй задачи должно было быть совершенно различным, должно быть иначе *перенормировано*. И — одновременно — эти взаимоисключающие *нормы* должны совпадать.

До начала XX века эта антиномия была скрытой и легко обходилась, скажем, в расщеплении на гимназию и реальное училище или каким-то иным путем. В XX веке эти задачи, с одной стороны, становятся все более разорванными, непримиримыми, несовместимыми, а с другой стороны, каждая из этих задач все более обесмысливается сама по себе, изнурит.

Немного — о расщеплении этих задач. Именно сейчас, в начале эры автоматизации и информатики, на время (на мой взгляд, достаточно короткое) представляется, что в связи “школа — производство” от рядового работника — выпускника школы — уже вообще почти не требуется нечто знать и понимать (все сделают машины); от него требуется самый минимум прагматических и невероятно усредненных

знаний. В 60-е—80-е годы американская школа строилась именно в расчете на сверхсжатый минимум полу-практических знаний. Но в 90-е годы эта сверхпрагматичность уже ощущается как ловушка, как кризис. Дело в том, что вместе с развитием информатики и автоматизации от “рядового работника” (?) все более требуется не быть “при машине” (производящей, или — счетной...), но быть рядом с целостным производством, изменять программу автоматических систем в самой их сути, требуется осуществлять *самоустремленность* своей деятельности. Но это исключено. Само построение “школы образованного человека” ориентировано на ученика, хорошо (культурно) *знающего*, но не способного культурно не знать. (Впрочем, об этом подробнее см. пятый тезис моих размышлений.)

С другой стороны, исходный характер вузов в XX веке настолько изменился (в ориентации на логические начала мысли), что высшее учебное заведение уже не может довольствоваться тем “материалом”, что поставляет ему нормальная средняя школа. И — особенно — не может удовлетвориться тем полуфабрикатом, что дает ему квази-современная школа, рассчитанная на работу со счетной машиной. Вуз ищет “своих учеников”, идет по пути Колмогорова, Физтеха и т.д. Но сказанное уже — одновременно — говорит не только о разрывающем расщеплении двух задач, но и о их внутреннем раздоре, о разрыве “в себе”... Школа образования теряет свою двуединую задачу, “ноги расползаются” (изнутри самого идеала “образованного человека”). Вместо двуединства “правит бал” разорванная автономия.

4.7. Обобщенно говоря, “школа образованного человека” строится в ориентации на *развитие науки и производства* (и по схеме этого развития), “снимая” — в *школу*, в переходы от класса — к классу, от возраста — к возрасту — целостной траекторный процесс собственно научного “снятия” (восхождения), в свою очередь “снимающего” бытие в культуре. Это тройное “снятие” было — и во многом еще остается — необходимым в пафосе познающего разума, и прежде всего в контексте нововременного взаимодействия “теории” и “практики”. (Использую эти, не совсем точные понятия, но сейчас не до их уточнения.) Далее, это “тройное снятие” было единственно возможным в социуме Нового времени, когда вся культура могла непосредственно влиять на “всю жизнь”, только проходя через узкое горлышко науки. При этом “вся жизнь” неизбежно понималась как “все производство” и “вся экономика”. Однако и в эти столетия (может быть, в эти столетия особенно) реальная жизнь человека и такие средоточия культуры, как искусство, философия, нравственность..., да и само исходное начинание и преобразование науки, — никак не могли быть втиснутыми в прокрустово ложе “восхождения”. Но сами попытки “*вместить...*” были необходимы, неизбежны в самом построении школьного образования. В протесте против такого “вмещения” и выросло искусство Нового времени. Однако в школу “гуманитарность” втискивалась в специальной форме гуманитарного знания (знания?!). Сознание, порожденное всеми этими вмещениями и сведениями, неизбежно становилось “*сознанием несчастным*” (см. Гегель). Но это не инвектива. Именно в форме “несчастливого” сознание и могло быть продуктивным в искусстве и философском мышлении этой эпохи. В трагедиях и катарсисах культуры. И все же школа “образованного человека” упрямо (и — исполать ей!) стремится выпрямить литературу или историю, а главное — психологию человека от 7 до 17 лет — в линейный восхожденческий ряд. Но я отвлекся от основного (в этих тезисах) сюжета. Впрочем, отвлекся ли? Вернусь все же к непосредственным темам сегодняшнего доклада. Итак, жизнь и “подготовка к жизни” в очерченном здесь нововременном контексте подразумевает жесткое разделение на школу и профессию.

Не буду дальше развивать основные определения “школы человека образованного”. Об этом возможно и необходимо еще многое сказать, но сейчас перейду к магистральной своей теме, ради которой и было мной затеяно столь долгое отступление о подготовке образованного человека.

5. Теперь, может быть, чересчур упрощенно — наглядности ради — развивая противопоставление двух форм “образования” (о правомочности такого понятия по отношению к школе XXI века я еще скажу), сформулирую смысл ШКОЛЫ в процессе формирования (самоформирования) человека культуры.

5.1. Школа “человека культурного” подразумевает то понимание или, хотя бы, ту интуицию *культуры*, что были намечены в тезисах первом и втором. — То понимание и ту интуицию, что — как я предполагаю — сосредоточивает сознание и поступки человека XX века в новом смысле разумения. Уже к семи годам сознание современного человека предрасположено именно к такому разуму. Дальше

дело за учителем, за *школой*, за целенаправленными формами диалога культур, диалога логик. Впрочем, — еще больше за тем, как сложится жизнь.

Школа “человека культурного”, в соответствии с самим *бытием в культуре*, спорит с идеей “снятия” и строит процесс обучения (1—11 классы) как одновременное — современное — сопряжение (диалог) различных форм культуры, различных разумов культуры, — античного и средневекового, средневекового и нововременного, Нововременного и современного, западного и — восточного.

5.2. В школе “человека культуры” каждая форма культуры — в диалоге с иной культурой — представлена и “предполагается” как нечто, способное к бесконечному (спиральному) развитию, углублению “в себя”, обнаружению и формированию все новых и новых, но — своих собственных, только этой культуре свойственных — смыслов. Соответственно, предполагается, что весь корпус знаний, умений, навыков, весь спектр понимания, свойственный данной культуре, *не снимается* в культуре “высшей”, “следующий по порядку”, но вступает со спектром пониманий, присущих “следующей культуре”, в сложные, одновременные общения (вопросы — ответы — вопросы) на грани различных культур. Но все это общение культур, весь спектр вопросов—ответов—вопросов совершается в ключе проблем и вопросов современных, XX века (в канун XXI) происходит в сознании и мышлении молодого человека нашего времени — начиная с 7 лет, осуществляется в средоточиях современного незнания, то есть — для Учителя — на самых-самых высотах современного знания и умения.

Это и есть — *школа* (образование?) в русле идей диалога культур, а сие означает — в русле идей культуры.

5.3. Но об этом я писал и говорил уже много, сейчас хотелось бы вкратце осмыслить непосредственно проблему “культура — образование”. Причем в двух основных проекциях: (1) в плане возможности (или — невозможности) отнести идею “образования” (см. выше детальнее) к пафосу формирования “человека культурного” и (2) в плане соотношения идей *гуманитарного* мышления (и более узко — образования) и идей *культуры*. Но и то и другое — в обращении на ученика, на те свойства, что могут быть в нем школьно сформированы — в дикой сумятице современного быта — как свойства “человека культурного”.

Итак:

6. В идее “школы диалога культур”, вообще в идее культуры диалога культур (культур мышления в первую голову) под вопрос ставится сам смысл образования, то есть особой системы “перемотки” всеобщих знаний и умений в голову и руки ученика — в наиболее компактной, уплотненной, “снятой” (в учебнике) форме. Но тогда — в какой мере возможно вообще говорить (а я все время говорю) об *образовании* в процессе формирования человека культуры? Это — очень важный вопрос.

Конечно, ученик в школе культуры (то бишь — диалога культур) *не* должен понимать умения, знания, вопросы, ответы, скажем, античности как нечто “снятое” и удобно уложенное в современном знании и умении. Он должен освоить античность как нечто непреходящее. *Конечно*, ученик должен (?) свое собственное незнание и непонимание, удивление, скажем, в тех же античных классах, в 10-летнем возрасте понимать и воспроизводить в старших классах, как нечто извечно значимое, как голос моего детского (подросткового... юношеского...) “Я” в моем взрослом внутреннем раздумье и действии, в моем раздумье и деятельности “вместе” с другими, в общении Я и “другого Я”. *Конечно*, в школе диалога культур подразумевается, что ученические вопросы, “монстры”, предположения, сомнения, ответы на вопросы Сократа или Пифагора, не должны отстригаться и очищаться из целостного знания (мышления), но должны углубляться и укореняться, и культурно закрепляться как мое индивидуальное *соучастие* в античной или средневековой культуре. Причем это же относится к умениям и методам решения задач (и самой формы их “задавания”) в ключе той же античности, или средних веков, или Нового времени. Решение задач, к примеру, в русле “фигурных чисел” (их складывания и вычитания, умножения) следует также закреплять и углублять и упорно противопоставлять самым современным алгебраическим методам и в 7-ом, и в 10-ом, и в 11-ом классах.

Или еще. *Конечно*, в идеях формирования “человека культурного” в основном исчезает Его Величество Учебник — как главный “медиатор” между знанием (человечества) и незнанием (ученика), как основной посредник между учеником и учителем. Здесь — в идее культуры — осуществляется общение ученика (слушателя, зрителя, читателя, соавтора) с произведением иной культуры и со-ответственно с автором произведения. Не буду разъяснять, что это — совершенно иной круг и тип общения. В *этом* плане отношение “автор-учитель — читатель-ученик” должно быть исключено целиком и полностью. Каждое произведение — искусства, теории, философии, нравственности, религии — не поучают, не учат, не наставляют (тогда они сведены на нет, исчезли из поля культуры), но — включают нас в особый, неповторимый, ранее и нигде не бывший мир, в котором мы начинаем жить, и с которым — уже остранным — мы начинаем общаться. (Впрочем, будем ли мы в этом общении чему-то “обучаться” и чему-то “следовать” — это дело нашего выбора и решения.)

Наконец, хотя этот момент пронизывает все мое противопоставление, идея культуры, даже спроецированная в школу, совсем иначе ставит и решает соотношение *“школы и профессий”*, *“подготовки к жизни”* и самого взрослого бытия. На этом чуть остановлюсь. Предполагаю, что “образование” (школа) в контексте культуры должно, в первую очередь, пониматься и строиться *не* как “подготовка к жизни”, но как особенный период самой жизни, не менее значимый и извечный (пока мы живы), чем все последующие периоды и чем дошкольное детство. Это, прежде всего, означает, что школа XXI века, соучаствуя в формировании “человека культурного”, особенно резко подчеркивает одну, вообще-то говоря, общую задачу школьного образования: “школа готовит — впрямь, на всю жизнь — *учащегося*, то есть *учащего-себя*” человека, человека, могущего и в самые зрелые и в самые поздние годы — удивляться, изумляться, “отступать” (на новом витке спирали) в ситуацию незнания, реализовать и развивать свою способность учить и переучивать себя. Во взрослой жизни эта ипостась “учащего-себя” человека (если школа поставлена соответствующим образом) будет еще более укореняться и обнаруживать новые и новые свои ресурсы, постоянно (или — периодически) взаимодействуя, общаясь с иными ипостасями взрослого человека — профессионально, социально, физиологически, культурно значимыми. Проблема “школа — профессия” в этом плане имеет особый срез, проекцию.

6.1. В ключе действительно современного знания и деяния (то есть — в контексте информационной революции, автоматизации, компьютеризации и т.д.) “профессионал”, “специалист” резко изменяет все свои определения.

Во-первых, он все менее должен непосредственно участвовать в (полуфабрикатном) производстве, он становится рядом с производством, и его основная человеческая роль — в постоянном изменении самого характера и направления производства в целом, то есть — в постоянном переучивании, переподготовке, переосмыслении всего своего теоретического и практического багажа. В постоянном “самоустремлении” своего Праксиса. То есть, одна из основных особенностей современного “профессионала” состоит в развитой культуре тормозиться, задерживаться *накануне* деятельности, в момент (это — уже — длительное особое время) ее — этой деятельности — *переиначивания* (переучивания). “Учащий-себя” человек оказывается в контексте культуры — основной профессией (профессией?) взрослого человека. Во-вторых, в столетии, когда культура все более (хотя и все более трудно, трагически) смещается в эпицентр всей человеческой жизни, или — попросту — в условиях компьютерного переворота резко и радикально изменяется доминанта общения людей. Даже в сфере непосредственного производства. Это общение все больше носит “всеобще-индивидуальный характер” (использую определение, развитое мной в других работах). Имею в виду следующее: вместо громадных коллективов совместного труда (завод, фабрика...) силовым полем человеческого общения оказывается домашнее одиночество — за компьютером, за информационно-распорядительным пультом. Именно здесь осуществляется обмен мыслями и деятельностью с людьми, пространственно отдаленными;

общение через континенты, но главное — через *века*, на пограничье культур, то есть в освоении *всеобщего* труда по схеме “N (то, что сделало и поняло все человечество) + 1 (то, что понял, изобрел только и исключительно Я — этот индивид). Думаю, ясно, что сам характер такого труда, такого общения (у входа в собственно машинное или автоматическое производство) почти полностью совпадает с социумом “Школы” (как мы ее понимаем), с общением “обучения” через произведение иной *культуры*, точнее — в таком произведении. Но тогда это уже не вполне общение по вертикали

“Учитель — Ученик”, а нечто совсем иное (см. все, сказанное выше). Таким образом, преобразование самого смысла “взрослой” деятельности и общения совсем иначе формирует связь: “школа — подготовка к жизни — жизнь”. Все приобретает иные параметры и измерения. Жизнь “накануне жизни” все более становится одним из всеобщих определений самой жизни.

6.2. Теперь, после столь упорного и долгого подчеркивания *различий*, вернемся к пониманию *связей* (и взаимопереходов) идеи “образования” и идеи культуры. Или — снова сформулируем вопрос: в какой мере возможно, несмотря на все сказанное выше, говорить об образовании — по отношению к современной (точнее — предстоящей...) школе?

Я все же считаю, что вполне возможно и необходимо. Вот по каким основаниям:

6.3 Потому, что процесс умственного развития от 7 — до 17-18 лет необходимо есть процесс взросления и — психологически неизбежно будет осознаваться как период “подготовки к жизни”, как процесс образования индивида. Все самые изощренные тонкости “диалога культур”, все межвозрастные и межкультурные уроки и “смысловые воронки” все же обязательно будут проецироваться в последовательность классов, возрастов, знаний, незнаний, умений и т.д., в некое их “накопление” и “снятие”, то есть — в процесс образования (см. выше более детальное его описание)

6.4. Потому, что современная школа, современная мысль и современная жизнь (90-е годы XX века) существуют реально и проблемно на грани между идеей “наукоучения” и — идеей “культуры”. И — столь же реально процесс современного обучения есть некое проецирование доминанты “человека образованного” в сферу “человека культурного” и — обратно — доминанты “человека культурного” в сферу “человека образованного”. Это взаимное проецирование пронизывает и научные теории XX века, и его производственную деятельность, и социальные напряжения. Я уж не говорю о том, что все великолепные вещи, связанные с социумом “индивидуально-всеобщего труда”, о которых я говорил только что, в нашей стране — еще, если так возможно определить, — “плюсquam-футурум”... Но главное в другом: смысл обучения в школе конца века — это и есть непрерывный диалог, прежде всего, — нововременной и современной доминанты и, соответственно, доминанты культурной и — образовательной. Само отношение “школа — профессия” или “школа — вуз” проникнуто той же самой дихотомией. А поскольку, далее, собственно нововременные классы (7-ой и 8-ой) целиком построены по образцу усредненной (снятой) научной доминанты, по схеме учебника, а доминанта эта требует выпрямления всех накопленных знаний и умений по траекторной, восходящей линии, и поскольку эти классы психологически наиболее значимы в современной школе, то соблазн образования (восхождения) просто непреодолим, и, с другой стороны, — его необходимо постоянно учитывать, рефлексировать и... преодолевать в образовании (!) человека культуры (!). Можно сказать, что “человек образованный” есть — сегодня — основной Собеседник культурного человека.

6.5. В целостной культуре современности существуют (как и в каждой исторической культуре) особые “подкультуры”, внутренне целостные образования, образы жизни. Одной из таких субкультур является “культура школы” (обучения). Эта культура, — начиная, как минимум, от античности, имеет свои традиции, свои внутренние преобразования и переосмысления. “Культура школы” (во всех ее преобразованиях и внутренних диалогах) это особый и обособленный период жизни, со своими достаточно жесткими формами организации, лагунами и средоточиями... В современной школе именно “школа образования” (классно-урочная система, вакансии, иерархия “Учитель — Ученик”, грань между школой и окружающей Большой жизнью...) несет — с наибольшей нагрузкой эту идею школы “как таковой”. Пусть в начальных классах это будет “игра в школу”, но это такая игра, которая преобразует дошкольную игру — в особый тип деятельности, в особое обращение “сознание — мысль — сознание...”. Предполагаю, что сохранение и укоренение “культуры школы” (и — культуры школьного образования — см. выше) крайне существенны не только в “школе культуры”, но — вообще в современной целостной культуре, в ее внутренних жизнеразностях и диалогах. Я категорически против превращения школы в мистику самодеятельности и в подделку под спонтанное “творчество”... И искусство, и наука, и философия требуют школы, в самом строгом и техническом смысле. Школа культуры не менее, а более, чем другие, должна стать школой и в этом смысле. В XX веке, в канун века XXI такие дисциплинарные начала вносит в обучение, прежде всего, школа Нового времени, школа

человека образованного, причем именно в его споре с “человеком культуры” (не дай Бог — “человеком расхристанным”).

Вот некоторые основания, позволяющие утверждать, что школа культуры необходимо воспроизводит своего основного Собеседника и оппонента — школу образования.

Правда, здесь требуется одно примечание. В век “онто-логики культуры” сама идея “человека образованного” и взаимное воспроизведение — в единой школе — школы культуры и школы образования предполагают, что сам “человек образованный” понимается и формируется только в своей собственной культурной *целостности*, то есть как некое (диалогическое) взаимообращение человека образованного, — человека просвещенного, — человека воспитанного... Причем эти превращения и предполагают, и взаимоисключают друг друга. Об этом я сейчас говорить не буду, эту проблему я детально разработал в серии докладов “Ах, какой воспитанный, образованный, просвещенный, культурный человек”. Поскольку эти доклады не напечатаны, добавлю только, что *идею* “человека образованного” возможно понять, прежде всего, — в “Феноменологии духа” Гегеля; *идею* “человека просвещенного” — в Кантовой “Критике способности суждения”; *идею* “человека воспитанного” — в книгах Руссо и романах воспитания, Но вопрос о том, как это претворить в школе культуры, в специфике образования (в узком смысле слова) — это еще необходимо осмысливать и, главное, — осуществлять...

7. Теперь вкратце сформулирую заключительный тезис моих размышлений (особенно тех, что начаты в пятом тезисе).

На мой взгляд, смещение центра тяжести в школьном образовании — к идее “человека культурного” отнюдь не тождественно идее “образования (и мышления) гуманитарного”.

Думаю, что такое утверждение существенно — и по сути, и потому, что сегодня отождествление “школы культуры” и “школы гуманитарного образования” (далее идет еще отождествление — с гуманитарным “воспитанием”) очень напрашивается на ум, очень модно и очень опасно.

Вот несколько достаточно кратких соображений (детальнее я уже много писал и говорил на эту тему).

7.1. Формирование человека культуры есть целостный (неделимый) процесс, в который “дисциплины” естественно-научные и математика входят с той же органичностью, что и “дисциплины” гуманитарные. Это — *не* человек культуры, если он натерел в истории или в литературе, но не вошел во внутреннее (неделимое) ядро — смысл — целостной культуры. (Кстати, само гуманитарное — по-преимуществу — образование также сегодня понимается крайне узко — как увеличение числа дисциплин гуманитарных и уменьшение и ослабление дисциплин, предметов естественно-научных или математических.)

Чтобы пояснить, что я имею в виду, говоря о “неделимом ядре” целостной культуры, ограничусь одним примером. Освоение (современным человеком, в современном мышлении) античной культуры подразумевает, прежде всего, понимание (и “погружение” и “остранение”) идеи эйдоса — *внутренней формы*. Для человека античности понять — мир, предмет, самого себя — означает космизировать хаос в красоту “внутренней формы”, первосущести. Так построена и античная математика, и античная история, и античная трагедия, и античная механика... Даже сильнее: сама идея “внутренней формы” может быть понята только как неделимое тождество слова и числа и далее как пограничье макрокосмоса и микрокосмоса: мира и человека. Кроме того, и этом неделимом ядре (эйдосе-акме-архэ...) вообще не существует раздельно — математики и филологии, они внутренне предполагают друг друга. Современный ученик, понявший, скажем, греческую трагедию — не понял греческую трагедию, не поняв ...пифагорейскую математику, или — геометрию Эвклида, или — “Историю” Геродота...

Сказанное, конечно, относится, с соответствующими изменениями, — к культуре средневековой, или — нововременной, или совсем даже — восточной (скажем — индийской), но в ключе культуры современной. Думаю, что Эйнштейну необходима была скрипка не более, но и не менее, чем Стравинскому — математика или Мандельштаму — Ламарк.

7.2. Поскольку культура есть диалог культур, то в этом диалоге (в целостности диалогизирующих культур) проблема *речи*, речевых форм и жанров, их взаимоопределения есть проблема математики, или физики, или биологии совсем не менее, чем проблема поэзии, или истории. Иными словами — вне единой речи, связывающей и разделяющей математику, физику, историю разных эпох, вообще не существует культурной целостности. В этом смысле возможно сказать, как бы полемизируя с самим собой, что в культуре *все* есть сфера гуманитарная. Не в смысле “дисциплин”, или “предметов”, но, во-первых, в смысле — доминанты речевых проблем; во-вторых, — в смысле исходных определений “микросоциума (микрокосмоса) культуры”: трагедии — в античности, прежде всего — в Эллад, “жизни-во-круге храма” в средние века, романного слова — в Новое время, лирического начала (особой роли авторства) в культуре со-временной. Кстати, сама суть *информационной* революции и проблема языков (в очень обобщенной форме) не случайно является всеобщей проблемой современной научной и производственной революции. В-третьих, основная сфера культуры — сфера *произведений* (не “продуктов”, не “орудий”) — пронизывает *все* грани мышления и, тем самым, одинаково значима и для искусства, и для философии, и для теории, хотя именно в искусстве и философии находит свое наиболее цельное воплощение. Но и математика, и физика (к примеру) — феномены культуры, коль скоро они поняты в ключе произведений. Это особенно значимо в XX веке. В XX веке Галилей значим своими “Диалогами”; Ньютон — своими “Началами”...

7.3. Сведение культуры к “чистой гуманитарии” опасно также в плане психолого-педагогическом. Если в уме человека преимущественно развит один, собственно гуманитарный “отсек” и деградировал, засох “отсек” математического мышления или естественного видения природы (и как целостного Космоса, и как арсенала *возможных орудий*, и как источника расщепления различных естественно-научных дисциплин), тогда это мышление неспособно к тому внутренне насущному диалогизму, что характерен для современной мысли-действия-общения. Но, значит, оно (это мышление) и *не* гуманитарно. Может быть, основным продуктивным внутренним диалогом (определением) современного мышления является диалог (“триалог”) *философской разумной изначальности*, — *математической строгости и конструктивности*, — *гиперболического художественного воображения*. (В современном — XX века — искусстве такое тройное сопряжение особенно существенно.)

Однако, пора остановиться...

Так, останавливаясь на многоточии, оборву свое размышление на тему “культура и образование”.

[66](#) Предполагаю, что читатели знакомы с основными идеями “философской логики культуры”, в особенности см.: В.С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991 и Итоги и замыслы. Конспект философской логики культуры. Вопросы философии. 1993. № 5.

[67](#) См.: В.С. Библер. Самостоянье человека. Кемерово, 1993.

О ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ОБЩЕСТВЕННОМ ДОГОВОРЕ

(Размышления после пяти перестроечных лет)

В этих размышлениях я сознательно отвлекаюсь от злобы дня, но отвлекаюсь также от далеких философских и культурологических прогнозов.

Все начинается рискованным предположением: мы будем существовать, дышать, работать, жить своей жизнью не только сегодня и завтра, но и — послезавтра, через три года, через десять лет. Предположим, далее, что мы не занимаемся “перестройкой” (все — разом), но — просто живем, общаемся — экономически, политически, духовно — в нормальном (?) современном обществе.

И вот тут возникает вопрос: что это значит — жить к началу XXI века в нормальном (не идеальном) обществе?

Нельзя все время суетиться, ужасаться, надо выдохнуть комок в горле и — спокойно подумать.

В этих заметках я (признаюсь, с трудом) исхожу не из ужаса перед надвигающейся катастрофой, рассуждаю не по схеме “грозящая катастрофа и как с ней бороться...”, а рассуждаю “от нормы”: в современной промышленной цивилизации есть (может быть определено...) некое оптимальное социальное состояние, в котором наша повседневная экономическая, политическая, культурная, личная жизнь может протекать наиболее свободно, ответственно, продуктивно. Причем эта современная жизнь осмысливается мной не в ее корневых глубинах и не в ее творческих высотах, но в ее “золотой середине”, в срезе гражданского общества.

О том, как я понимаю это словосочетание, скажу дальше.

Сейчас только замечу: на вопрос — “в каком обществе может нормально жить человек современной промышленной цивилизации?” (коль скоро она есть) я бы не отвечал в альтернативе “капитализм” — “социализм”, поскольку эти формационные понятия несут в себе — в любом случае — печать экономического детерминизма. Я бы сказал так: современный человек может нормально жить, сознательно, свободно, ответственно производить и общаться (... и — преодолевать экономический детерминизм) только в гражданском обществе⁶⁸.

Вот об этом и будут мои заметки.

Но, конечно, из своей шкуры не выпрыгнешь, я буду рассуждать о гражданском обществе из того зияния, где этого общества нет, где оно насущно.

Конкретно это означает, что — на мой взгляд — любая спасительная реформа, осуществляемая в нашей стране, — экономическая (самый радикальный закон о земле и собственности) или политическая (формирование правовой демократии) — может быть успешна и необратима только в атмосфере гражданского общества. Вне этой ауры все наши самые великолепные новации снова уйдут в песок патриархальщины и тоталитаризма. В конечном счете мы окажемся у того же самого (разбитого) корыта.

Нет спора, — здесь действует и обратная связь. Но сейчас разговор идет о прямой...

Чтобы дальнейший текст возможно было представить более целостно, как некий “конспект ненаписанной книги”, сформулирую мысли преувеличенно тезисно и расчлененно (за исключением отступлений-гипотез).

ИСХОДНЫЕ ТЕЗИСЫ

Для начала повторю сказанное выше. Необратимость всех современных социально-экономических и социально-политических преобразований в нашей стране определяется одним — *мерой и глубиной укоренения основ гражданского общества*.

Это — исходный и основной тезис.

Вне развитого гражданского общества нормальное демократическое государство — иллюзия, самообман и просто обман власть предержащих. Демократическое правовое государство — всегда верхушка айсберга — глубинного, все формы человеческого общения и деятельности пронизывающего, — гражданского общества. Но и “обратно” — все социальные — экономические — культурные... связи и отношения оборачиваются связями гражданского общества в той мере, в какой они спроецированы “на” политическую плоскость, ориентированы в сферу формирования демократического правового государства.

Что же здесь понимается под “гражданским обществом”? Гражданское общество — форма общения работников и просто жителей современной промышленной цивилизации как *граждан*, т. е. отдельных самостоятельных (юридических) субъектов и участников экономической, общественной, политической жизни. Здесь остановимся и задумаемся.

Первое отступление

Чтобы мое исходное определение стало более ответственным и осмысленным, поразмышляем всерьез.

Прежде всего продумаем различие понятий “цивилизация” и “культура”. Не входя в детальный анализ их исторического развития (соотношение это существенно в общественной мысли XX века), я намечу лишь тот план понятия цивилизации, который необходим для темы моей статьи и который несколько отличен от обычного словоупотребления.

Я исхожу из того, что человек живет, действует, мыслит в определенной цивилизации (античной, средневековой, нововременной и т.д.) — одновременно в двух сферах, в двух, принципиально отличных формах детерминации. В формах детерминации *причинной* (ср. Марксова “формационная” детерминация: от “базиса” — к “надстройке”) и в формах детерминации *смысловой*, — действенной в формах *культуры*, в сфере самодетерминации, преодолевающей причинные связи и обреченности. В произведениях культуры “человек растет корнями вверх”, разумно трансформируя исходные детерминанты своего бытия и сознания.

Но *между этими двумя сферами*, двумя формами детерминации всегда существует некая промежуточная связующая “прокладка”. В такой “прокладке” *связи причинные преобразуются в связи смысловые, и обратно — смысловая детерминация “снимается” в детерминации причинной*. Именно такая “прокладка”, такая призма преобразования разных форм детерминации и определяет основные характеристики каждой данной *целостной* цивилизации, — в отличие от “формационных” строений и в отличие от основных утонченностей “социума культуры”. Как правило, такой “прокладкой” служит та или иная, наиболее массовая и исходная, форма деятельности и общения в “режиме” свободного времени⁶⁹. Во всех предшествующих нашему времени цивилизациях это, прежде всего, сфера политических отношений (“Полития”, — если говорить вместе с Аристотелем.)

В Древней Греции — Полис. В средневековье — Сословность. В Новое время, в промышленной цивилизации — Гражданское общество.

В этих странных “прокладках” коренится *цивилизованность, здравый смысл, формальные правила воспитания*, характерные для той или иной цивилизации. Это есть именно значимая *форма* цивилизации определенной исторической эпохи. Это — цивилизация в узком смысле слова.

Культура, порожденная в этой форме, отщепляется от нее и остается на века, актуализируя свой смысл во все новых и новых культурных диалогах. Формация проходит... Цивилизация в своей чистой форме существует на

границы времени и вечности.

* * *

Теперь, чтобы основательнее вдуматься в идею гражданского общества, сделаем еще одно уточнение: следует, хотя бы вкратце, осмыслить понятие *промышленной цивилизации*, этой необходимой подосновы современного развитого гражданского общества. Это — начиная с XVII века — цивилизация, в которой средоточием деятельности оказывается машинизированная промышленность (Maschinerie).

Для промышленной цивилизации характерны следующие исходные

определения:

1) *развитая индустрия*;

2) четкое разделение и социальное общение таких основных форм деятельности, как *промышленный труд, сельскохозяйственная деятельность* (трудовое общение с землей, планетой), *творческий* (всеобщий)

труд в сфере культуры;

3) *суверенная роль свободного работника, деятеля* (см. существенные, но идеологически усеченные, соображения Маркса в “Капитале”),

4) динамика *необходимого и прибавочного* времени в непосредственном процессе труда; динамика *свободного и рабочего времени* в целостном процессе производства, — как два основных импульса в развитии *экономики*, в росте общественной производительности труда;

5) свободный рынок как основная форма экономического общения (спрос-предложение), — то есть производство, ориентированное на удовлетворение, развитие, изменение потребностей. Этот пятый момент смыкается с моментом первым и раскрывает целостный замысел индустриального производства. Вряд ли стоит оговаривать, но — все же, — любое “регулирование” рынка имеет смысл, если он свободный и если он — изначален.

Все эти моменты необходимы для *каждого “модуса” промышленной цивилизации (и “капитализма” и “социализма”)*. Вообще, я предполагаю, что наиболее глубоким определением современной экономики является *не* определение по формам собственности (частная или коллективная), но определение по тому основному *экономическому закону*, который насущен в конкретном типе производства. Таким основным экономическим законом, необходимым для нормального функционирования современного (еще не пост-индустриального) производства, выступает соотношение необходимого и прибавочного

времени, но также — времени рабочего (совместный труд) и — времени *свободного* (труд всеобщий)⁷⁰. С учетом свободного времени смысл этой формулы коренным образом изменяется. *Еще* резче изменяется этот смысл, если учесть, — в отличие от Маркса, — что рынок, игра спроса и предложения развивает исходные потребности и способности индивида, работника, не только “реализует” стоимость, но решаяще участвует в ее формировании. Тогда иначе будет выглядеть вся “прогнозная” часть Марксова анализа, — тогда оказывается, что “политэкономия *капитализма*” — это единая “политэкономия” промышленной цивилизации в любом ее модусе — от XVII — до начала XXI века. Гражданское общество — нормальная форма всех превращений этой цивилизации, вплоть до перехода ее в “пост-индустриальный” “социум культуры” (см. ниже). В этом плане, повторяю, — “строй цивилизованных кооператоров” (если он станет реальностью) и современный “капитализм” относятся к *одной* — промышленной — цивилизации и даже к *одному типу экономики* (действует закон стоимости и прибавочной стоимости...).

Вот те определения, на основе которых формируется и становится социально-экономически необходимым ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО. Это означает, что в промышленной цивилизации (в отличие от античности и средних веков) динамика свободного и рабочего времени, жизнь Политии оказывается в эпицентре проблем экономических, постоянно их трансформируя и преобразуя. Поэтому гражданское общество — в тех определениях, которые будут намечены дальше, — характеризует не “надстройку”, но самую суть современного производства (в тех структурах Общественного договора, о которых речь также пойдет в заключение статьи).

Здесь не место детально развивать только что сформулированные теоретические предположения. Но все же я решился их определенно высказать, поскольку читатель должен ощутить тот контекст, в котором только и могут иметь смысл все мои рассуждения о гражданском обществе. Этот теоретический контекст я не обосновывал детально; скорее, он играет в моем тексте роль некоего авторского самосознания. Хотя все же предполагаю, что современная социально-политическая обстановка и современные теоретические споры помогут внимательному читателю уловить основной смысл введенных здесь предположений.

И еще одно: эти предположения существенны, чтобы сразу же наметить еще один ключевой момент моих размышлений — само понятие “гражданского общества” развивается в этом контексте в его отношении к идеям культуры, как в “вертикальном” плане (гражданское общество как “протокультура” промышленной цивилизации), так и в плане “горизонтальном” (“гражданское общество” как органическая форма перехода к тому всеобщему “социуму культуры”, что назревает к началу XXI века) (см., в частности, мою статью — “Культура. Диалог культур” — “Вопросы философии”, № 6, 1989).

II

ОСНОВЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Однако вернусь к основной линии моих рассуждений, к феноменологической характеристике гражданского общества.

Начиная с XVII века общение работников как граждан (см. исходное определение) отделяется от собственно-экономического “базиса” и начинает развиваться самостоятельно, в сфере гражданских прав и свобод, в сфере правоотношений. Вкратце сформулирую основные особенности гражданского общества. Сначала — в первом приближение.

Для гражданского общества характерны — четкая расчлененность, разветвление общественных связей и интересов, динамичная структурализация социальной жизни, с выходом на ясное сознание социально-политических интересов и устремлений различных социальных групп, классов, идейных программ, форм деятельности и т.д. В этом плане — гражданское общество есть форма общения “классов в себе”

как “классов для себя” (если говорить вместе с Марксом). В таком общении лакуны, разрывы между классами, группами, общественными организациями увеличиваются;

“пустоты” расширяются, осмысливаются как политические и правовые проблемы; заполняются эти лакуны и пустоты отношениями политическими, связями политической борьбы, согласия, компромисса.

Однако (если говорить уже не с Марксом) состояние “класса для себя” или, шире, — социальной группы “для себя”, закругленной на себя, означает, далее, актуализацию жизни “индивидов для себя”, фиксацию и закрепление и преобразование социальных интересов в миллионнократно повторяемую “робинзонаду” личных прав и свобод. Прав и свобод, принципиально формальных, лишенных какого-то особенного содержания, но закрепляющих свободу быть особенным и независимым от жестких (или мягких) социальных сцеплений и “слеплений”. В гражданском обществе общение “классов для себя” оборачивается общением “индивидов для себя”. Вне такого общения гражданское общество не может быть развито и политически артикулировано. Не может быть свободно формализовано. Здесь всегда действует двойной вектор: от социальных и экономических структур — к свободным, отдельным, самостоятельным индивидам; от атомизированных индивидов — к политически оформленным политическим структурам (собственно политический вектор гражданского общества). В этом плане социум, возникший стихийно и исторически, заново возникает — в гражданском обществе — сознательно и свободно (в схематизме “общественного договора”)⁷¹.

Так, “железная” детерминация историей и экономикой преобразуется в самодетерминацию гражданского общества. Причем такое обращение присуще самому экономическому своеобразию промышленной цивилизации,

В контексте гражданского общества формационная революция отныне исключается из нормального (!) “арсенала” общественного развития.

Дело в том, что в своем втором векторе — векторе *общественного договора* (необходимом в современном индустриальном обществе, в любом его модусе) особое значение имеет один момент, почти совсем выпадающий в Марксовом схематизме. Речь идет о том, что атомизированные субъекты гражданского общества (атомизированные в структурах рынка — рынка капиталов и рабочей силы, в первую голову; *в отсеках свободного времени*;

в отстранении правовых, договорных отношений в деятельности потребительской, творческой, “читательской” и т.д.) *“второй раз” свободно соединяются* — по своей воле (образуя социальные “молекулы” и “многомолекулярные” связи, — при всей условности этого сравнения) уже не только и даже не столько по линии “классов для себя”, сколько по линии идейных и творческих программ и склонностей, идущих зачастую поперек собственно социальных интересов. Впрочем, переплетение и “дополнение” этих форм общения: форм социально-производственных, диктуемых условиями и *связями рабочего времени* и — форм, диктуемых силами времени, *свободного* (творческого, — потребительского, — “читательского”, в широком смысле слова), — само это отделение и сопряжение, лежащее в основе структур “гражданского общества”, есть уже глубинный феномен современного индустриального Социума.

В *своей экономической подпочве* жизнь гражданского общества подразумевает наличие реальных *суверенных индивидуальных субъектов* политической жизни и гражданской самостоятельности. Но такими суверенными субъектами могут быть лишь различные субъекты *собственности* (в пределе — суверенный индивид). Только субъект собственности (прежде всего — *индивидуальный собственник своей рабочей силы, своей творческой потенции*) *обладает реальной возможностью быть гражданином*. Вспомните излюбленный аргумент В.И. Ленина: бумага, типографии, земля, деньги на издание газет и т.д. — все это необходимо, чтобы гражданские права не были обманом и самообманом; правда, эти слова, направленные против буржуазной демократии, с особой силой звучат, отнесенные к всевластию государственной собственности. В этом плане рынок — товаров, капиталов, рабочей силы — условие формирования и жизни гражданского общества (конечно, таким индивидуальным субъектом собственности может быть и совладелец кооперативного предприятия, но именно как *совладелец*, то

есть с четкой фиксацией его индивидуальной, отдельной доли участия в формировании кооперативной собственности и его частной, частичной доли в получаемом доходе).

Далее реальное функционирование гражданского общества подразумевает также развитую политическую динамику — особую структуру формирования государственных институтов. Такая структура характеризуется⁷²:

— Динамикой свободного, “плавающего” формирования и сведения на нет партийных организаций и органов — без всякой мистики “исторического выбора”.

— Постоянной и постоянно обновляемой связкой: партии (именно как “партии”, то есть как особенные, вне-государственные части гражданского общества) — партийные избирательные программы — выборы — сформирование правительства победившей партией (или коалицией), — с последующим *отпадением* партийного аппарата от государственных органов, от системы производственного управления, от всякой самостоятельной “руководящей роли”... После выборов и формирования правительства функции партии вновь ссыхаются — вплоть до последующих выборов — к функциям презируемого нами “дискуссионного клуба”, избирательного механизма и парламентской фракции.

— Актуализацией всех политических отношений в форме борьбы, конкуренции, соглашений различных партий и организаций, претендующих на парламентское большинство, соответственно — государственное правление. Партийно-политическая дифференциация есть фиксированная форма дифференциации и структурализации гражданского общества.

— Особой ролью *меньшинства*, свободного от правительственной ответственности и могущего “безответственно”, — то есть наиболее радикально и теоретически отчетливо, — формировать программы социального и общегосударственного развития. Меньшинство (многие “меньшинства”...) — это своего рода “десанты в будущее”, вне которых и без которых гражданское общество лишается своей существенной временной координаты и начинает существовать только “в пространстве” наличных отношений. Радикальное, “безответственное”, оппозиционное “забегание вперед” или — “вбок” — не менее важная черта гражданской вертикали, чем выборное формирование “правительства большинства”. Оппозиционное Слово *без* немедленного Дела (так сказать, впрок) — важнейшая особенность политических структур гражданского общества как самостоятельного целого, не сводящегося к обслуживанию структур государственных. Политическая демократия выражает и воспроизводит реальную структуру всего гражданского общества в необходимом сопряжении победившей на выборах правительственной политики и — реальной, действенной оппозиции, не отвечающей *за* власть, но отвечающей *на* действия властей.

— Существенным бродилом гражданского общества выступает демократия *самодельных митингов*, демонстраций, протестов, уличного карнавала. Это — рискованная и раскованная стихия гражданского общества, вне которой не могут происходить живые процессы его трансформаций, превращение меньшинства — в большинство и т.д.

Добавлю только, что очерченная выше структура гражданского общества *еще не выявлена мной в тех своих особенностях, что специфичны для демократических форм нашего времени, для конца XX века*; пока я выделил лишь те черты этой структуры, которые носят предельно обобщенный характер и, скорее, типичны для XIX века, до которого, впрочем, нам еще добираться надо... Ниже я специально остановлюсь на этой специфике гражданского общества к концу XX века, вычеркнуть которую мы все равно не в состоянии, несмотря на всю нашу отсталость.

Сейчас подытожу эту краткую характеристику культурного смысла классического гражданского общества.

Тонкая и — как будто — легко проницаемая “пленка” (может быть, точнее — “мембрана”) гражданского общества оказывается той промежуточной средой, в которой встречаются векторы, идущие от “чисто” экономических структур и — от структур государственно-правовых. В этой “мембране” и те и другие структуры приобретают — в промышленной цивилизации — реально

работающий смысл. Думаю даже, что вне “посредничающей” преобразующей призмы гражданского общества в современном промышленном социуме (особенно в связи с теми процессами, что происходят в этом социуме в конце нашего века) не могут нормально функционировать ни отношения собственности⁷³, ни отношения государственно-политические. Это та пленка, та мембрана, та призма, что обращает те или иные “формационные” связи (сравни — Маркс) в связи, действующие внутри “цивилизации” и внутри “культуры” (в этом контексте возможно “цивилизацию” и “культуру” перечислить “через запятую”). Объективно-стихийные отношения обретают здесь характер свободно формируемых и свободно образуемых связей.

Такой подход существен еще в одном отношении. Сейчас много говорят о правовом обществе и — особенно — о правовом государстве. Но все же, как ни поверни, большей частью получается, что государство дарует гражданам определенные права и затем охраняет их законом, правоохранительными и карательными органами, “руководящей ролью” и другими столь необходимыми институтами и кодексами (как, впрочем, и произвольными изменениями этих кодексов, — конечно же, ради спасения правового государства). Но в большинстве статей и рассуждений исчезает нечто основное. *В гражданском обществе исходное право (и — смысл всех остальных прав — свободы слова, собраний, митингов, передвижения...) — это право суверенного индивида — в общественном договоре с другими, столь же суверенными индивидами — формировать, образовывать... общество, экономику, государство.* Извечно и демократично только то современное общество, которое сохраняет в своих корнях демократическое право своих граждан заново, исходно, изначально порождать и договорно закреплять свои собственные правовые структуры. Только тогда оказывается ненужным путь революции. Договор, а не свержение; делегирование (добровольное) своих прав, но не получение их в дар — вот корни правового государства, постоянно сохраняемые и оживляемые в гражданском обществе.

Современная экономика, — основанная на договорном праве, — соответствующая современному производству, может нормально функционировать, только преодолевая — в структурах гражданского общества — экономический, производственный и ...государственнический детерминизм. Только погружаясь в живую воду вне-экономических, гражданских форм общения. Глубинная суть всех этих форм — “связки” “общественного договора”. Я уже произносил это слово несколько раз. Но специально об этой сути — в последних тезисах работы. Такой странный порядок изложения определяется стремлением понять смысл идеи ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА в реалиях и напряжениях нашей современной жизни.

III

ЧТО МЫ УТРАТИЛИ

Все, что я сказал о “гражданском обществе” как норме современной жизни, — введение к тому, чтобы сказать: *дефицит гражданского общества* — это один из самых страшных наших дефицитов, лежащий, обобщенно говоря, — в основе даже дефицита мыла и сахара, хлеба и (культурных) зрелищ.

Разрушение всех форм гражданского общества — наиболее суммарный, интегральный итог социальной жизни последних семидесяти лет. Означает это следующее.

Полностью разрушена нормальная социальная структура, соответствующая современному производству, но — в этом суть! — отстраненная от него и самостоятельно на него воздействующая. Разрушена структура принципиально различных и ясно осознаваемых социально-экономических интересов и устремлений, столкновение которых может быть нормализовано только в формах динамического гражданского консенсуса.

Говоря об этой социальной структуре, я имею в виду, прежде всего, некую глубинную “арматуру”, формирующую основные “ипостаси” того субъекта деятельности, что — именно в своей гетерогенности — присущ современной промышленной цивилизации (все еще *не* цивилизации постиндустриальной).

Это, во-первых, субъект промышленной, “фабричной” деятельности, полуфабрикатной и совместной: “совокупный работник” индустриального производства, составленный из многих точек единой производственной траектории (рабочие — инженеры — менеджеры — предприниматели, — во всей сложности и конфликтности их взаимоотношений). Наиболее явным и жестким выражением этого “совокупного работника” является — в XIX веке особенно определенно — рабочий класс.

Это, во-вторых, — субъект труда крестьянского, земледельческого, в принципе исключаящего полуфабрикатность, мануфактурность, “общую крышу” над головой. В идеализации это — одинокий (семейный) работник, странно связанный и разъединенный с землей, планетой, космосом, целостным и неделимым процессом. Раньше и отчетливее всего, это — самостоятельный фермер, обычно вступающий в кооперативные связи для переработки и сбыта продукции. Машина здесь не углубляет полуфабрикатность, но, наоборот, — увеличивает возможности одинокого труда.

Это, в-третьих, — субъект труда всеобщего, или, если определять точнее, — индивидуально-всеобщего, — в сфере культуры. Субъект труда научного, художественного, с совершенно особыми формами сообщества, — через века и границы, — несводимыми ни к фабричному совокупному труду, ни к фермерскому единоборству с планетой, сотрудничеству с землей. Короче, это — интеллигент, пусть в европейском смысле слова. Здесь *самоизменение*, но не изменение предметов является стержнем всех форм деятельности.

Вот то *тройственное общение*, что образует реальную подпочву всех сложнейших соотношений, конфликтов и компромиссов гражданского общества. И каждая ипостась производительной деятельности, каждая коренная форма труда всеобща (в индустриальной цивилизации) по-своему, несводимо и не-подводимо не под какую общую шапку или, тем более, — под идею “тегемонии” одной из таких коренных социальных сил.

Может быть, основным историософским заблуждением Маркса (впрочем, в угаре промышленной экспансии XIX века вполне объяснимым) было как раз утверждение совокупного, совместного (обобществленного) труда и исторической роли рабочего класса как *единственно определяющего* и формообразующего исторического субъекта промышленной цивилизации. Отсюда, — а также из представлений Маркса о перспективах слияния отдельных “малых” предприятий в единый промышленный “мега-полис” — вытекает предвидение назревающей, “единственно-прогрессивной” тоталитарно-общественной формы собственности, а также и все другие, достаточно роковые моменты, о которых сейчас говорить наспех и мимоходом — бесполезно и безответственно, но только замечу, что без серьезной и углубленной критики и исторической теории Маркса мы ничего не поймем в основах и возможностях гражданского общества ⁷⁴.

Это тем более существенно, поскольку (упущенное Марксом) решающее значение тройственной диалогичности исторического субъекта промышленной цивилизации стало особенно ясным и напряженно значимым именно к концу XX века, в канун нового пост-индустриального общества.

Но вернусь к основным (достаточно феноменологическим) замечкам этой статьи.

...Итак, я утверждал, что разрушение тройственной арматуры гражданского общества (раскрестьянивание — деклассирование рабочего класса — уничтожение интеллигенции) было самым роковым истоком всех наших семидесятилетних бед и тупиков.

Думаю, что можно говорить именно о *разрушении* реальных структур гражданского общества в нашей стране. Дело в том, что в начале XX века в России уже существовала (относительно развитая) промышленная цивилизация и — хотя с трудом — складывалась соответствующая форма гражданского общества, все более разветвленная и самостоятельная, но все еще очень тонкая и густо замешанная на патриархальщине и деспотизме. Именно эта активная форма и подверглась полному разрушению. Индустрия в советское время судорожно росла, но органически необходимая для нее структура гражданского общества беспощадно сводилась на нет. Возникал странный монстр.

То, что мы — в радостном экстазе — называли “ликвидацией классов”, было страшным делом деструктурирования общества, причем, в первую очередь, — уничтожением именно его гражданских структур, форм социального бытия “для себя”, форм социальной сосредоточенности и осознанности. Пассивные формы социального бытия “...в себе” разрушиться до конца, конечно, не могли. Просто по той причине, что неизбежно продолжали существовать и возрождаться сами производственно-социальные функции: функции сельскохозяйственного труда (вновь и вновь происходило самораспадание всех искусственных сельскохозяйственных “гигантов”, вновь и вновь спасали сельское хозяйство естественные формы “подсобного труда”); функции труда промышленного (с ослабленными, но не могущими до конца исчезнуть формами кооперации и разделения труда на отдельных предприятиях); функции труда духовного, с особой ролью свободного времени, с “кооперацией” всеобщих знаний и обещаний в Уме и Сердце одинокого, отъединенного индивида.

Дело, однако, в том, что без процессов сосредоточения классов и социальных групп “для себя...”, без социально-политической и культурной рефлексии, без необходимых форм самоорганизации (реальные профсоюзы для городских работников; крестьянские союзы и живые кооперативы — потребительского и бытового характера — в деревне; творческие группы и объединения с их всеобщезначимыми манифестами и устремлениями), без всех этих процессов диффузность и амебоподобие вселенской “смази” побеждали и пожирали реальные структуры и кристаллы гражданского общества. Социально-экономические формы общения, не закрепленные в “связках” гражданского общества (индивид — коллектив — государство), теряли и свой реальный экономический характер, могли функционировать только по партийно-государственной приказной вертикали, то есть — не могли функционировать вообще. Вне кристаллизации гражданского общества (вектор, идущий от индивида...) современные промышленные, сельскохозяйственные, рыночные связи расплзаются и лишаются всякого органического смысла.

Но это означает и другое.

Когда в таком обществе происходит серьезный социальный сдвиг и сбиваются колодки принудительного труда (а нормальных гражданских кристаллических структур не существует), тогда наружу сразу вырывается плазма до-цивилизированных стихий — в национальной, социальной, политической сферах.

Дело в том, что разрушение (или — полное небытие) социально-гражданских структур вовсе не означает какой-то реальной индивидуализации. Наоборот. Вне социально-гражданских отношений, вне правовых ячеек и матриц индивид в современном обществе не может самоопределиться и отделиться, его индивидуальность не может сбыться, легко поглощаемая теми же вертикальными структурами господства и подчинения.

Разрушение гражданского общества было, одновременно, разрушением тех “лунок”, в которых индивид может свободно остановиться и вступить в свободные отношения с другими, — *столь же юридически равными и отдельными, — индивидами*. Так был перекрыт шлагбаум для второго вектора, о котором я вкратце говорил выше: от гражданского индивида — к гражданским кристаллам — к государственным институтам (в схематизме свободных “общественных договоров”). Там, где нет форм гражданского общества, там общение людей перестает быть общением самостоятельных субъектов — субъектов

собственности, права, творчества, рынка — и оказывается “общением” варварских — только индивидуально психологически окрашенных — диффузных стихий (и винтиков одновременно).

Вспомним первое отступление. Когда разрушена “мембрана” гражданского общества (эта Политика современной цивилизации), тогда оказывается смятой и разрушенной обратная связь причинно-следственной экономической детерминации и — детерминации смысловой, внутрикультурной.

Между тем, только в такой обратной связи индивид обретает свободу самостоятельно перерешать исходные начала собственного бытия. Если такая мембрана разрушена, — исчезает тайная внутренняя свобода человеческих поступков. От мелких бытовых решений до тюремных противостояний все мы оказываемся рабами обстоятельств. Точнее, гнет обстоятельств настолько подавляющ, что мы не решаемся осознать свою тайную свободу, объясняя исключения — случайностью (случай Осипа Мандельштама или Мартемьяна Рютина).

* * *

Вернусь к основной линии размышлений.

Но свято место пусто не бывает. В зияниях разрушенного гражданского общества партийная структура КПСС оказалась единственным заменителем всех реальных общественных связей, стала “квазиобществом” нашей страны. Такая ситуация дополнительно консервировала все очерченные выше процессы.

Наряду с реальным обществом и — в значительной мере — взамен реального общества существовала эта квази- и псевдо-общественная структура, причем — в полном “наборе”. Такое параллельное квазиобщество “приводных ремней” (сверху — вниз) непрерывно выедало, поглощало все, с трудом возрождающиеся (как же иначе), общественные связи и сцепления, сообщая особую, небывалую силу всем бюрократическим институтам.

В наших условиях (когда функции гражданского общества брала на себя структура: “партия — приводные ремни”...) бюрократы (вообще-то необходимые в современном государстве) действовали уже не в — пусть узко понимаемых — интересах дела, но исключительно в интересах “правильной политики”.

Тем самым были вышиблены из государственных механизмов все “шестеренки”, соединяющие общество и аппарат, бюрократы существовали и действовали вне системы обратных связей, только в режиме “сверху — вниз”, да и тут в схемах партократического “квазиобщества”... Напомню только, что сам этот мистический “Верх” находился, к тому же, вне реальной жизни вообще, — в заоблачных сферах желаемого, диктуемого, лишь в будущем возможного, строящегося “по плану”, идеального общества.

Очень странно, что, когда сегодня говорят о всевластии бюрократов, начисто забывают об этих его “чисто политических”, вне-общественных корешках... Основа “всевластия” бюрократов — *подчинение* бюрократии партийному диктату.

Не буду сейчас детально говорить о собственно экономических (“базисных”) деструктивных процессах в сфере производства, разрушивших глубинную подоснову гражданского общества. Это — особенный, отдельный разговор, требующий серьезных теоретических идеализаций.

Во всяком случае, повторю еще раз — успешно ли развивалось наше производство, или нет (в основном — катастрофически), один итог наших семидесяти лет “строительства социализма” совершенно ясен:

полное разрушение того гражданского общества, без которого невозможна ни жизнь современной демократии, ни жизнь личности в сфере культуры (сейчас я уже говорю именно о культуре).

[Все труднее рассуждать “от нормы”. До гражданского ли общества здесь, когда речь идет о разрушении самых основ человеческого бытия. Сталинские преступления; десятки миллионов жертв; сотни тысяч идейных палачей, льющих кровь или требующих крови; искоренение крестьянского труда.

Это, наверное, самые страшные события страшного XX века. Да еще извиняемые облегченной ссылкой на высокие принципы: “несмотря на все это...”.

И все же я буду твердо держаться жанра размышлений (еще не исследований). Все наше невыносимые ужасы — феномен чисто социальных сдвигов — разрушения структур гражданского общества. Гранитные платформы сдвинулись, — начинается землетрясение. Рушатся дома, гибнут тысячи людей, каждая смерть — смерть вселенной. Но я упрямо говорю о сдвиге платформ.]

IV

МИРОВОЙ КОНТЕКСТ

Вот та ситуация, в которой мы реально находимся в конце XX века. Но прежде чем непосредственно сформулировать исходные соображения об основных направлениях деятельности, способствующей восстановлению (или впервые — появлению) живого гражданского общества, — немного о *мировом контексте* наших внутренних социально-производственных и политических процессов. Это — тот контекст, в который мы должны — хотим или не хотим — вписаться. Точнее, — это тот контекст, в котором мы уже существуем, уже вживлены всеми нашими кровеносными сосудами и костными сцеплениями. К счастью, — уже вживлены.

Это также специальная тема, поэтому — действительно — совсем кратко.

Сейчас в Европе, Японии, Америке происходит переход к постпромышленной цивилизации, или, говоря чуть конкретнее, — развиваются процессы автоматизации производства; возрастает роль свободного времени; ускоряется компьютерная революция. В итоге общественное производство смещается в сферу *"всеобщее-индивидуального" труда, — общения, — собственности*, и, соответственно, — возрастает социально-производственная роль малых, динамичных, экспериментальных формирований (как внутри предприятий, так и на грани различных производств); ускоряется сдвиг основной массы работников в сферу *услуг и распределения*. Предполагаю, что все эти процессы (впрочем, требующие углубленного исследования) уже сейчас приводят и к новому качественному развитию (изменению форм демократии, структуры гражданского общества).

Эти новые назревающие моменты гражданской жизни могут быть сформулированы в таких определениях:

А. Развитие производственной демократии, участия трудящихся в управлении производством, в распределении собственности (“революция собственности” в Англии, развитие различных форм кооперации, акционерного капитала, ослабление монополий). Смещение к демократии “свободного времени”.

Б. Движение к демократии “меньшинств”, малых групп, *не* домогающихся стать большинством, но стремящихся отстаивать и представлять свои особенные, уникальные интересы и стремления (сравнить хотя бы движение “зеленых” или — на другом полюсе — “Пенклубов” и т.д.).

В. В процессах социально-экономической интеграции возникает и углубляется демократия межгосударственных институтов (Европарламент, ООН и т.д.), не ведущих непосредственно к

формированию государственного аппарата, но остающихся на стадиях собственно гражданских форм общественной жизни.

В этом контексте возникает возможность более органичного развития демократии в наших условиях, не прибегая к плоскому заимствованию демократических форм гражданской жизни XIX века.

Или, если все же сказать более обобщенно и предположительно: накануне XXI века гражданское общество — это наиболее органичная форма естественного перехода отнюдь не к “социализму” или “коммунизму”, но к социуму совершенно нового типа — к социуму культуры (см. мои философские работы), с его основными особенностями: динамичными “малыми группами”; общением через века и границы (общением в производстве не столько “орудий” или “продуктов”, сколько — произведений); особым смыслом свободного времени; всеобще-индивидуальным трудом и всеобще-индивидуальной собственностью.

Теперь сведу воедино два определения. Гражданское общество нашего времени — это не только призма преобразования связей экономического детерминизма в связи самодетерминации (в “вертикали” промышленной цивилизации), но это, вместе с тем, — форма “горизонтального” перехода к всеобщему социуму культуры⁷⁵. Но детальнее говорить об этом переходе здесь не место.

V

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

Намечу теперь самые основные, хотя, наверное, несколько странные и необычные свои предположения.

Итак, — условия задачи таковы. Гражданское общество у нас полностью разрушено. Без его формирования невозможны ни социально-экономическая здоровая жизнь, ни политическая правовая демократия. Где же выход?

Предполагаю, что нам необходимо *ab ovo*, ускоренно, в какой-то мере искусственно, формировать те исходные начала гражданского общества, которые в других странах возникали постепенно, замедленно, естественно-историческим путем. И — вот тут-то начинается самое главное. Чтобы это главное (и — практически — наиболее действенное) понять, необходимо обратить все только что осмысленные определения гражданского общества. Необходимо понять структуры гражданского общества как структуры ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА. Да, того самого общественного договора, что был когда-то в преувеличенной гротескной форме вообразен в трактатах Гоббса, Монтескье и особенно — Руссо. Того общественного договора, что реально образует реальный, глубинный остов всех современных экономических, политических и правовых институтов.

Но для целей этой статьи стоит вспомнить именно о *преувеличенной* форме социальных трактатов. Это гротескное преувеличение позволит угадать в вопросе — “что это такое?” (гражданское общество) наш излюбленный вопрос — “что делать?” (чтобы восстановить норму).

Третье отступление

Идея *общественного договора*, столь многократно и — иногда — остроумно осмеянная в истории общественной мысли, сводится — в очень сгущенной форме — к следующим трем положениям (в основном подразумевается вариант Руссо):

— Предполагается некое изначальное, “первобытное” состояние людей, полностью отдельных и одиноких, полностью и абсолютно — свободных.

— В целях безопасности и спасения от произвола других — столь же самостийных и свободных индивидов — люди объединяются в разные сообщества, добровольно делегируя часть своих прав и свобод неким надиндивидуальным институтам, — политическим, в первую голову, — то есть заключая общественный договор...

— Этот договор должен всегда сохраняться, как книга за семью печатями, в подпочве любого общественного института. Что означает: каждое нарушение условий договора — несоблюдение гарантий безопасности и порядка — освобождает исконную волю одинокого и — по природе (или — по божественному промыслу) абсолютно самостоятельного, — вспомним пушкинское “самостоянье человека”, — абсолютно свободного индивида.

Повторю: общественный договор не только изначален во времени, но он сохраняет смысл постоянного, каждый момент значимого *memento mori*

— по отношению к любому государственному или социальному насилию.

Все остроумие критиков Руссо сводилось к обычным трюизмам. В истории, дескать, никогда не было такого абсолютно одинокого и абсолютно свободного состояния. Человек исходно общителен, неотделим от общин, или от пуповины племени, или от других неотменяемых форм общения. Человек всегда ограничен в своих правах и свободах, — по-своему в каждой исторической эпохе.

Общественное состояние отнюдь не результат сознательного и целеустремленного договора а, но нечто стихийно, объективно и исторически неизбежное. Вот, пожалуй, и все. Дальше начинались нюансы, в зависимости от той или другой исторической теории...

Но во всей этой критике не хватает щепотки методологической иронии, великолепного кантовского “*als ob...*” (“как если бы...”). Впрочем, такого “как если бы...” не хватало и в самих теориях Гоббса или Руссо, но зато вполне хватило в реальной истории и экономике Нового времени. Речь идет вот о чем. Конечно, никогда не было в истории, в начале истории такой руссоистской точки полного одиночества, не было исходной робинзонады, не было изначального решения торжественно заключить некое подобие Общественного Договора. *Но было и есть нечто иное.*

Современная промышленная (“буржуазная”) цивилизация, — начиная с XVII века и вплоть до настоящего времени — держится и развивается в *реальной практике общественных договоров*.

В такой цивилизации общество, экономика, государство, когда-то возникшие исторически стихийно и необходимо, должны, — чтобы нормально функционировать, — предположить некую таинственную точку, в которой все возникает впервые, сознательно и ответственно, предположить точку, или состояние, где предполагается (предполагает себя...) одинокий и ответственный индивид, свободно (!) вступающий в договорные отношения с другими столь же одинокими, самостийными, ответственными, свободными индивидами. Так срабатывает “*als ob...*” буржуазной цивилизации. Это договорное предположение, этот откат к точке робинзонадного начала необходим и в отношениях найма рабочей силы, и в законах *свободного рынка*, и в структурах *политической демократии*. Здесь и осуществляется та *экономически детерминированная свобода от экономического детерминизма*, о которой я несколько раз говорил и которая характерна для рыночных отношений. Но этот удивительный перевертыш объясняет также и возможность свободного (ненасильственного) преобразования цивилизации промышленной в цивилизацию пост-индустриальную, в социум культуры. Об этом коротко я уже писал, а детальнее надо размышлять в какой-то другой статье.

Не буду сейчас углубляться в критику и контраргументацию идей общественного договора. Задумаемся только над одним из поворотов такой дискуссии. Над поворотом, существенным для нашей страны в конце XX века.

Речь идет о марксовом понимании (и отвержении) идей гражданского общества как идей ограниченно буржуазных (еще раз подчеркну — именно ограниченно, узко, своекорыстно буржуазных...).

В одной из ранних (очень существенных) статей Маркс писал: “...*права человека* суть не что иное, как права *члена гражданского общества*, то есть эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности... Речь идет о свободе человека, как изолированной, замкнувшейся в себе монады... право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а наоборот, на обособлении человека от человека... Практическое применение права человека на свободу есть право человека на *частную собственность*. Эта индивидуальная свобода, как и это использование ее образует основу гражданского общества. Она ставит всякого человека в такое положение, при котором он рассматривает другого человека не как *осуществление* своей свободы, а наоборот, как ее *предел*.

Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т.е. как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого.

...citoyen объявляется слугой эгоистического homme.

Конституирование политического государства и разложение гражданского общества на независимых индивидов, — взаимоотношение которых выражается в *праве*, подобно тому как взаимоотношение людей сословного и цехового строя выражалось в *привилегии*...”

(К. Маркс. К еврейскому вопросу. Соч. Т.I. С. 400-405).

Вдумаемся в суть этих марксовых обвиняющих “то есть...” (член гражданского общества, *то есть* эгоистический человек...).

В гражданском (буржуазном?) обществе право человека на свободу основывается, по мысли Маркса, не на соединении человека с человеком, а “наоборот” (!?), на обособлении человека от человека.

...Но разве могут соединяться люди, *не* разъединенные и обособленные, не самостоятельные? Ведь иначе это будет *не* соединение, но просто-напросто существование слитной вне-индивидуальной плазмы.

Очевидно, надо сказать иное: в гражданском обществе люди (рабочие, крестьяне, писатели) свободно соединяются как свободные, независимые (эгоистические?) граждане.

Но тогда договорность гражданского общества есть лишь вариант (и — поворот) идеи *свободы воли*...

...Дальше. В гражданском обществе, говорит Маркс (мысленно соотнося эту ситуацию с коммунистическими ценностями), человек рассматривает другого человека не как осуществление, но (опять-таки, — “наоборот”) как *предел* своей свободы. Но что означает видеть в другом человеке вожаемое “осуществление своей свободы”? Не есть ли именно такое состояние (или — стремление) — полнейший эгоизм? Другой человек — некий “сосуд” или “воск”, *в котором я осуществляю свободу* — свободу формировать этот воск, эту глину по своему — или по общественному — разумению. Конечно, в размышлениях Маркса есть и другой, — может быть, для него самый существенный оттенок: чем более свободен другой человек, тем более его жизнь и его свободное общение со мной есть осуществление (и — смысл, суть!) моей свободы.

Но все дело в том, что такое понимание предполагает, что, прежде всего, необходимо признать в другом человеке некую тайну, границу, *предел* моей свободы: стоп, дальше нельзя, дальше иной мир, иная вселенная, иной самостоятельный, отдельный (эгоистический?) индивид! Мое общение с этим иным индивидом (даже само осуществление моей свободы) есть — обязательно — свободное договорное общение, то есть общение по схеме: его свобода — граница, *предел* моей свободы.

Это есть всеобщая и незыблемая *форма* (содержание — за семью печатями) личностных отношений.

...Еще один момент. В гражданском обществе, говорит Маркс, частный интерес и частный произвол позволяет индивиду *обособиться от общественного целого*, и в этом заключена — по Марксу —

ограниченность (буржуазная ограниченность!) гражданского общества. Но, может быть, само *обособление* индивида *от* всевластного общественного целого (от единой цели, от общего идеала, от интересов самого хорошего коллектива — семьи, нации, народа...) и характеризует новое, особенное, небывалое “общественное целое” — ... гражданское общество, в котором общественная связь как раз сильна и глубока своей договорностью, своей рискованной — из индивида излучающейся — связью.

А там уже будет общая цель и общий интерес...

Вот и итог Маркса: гражданин есть (в гражданском обществе) — слуга эгоистического человека. Эта служба находит свое наиболее полное и завершенное выражение в праве. Гражданин есть всеобщность буржуа.

Да, здесь надо согласиться с Марксом. Идея свободного одинокого индивида, свободно вступающего в общественный договор с, другими, столь же свободными гражданами, чтобы заключить некое подобие общественного договора, — это идея *человека как буржуа*. Но именно в такой согласии и скрыто наибольшее расхождение с Марксовым выводом.

Я предполагаю, что *определение человека как буржуа, бюргера, собственника своей рабочей (глубже — творческой) силы, как одинокого суверенного субъекта договорных общественно-экономических отношений*, — это есть одно из всеобщих определений человека и общества. Не более, но и **не** менее всеобщее (и необходимое), чем определение человека, как трагедийного героя (античность), как христианского страстотерпца, соединяющего время и вечность...

Что касается гражданского общества, основанного на идее общественного договора, то в том-то и состоит изобретение “человека-буржуа”, что отныне самостоятельное возвращение к началу позволяет наиболее безболезненно осуществлять самые решительные социальные и культурные превращения. Повторяю: “буржуа”, в этом смысле, есть не формационное определение, но одно из всеобщих определений непреходящего субъекта культуры.

Впрочем, об этом определении сам Маркс сказал точно: “Какое-нибудь *существо* является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе” (Маркс и Энгельс. Экономически-философские рукописи 1844 года. Соч. Т. 42. С. 125).

* * *

Теперь самое время вернуться к основному сюжету этой статьи.

Хотя, по правде говоря, думаю, что для современного читателя все эти, казалось бы, исторические и философские материи имеют актуально насущный, почти публицистический смысл в конфликтах начала 90-х годов XX века.

И смысл этот, повторяю, на мой взгляд, заключается в следующем: после семидесятилетнего “выпада” и зияния — ускоренное, сознательное формирование основных структур “общественного договора” — в его наиболее острых, прямо из руссоистских трактатов выскочивших формах, — есть, наверное, единственный путь, на котором возможно укоренить основные начала гражданского общества.

Думаю, что в такой кристаллизации отношений общественного договора актуальны сейчас (в нашей стране) три основные сферы: *социально-экономическая; непосредственно-политическая; национально-государственная.*

Это, во-первых, — *общественный договор*, точнее — разветвленная система общественных договоров, регулирующих и скрепляющих правовое образование основных, объективно необходимых *форм собственности*. Исходным субъектом собственности во всех ее формах, насущных промышленной цивилизации, является отдельный суверенный индивид, с определением формы (права) и доли его участия в деятельности, собственности и прибыли коллективной, того или другого характера. Конституирование основных объединенных форм собственности (на средства производства) достигается договором о формах участия индивидов, собственников своей рабочей силы, своих творческих и менеджерских потенций, земли, своих денег — в формировании объединений, в получении и распределении доходов (кооператив; акционерное предприятие; акционерное участие в общенародной собственности — на транспортную, энергетическую, телеграфную системы, которые не могут быть разделены на отдельные “куски”, которые необходимы всем общественным подсистемам). Короче, — “укрупненные” (общественные) формы собственности создаются заново, снизу вверх, на *основах общественного договора (закрепленного в правовых документах)*. На этой основе труд может стать *источком оплаты только через рынок*, только с учетом общественно-необходимого труда и социально-необходимого (законы спроса и предложения) продукта — в ходе рыночной реализации. То есть — через процессы получения прибыли, в которых сейчас все большее значение приобретает труд, идущий впрок, — свободная, научно-изобретательская, вообще — творческая деятельность (деятельность свободного времени). Таким же договорным правом определяется заказ государства и “наем” предприятием “ведомственных”, плановых, посреднических, научно-консультативных органов и оплата труда их сотрудников.

[В скобках — одно существенное уточнение. Конечно, *вне* экономических и *вне* правовых отношений человек — не собственник своей рабочей силы, он — просто личность, индивид, все силы и способности которого — лишь одно из определений его неотчуждаемой индивидуальности. *Таков человек как субъект культуры*. Но как *только* индивид вступает в наличную систему экономических и правовых отношений — собственности и распределения, — этот индивид сразу же вступает как собственник своей рабочей силы, как субъект, свободный распоряжаться своей силой, используя ее как средство заработка, денежного дохода, как исходную форму образования этих отношений. Теперь вернусь к основной теме.]

В контексте системы общественных договоров, регулирующих отношения собственности, можно выделить *три* наиболее характерных варианта, в соответствии с тремя в настоящее время наиболее фундаментальными формами деятельности и кооперации труда.

Напомню: эти три формы деятельности и общения определяются — работой на земле; работой в промышленности; работой в культуре.

В XX веке выяснилось, что эти формы деятельности и общения несводимы друг к другу, что только в их сопряжении формируется *новый исторический субъект*, гетерогенный исторический субъект, насущный социальному развитию в XXI веке. Сопряжение этих основных форм деятельности есть самая глубокая основа структуры гражданского общества в конце XX века.

Итак:

1) Сельское хозяйство. В этом деятельном общении с планетой, с землей существует основная производственно-экономическая тенденция: семейный труд, — рост и оптимизация техники, — *все большие пространства земли, все большие стада животных на одного человека*. Здесь мануфактурное разделение и кооперация труда (в Марксовом смысле) неприменимы. Здесь основа — семейная форма частной собственности на землю, на основные, приспособленные к индивидуальному труду, машины (фермерское хозяйство). Кооперативы возникают на границах хозяйств в процессах переработки, сбыта,

обмена продуктами. И, что для нашей темы самое существенное, объединение хозяйств в самостоятельные кооперативы производственного толка может здесь осуществляться или (заново) фиксироваться — на основе договорного права, добровольных соглашений индивидуальных независимых субъектов собственности. Не обязательно реальный, но обязательно — мысленный (правовой) отсыл к *началу* доброй воли индивида — основа энергии, активности, живой жизни всех — неизбежно возникающих — форм коллективности. Я говорю, конечно, об источнике, а не бесконечных возможностях его замутить, исказить, перекрыть.

2) Промышленность. Очевидно, здесь — в связи с современными тенденциями производства и нашим историческим наследием — основной формой общественного договора будет кооперативное и акционерное право, с возрастанием непосредственно частной собственности в сфере обслуживания и мелких предприятий. И — возрастанием масштабов общественной собственности в транспорте, энергетике и т.д., — *но на основе все тех же структур общественного договора между суверенными субъектами-индивидами* (и, далее, самостоятельными предприятиями), делегирующими часть своих прав кооперативным и акционерным образованиям. В любой, самой социализированной (общенародной) собственности *исходным субъектом договора может быть только свободный индивид*. Если вдуматься, сказанное есть уже подход к теоретическому определению, соотносённому с понятиями “социализм” или “капитализм”. Но я эту границу переходить не буду. Не буду сейчас полностью переходить в сферу теории. Это уже особая статья.

3) Труд в сфере культуры, с особыми, свободными формами общественного договора, — образованием школ, творческих объединений, вольных академий и институтов, журналов, газет, компьютерных центров, радиостанций, — с полным отделением информации от государства. Это предполагает право собственности таких объединений на научный инструментарий, бумагу, типографии; нормальное издательское и авторское право и т.д.

Возможно предположить, как я это сделал выше, что в ближайшие десятилетия этот труд и общение в малых группах социума культуры (всеобщего труда) будут постепенно нарастать, охватывая... Но сразу же остановлюсь, ведь я здесь отказался от всяких культурологических прогнозов. Далее идея общественного договора означает:

Общественный договор о делегировании части суверенных прав личности (соответственно — предприятий, общественных организаций) государственным органам, — государству в собственном смысле слова. Необходимо заново — из недр гражданского общества — сформировать государство. Собственно, это и есть глубинный смысл системы демократических выборов. Без такого “руссоистского” договора гражданское общество — в связке “государство-общество” — невозможно. Это — самая трудная тема, но, чтобы не зайти в дебри подробностей, я определил ее совсем кратко. И еще одно.

Только на основе *общественного договора* (нового Союзного договора), когда субъектами объединения являются отдельные суверенные республики и регионы, происходит — может происходить — формирование *Союза Государств*, в федеративной или конфедеративной форме, с добровольным делегированием части суверенных республиканских прав союзным органам и институтам⁷⁶. Очевидно, *наиболее естественным* (но страшно трудным) процессом будет полный распад Империи, с последующей возможной (если понадобится) интеграцией отдельных суверенных государств — в экономической, политической и других сферах.

Так, в разветвленных связках общественного договора формируется реальная, глубинная структура гражданского общества. Собственно, *гражданское общество и общественный договор — это две стороны одного понятия, одного феномена.*

В системе общественного договора государство “сжеживается” — как это ему и надлежит — *до узкой, ограниченной части единого гражданского общества.*

Конечно, “гладко было на бумаге, да забыли про овраги, а по ним ходить...”. По ним ходить..., то есть, все эти договора необходимо реально заключать и узаконивать. Пока что повторно скажу одно: все

наши правовые институты и реформы имеют смысл только в той мере, в какой они устремлены к этой подпочве — к формированию структур общественного договора.

VII

ЧТО ДЕЛАТЬ...

Сведем все воедино. Если необратимость наших общественных преобразований действительно определяется глубиной укоренения основ гражданского общества, и если само это укоренение может наиболее остро и осознанно происходить в формах развитого общественного договора, то можно понять, что основная деятельность наших общественных организаций должна быть направлена не столько “вверх”, на то, чтобы исправлять и направлять правительственные программы, сколько “окрест нас” — в микроструктуры общества, укрепляя и развивая независимость общества от государства. Причем, это “вверх” и это “окрест” именно в формах и установлениях общественного договора быют наиболее “в точку”, встречаются наиболее естественно и насущно.

Сама система наших общественных и политических организаций должна стать сейчас своего рода “ДНК”, “зародышевой плазмой” (или, попроще, — моделью) будущих развитых форм гражданского общества.

Думаю, что в современных предельных условиях *не* классические партии (с их главной целью — формировать — на выборах — правящее большинство), но своего рода постоянно действующий “гражданский парламент”, “гражданский форум” или “гражданский диалог” может стать наиболее серьезным катализатором этого процесса, основой целостного Движения за гражданское общество.

Такое движение предполагает две основные структуры.

Первое. “*Форум (диалог) общественных сил*”: крестьянских союзов, — профсоюзов, — рабочих советов, — кооперативных союзов, — творческих объединений, — союзов интеллигенции, — государственных сил. Здесь происходит, с одной стороны, ускоренная кристаллизация действительных особых социальных интересов, а с другой — выработка консенсуса, временных и более постоянных соглашений, общих предложений и т.д.

Второе. “*Форум (или — диалог) гражданских программных клубов*”, разрабатывающих свои социально-политические и культурные программы и инициативы. Такой постоянный диалог мог бы стать основой формирования “демократии меньшинств”, инициативных ядер, которые были бы средоточиями будущей гражданской структуры, основой избирательных программ и т.д. Думаю, что многие современные народные фронты, партии, ассоциации, неформальные движения могли бы войти в такой Парламент, стать участниками такого Диалога.

И не надо говорить о слабости, малочисленности или “амбициозности” таких организаций. Во-первых, сама клубность, программная завязанность таких новых групп — это симптом времени, это относится к особенностям современной демократии. А во-вторых, как бы эти группы ни были малочисленны, они несут в себе необходимые ядра, всеобщие определения самого феномена “гражданское общество”.

Вот для пояснения несколько таких определений;

— Государство — всегда насилие над обществом (может быть необходимое, но насилие), поэтому только самостийное общество, независимое от государства, может быть основой современной демократии (*социал-демократия*);

— Основа всей демократической жизни — главенство конституционного права, стоящего над властью и над отдельными политическими устремлениями. Не социальная демократия, но конституционное закрепление личной свободы — смысл демократического общества (*либерализм*; конституционные демократы);

Предполагаю, что все такие средоточия и определения — каждое в своем стремлении к всеобщности — и образуют реальный необходимый многогранник (смысл) современной демократии.

Я назвал, естественно, только несколько таких средоточий. Можно было бы сказать о “Клубах избирателей”, о “Народных фронтах”, о “Мемориале” и т.д. Особого, и очень серьезного, внимания заслуживают рабочие стачкомы, независимые профсоюзы и другие формы демократической самоорганизации рабочих. Но мне было существенно подчеркнуть, что все эти партии и движения — не случайные капризы политической моды, но необходимые (насуточно — каждое!) определения гражданского общества в конце XX века. Думаю, кстати, что и Коммунистическая партия — как *одно из* многих средоточий этого политического спектра — может войти в реальное многопартийное определение современной демократической жизни.

Конечно, неотвратимое сворачивание “руководящей силы” КПСС в один (или несколько) из таких программных клубов-партий — это основное условие и непереносимая составляющая всего очерченного процесса. А что произойдет затем — на выборах — это уже, как говорится, — дело народа. Но разговор об этом непереносимом условии — отдельный и особый. Сейчас речь идет о нормальной жизни.

В своем единстве и диалоге два этих форума — *социальных сил и программных клубов* — могли бы стать основой постоянно действующего *Гражданского Парламента*, реально и ускоренно катализирующего жизнь — еще не рожденного — гражданского общества, вне которого невозможны ни социально-экономическая, ни государственно-политическая жизнь.

Первоначальной задачей единого Гражданского Форума может стать разработка и принятие Конституции Общественного Договора (на основе проекта АД. Сахарова) и координация действительно свободных выборов в парламент обычного типа.

На всякий случай уточню. Главное в моем последнем тезисе — это не “конкретные практические предложения”. Просто в форме “должного” мне было легче анализировать сущее. “Два форума” — не столько то, что должно быть, но то, что есть, реально существует, правда, недостаточно явно, развито и осознано. Иными словами, таков, мне кажется, перспективный нормальный смысл нашей современной общественной жизни. Но сейчас все это сформулировано впрок, как некий гипотетический образ. Думаю, что без такой целостной перспективы, осмысленной в модальности — “что означает — сегодня — жить в нормальном современном обществе?” — невозможно реальное поступательное движение.

Это не “забегание вперед”, но особое время — *пред-полагаемое настоящее*. А что касается пресловутого “забегания”, то те, кто его боится, — боится не только теории, но просто-напросто — мышления (“нового” или “старого”, сие не столь существенно).

[68](#) Правда, в условия индустриальной цивилизации только рыночная экономика детерминирует... преодоление собственного детерминизма... Но это уже отдельная тема, хотя кое-что я еще скажу об этом в своих размышлениях.

[69](#) Как времени *досуга* и *части* жизни.

70 В концепции Маркса источником прибавочной стоимости, прибыли — капитала и — соответственно — основным стимулом производительности труда оказывается исключительно рост времени прибавочного по отношению к времени необходимому (эксплуатация рабочего класса). Между тем, существенную роль в этом процессе играет — уже в истоках промышленной цивилизации — диалектика времени рабочего и — времени свободного; труда совместного и — труда всеобщего, определяющего рост самого прибавочного времени. Суть этой диалектики намечена Марксом (III том “Капитала”), но — странным образом — “отвлечена” от процесса производства прибавочной стоимости. Решающий источник роста производительности труда (во всей истории промышленной цивилизации) — воздействие на диалектику рабочего времени (необходимое и прибавочное время) — коренной динамики времени свободного. Это деятельность (и — досуг) человека, работника *вне непосредственного производства* — в сфере “дьявольски серьезной” научной работы; в художественном общении; в технологических новациях; в сфере вне-производственного потребления (когда изменяется сама производительная сила работника). Но если учитывать этот момент, коренным образом изменяется вся анатомия социальных отношений промышленного производства. В ходе общественного развития момент всеобщего труда (деятельность в сфере свободного времени) приобретает все большее значение в получении прибавочной стоимости, в приращении капитала, в формуле Д-Т-Д'.

71 О смысле этого понятия — см. ниже.

72 Здесь я сформулирую, надо признаться — с наслаждением, несколько простых истин, политических банальностей, от которых наше сознание совершенно отучено (собственно, и не привыкало).

73 Этому предвидению Маркса жестко противоречит его же прогноз перехода от *Maschinerie* к автоматике, предполагающей объединение людей — *вне* производственных структур — в малые, динамичные группы индивидуально-всеобщего труда, с решающей ролью свободного времени. Однако сделать все необходимые выводы из этого — очень точного — прогноза помешала идеологическая предвзятость. Впрочем, это, опять-таки, сюжет для отдельного разговора.

74 Серьезный опыт такой критики действительного, а не упрощенного Маркса дан в книге В.М. Вильчака “Алгоритмы истории” (“Прометей”, 1989) и в статье Ю. Буртина “Ахиллесова пята исторической теории Маркса” (“Октябрь”, 1989, №№ 11—12). Хотелось бы детальнее продумать этот опыт и в чем-то поспорить с авторами, но это уже — отдельно.

75 Социально-экономически (в плане основных импульсов предпринимательства) переход к постиндустриальной цивилизации означает исключение из сферы этих импульсов всех отношений необходимого и прибавочного рабочего времени (законов прибавочной стоимости) и — решающее значение нового “экономического закона” — все большего возрастания *свободного времени* (свободного от непосредственной включенности в совместный полуфабрикатный производственный процесс) *за счет уменьшения рабочего времени*, совместно-объединенного труда. Конечно, действие этого закона уже начинает чувствоваться во всех модусах современной цивилизации, но его целостное осуществление — дело достаточно отдаленного будущего. А уж нам говорить об этом всерьез и совсем рано.

76 Конечно, равными суверенными субъектами такого договора выступают и “союзные” и “автономные” республики (...области, округа...) по их “номенклатуре” в действующей конституции.

НАЦИОНАЛЬНАЯ РУССКАЯ ИДЕЯ? - РУССКАЯ РЕЧЬ!

Опыт культурологического предположения

Немного — о самом жанре этих размышлений. Здесь не будет развернутого обоснования формулируемых утверждений. В плане логической конкретности — заранее могу предупредить — тут будут изъяны и лакуны (впрочем, иногда такие лакуны возбуждают активное ответное воображение читателей и слушателей). И это будет не какая-то теория, концепция, но — именно *предположение*, гипотеза, — где элементы воображения и элементы логики находятся как бы в некотором равновесии. И еще одно в этой связи: в текст будут включены и некоторые... совсем уже фантастические предположения — для краткости рассуждения, для того, чтобы сэкономить какие-то развернутые суждения. И к фантазиям нужно относиться как к некоторому ускоренному пробегу мысли, заполненному совсем уже гипотетическими пассажами.

Текст разделен на пять основных блоков. *Первый блок* — соблазн русской национальной идеи как единой *идеологии*; ее опасности и смысл; ее основные схематизмы. *Второй блок* — национальная идея в XIX—XX веках;

культура и национальная идея; выход к речи. *Третий блок* — идея-речь в ее слышимых и — это особенно трудно — молчащих внутренних корневых определениях (но связанных именно с *русской* речью, с ее основными особенностями). *Четвертый блок* — формальное, сокращенное определение речи как идеи. *Пятый блок*, для меня самый существенный, — важнейшие, на мой взгляд, “узлы” русской национальной идеи, то есть *родной русской речи* в XIX—XX веках. Это — Пушкин, Хлебников, Андрей Платонов. И — сеть, заброшенная в будущее, — Иосиф Бродский. Основные речевые сдвиги персонализированы здесь под особым углом зрения. Дело в том, что для Пушкина или Хлебникова, Платонова или Бродского основным *предметом* поэтического внимания и источником поэтического вдохновения был именно *русский язык* (и — поэзия как ключевая для понимания будущего “часть речи”). Это в значительной мере поэзия самой поэзии, то есть внутренней речи.

ОСВОБОДИТЬСЯ ОТ ИМПЕРСКИХ ЗАКЛЯТИЙ

Сейчас я буду говорить о вещах мало интересных, но мне необходимо очистить место от скучных и страшных идеологических имперских претензий — для сюжетов действительно осмысленных и существенных. К сожалению, свято место нашего идейного мира так захламлено, что очищать его все же приходится.

Достаточно широко известно и уже “набрякло” в ушах идущее со страниц всех газет, с экранов всех телевизоров утверждение, что коммунистическую идею, которая потерпела крах, нужно заменить единой национальной идеей — русской национальной идеей, позволяющей вновь объединить

рассеянный народ и рассеянные народы, входящие в русскую империю. Идеи и образ мыслей демократии кажутся чем-то вненациональным, безнациональным. Конечно, может быть, невольно приходится терпеть демократию в XX веке, но она не выражает, дескать, суть призыва в будущее, не выражает суть современного народного бытия. Может быть, наиболее жестко и четко сформулировал смысл национальной идеи (правда, эта четкость компрометируется несколько тем, что она возникает вслед за Уваровым) политолог А. Кива, который в ряде своих статей, особенно в статье, опубликованной в “Литературной газете”, определил эту русскую национальную идею следующим образом: *державность — религиозность — народность*. Могут быть, конечно, и другие варианты, еще более всеохватывающие, когда русское отождествляется со всечеловеческим и, очевидно, все другие “человеки”, другие нации и народы могут быть всечеловечны и достигнуть степени всечеловечности, если входят в круг предельно выраженного русского мессианства. Вы, очевидно, узнаете то тождество русского и всечеловеческого, что характерно для Достоевского, особенно в “Дневнике писателя”.

На мой взгляд, формула Кивы — Уварова блестяща еще и потому, что она очень точно выражает антидемократический пафос этой “тройчатки”, очень точно отражает (отталкивает) в перевернутом зеркале, в перевернутом виде суть *демократизма*: эта идея отрицает то, что наиболее типично для демократии, для демократизма — как идеи, как образа жизни. Определение Кивы исключительно точно! И когда, скажем, С. Станкевич объявляет об “явлении державы” или объясняет, что необходимо из политического “центра” ухватиться за основные уваровские определения, поскольку “наши” красно-коричневые только чернят эту идею, то я думаю, что прежде всего надо вдуматься в эту Кивой определенную суть — определенную с тем большей силой и ясностью, что он выступает с позиций демократии и либерализма. Он утверждает, что вообще-то, конечно, демократические ценности, права человека, объединение народов — великолепная вещь и он всей душой именно за них, но народ наш мало развит, отстал, ему хочется совсем другого, и пока, на время, нужно отложить все эти великолепные ценности и провозгласить те ценности, которые могут сегодня объединить народ. Ну, дальше начинается — обычное для нас за эти годы — чтение в сердцах народных: народ хочет победы этих трех идей, поэтому — сегодня — я должен разделять эти идеи, защищать их, добиваться их господства. А потом — подождем (непонятно, до каких только пор надо ждать — до начала следующего тысячелетия?) и тогда можно будет вернуться к этим прекрасным, близким демократической душе, но несвоевременным ценностям.

Предполагаю, что эта “тройчатка” имеет не только резкий идеологический смысл, но внутри себя таит очень точный и тонко рассчитанный схематизм. Мне кажется, что центром идеи в ее уваровском варианте (самодержавие — православие — народность) и в смягченном варианте А. Кивы: державность (“само” — пока пропущено) — религиозность (вместо жестко и определенно подчеркнутого православия) — народность (полностью совпадает), центром этой “тройчатки”, этого “треугольника” является идея *державности*, идея *государственности*, которая выше всего, которая выше личности, выше индивида, выше любых творческих культурных достижений этого народа, этой культуры.

Всем можно в конце концов пожертвовать ради сохранения государственности! Жило бы государство — единое, мощное, *державное* по отношению к другим народам, делающее из реальной державности высокую идею, т.е. опрокидывая, проецирую державность на будущее, — остальное все приложится. Две других составляющих этой “тройчатки” — идея *религиозности* и идея *народности* — являются, по сути дела, пристяжными, они должны обеспечить внутреннюю идейную осмысленность слова, фразеологизма, понятия “державности”... Вы, наверное, помните, как чуть ли не на последнем месяце своего пребывания у власти М.С. Горбачев сказал, что он все понимает, понимает близость распада Союза и прочее, но “неужели не осознают люди, что государственность — вот то, что выше всего!”

Движение к этой действительно центральной идее державности оказалось неким несущим каркасом, на который можно накручивать все остальные идеи. В самом деле, взятая отдельно религиозность есть великая, значительная идея, но в тройке “державность — религиозность — народность” религиозность имеет единственный смысл освящения державности, объединения всех людей этой нации, причем не вокруг какого-то частного института государственного устройства, но вокруг некой действительно исходной, высокой, не сводящейся к каким-то сиюминутным утверждениям государственной идеологии: если ты придерживаешься (православной) религиозности — то она (спрятанная в ней державность) выше любых твоих личных устремлений, любой идеи, связанной, ну, скажем... с тем,

что... ты индивид. Частное лицо. Ведь если идея Пушкина — это *Пушкин*, идея Чаадаева — это *Чаадаев*, идея Чехова — это *Чехов*, то идея державности есть *идея* лишь в ключе религиозности, причем определенного склада, о чем я еще скажу немного ниже. Это в плане *духовности*. В религиозности идея государства переступает границы личности и частных связей. Она теперь связана не с землей, но с небом. И вторая “пристяжная”, также имеющая свой смысл, есть понятие *народности* (я опять-таки не говорю о народности, о народе *вне* “треугольника”). Если религиозность придает предельную *духовность* высокой идее государственности, державности, то народность позволяет рассматривать всех людей, все страты, все классы, все прослойки, все малые группы, живущие в этом обществе, как единый, один, многоголовый, а по сути — одноголовый субъект — *народ*. Только народ как единое неразделимое целое может венчаться государственностью — *силой* единого народного действия, прежде всего действия имперского — вовне направленного. Народ — это *почва* государственного единства. Вне “народности”, которая, выше, значимей отдельных личностей, сливает их в нечто природное, почвенное, неразделимое целое, идея государственности также не может являться идеей. Она сразу ссыхается до указания о необходимости платить налоги, соблюдать законы, избирать власти и т.п. Одухотворяющей силой державности может стать при указании на небо — *религиозность* и при указании на почву — *народ*.

Это первая группа вопросов, на которые я хотел бы обратить внимание. Грани *религиозность* — *народность* — это грани *державности*, государственности как основы общественной жизни, как ее высшего синонима. В сочетании всех “углов” этого “треугольника” понятие *общества* сводится полностью к понятию *государства*, подпираемого идеями народности и религиозности. Причем эти грани отвлечены от живой, изменчивой, динамичной жизни людей — классов, культуры, общества, это некие угрюмые неподвижности, которые сохраняют свою тождественность во всех перипетиях истории. Это тождество сохраняется только в проекции на некое неопределенное *светлое будущее*. Если прошлое и настоящее всегда сомнительны, их каждый раз приходится заново толковать, то, проецируя державность и все остальные определения в будущее, мы обретаем нечто, в чем сомневаться нельзя, что трудно критиковать, что слепо из фантазмов мессианского, интернационалистского, коммунистического, православного грядущего. Это *отвлечение* от времени, от подвижности, от динамики, угрюмо и неподвижно смотрящее только вперед, только в *чистое* “завтра”, необходимо для “национальной идеи” в редакции Уварова — Кивы, хотя это “завтра”, если в него вдуматься, как раз и есть *прошлое*, но выдуманное прошлое, перекинутое в некое неопределенное, а следовательно, и не критикуемое, всегда отдаляемое будущее. Однако когда А. Кива говорит о *религиозности* (взамен уваровского православия) и о *державности* (взамен самодержавия) и не раскавычивает свою “народность”, то он явно лукавит — лукавит, конечно, в теоретическом, а не психологическом смысле. Ведь под такую ослабленную “тройчатку” — державность — религиозность — народность — вообще-то могут подпасть *любая* государственность и любое *национально-патриотическое движение*, немецкое ли, французское или турецкое. Очевидно, что в определенной *русской* национальной идее эта “тройчатка” должна наполниться более *определенным* и жестким содержанием: если мы не уточним, *какой* смысл у религиозности (православие!), то это еще не стало *русской* национальной идеей. Она остается чем-то неопределенным, неуловимым, могущим легко быть на вооружении даже у исконного врага. После расшифровки эхо державности сразу звучит громко. Без расшифровки — *русская* — бессмысленна также и идея народности. Короче: “троянский конь” таится во всех этих трех определениях; это подлинная, стопроцентная уваровская формула! Без нее, без этого четкого *определения* само подлежащее “державность — народность — религиозность” оказывается достаточно неопределенным и пустым. Поэтому коричнево-красный круг патриотов выражает эту формулу честнее и точнее — соответственно настоящему смыслу. Еще раз: все части этой “тройчатки”: державность — религиозность — народность — требуют вопроса: “Чья?”. Ответ: “*Русская*”. Но тогда вопрос замыкается “на себя”, Спираль требует разъяснить: что есть русскость? Ответ: “Самодержавие, православие и соборность (как смысл народности) — некое высшее воплощение “истинно человеческого”. Не буду сейчас вдаваться в детали этого самообразующегося и самоопределяющего себя понятия. Но, прежде чем идти дальше, подчеркну еще раз один трудный момент.

Конечно, все эти углы национального треугольника, взятые обособленно, имеют иной, гораздо более глубокий — и все углубляющийся — смысл. Так, православие, конечно, не сводится к “православию” уваровского толка, а осмысливается как вселенская (отнюдь не только русская) ветвь или корень христианства. Так, народность, углубленная в славянофильском русле в творениях Аксакова или

Хомякова, есть нечто иное, чем то идеологическое понимание народа, о котором мы только что рассуждали. Так, державность или даже самодержавие как фокус учения о “Третьем Риме” выходят далеко за пределы жесткой имперской схемы. Почему же я в своих определениях взял за основу поверхностные, уплощенные идеи и представления об этих трех составляющих русской национальной идеи, отредактированной в жесткую, безвыходную, антигражданственную “идеологему?” И все же предполагаю: иного истолкования *этих углов* (именно углов) национальной идеологической *фигуры* быть не может. Дело в том, что, вступая в поле притяжения *национальной идеи*, эти исходные определения необходимо преобразуются и уплощаются, идеологизируются. Православие, тяготеющее к углам державности и — русской — народности, сразу теряет свой вселенский характер, намертво привязывается к *одной* преимущественной национальности, приближается к уваровскому варианту. Державность, связанная с русской самодержавностью, обращается в назойливую *государственность*, имеющую смысл только как антипод и отрицание гражданственности, как отрицание суверенитета гражданского общества по *отношению* к суверенитету вездесущей и всемогущей *власти*. Народность в притяжении углов православия и державности опять-таки не имеет никакого смысла *вне национальной идеологии*, вне антитезы “личность — народ”. Сам смысл народности смещается в вершину державности, персонализируется в авторитарном или тоталитарном вожде... Единый народ требует и обретает конечное единство (одиночность) в *одной*, решающей для этой “тройчатки”, державной подоплеке (в немецком нацизме *ein Volk, ein Reich, ein Fuhrer*). Именно *державность*, как *обруч*, стягивает две другие составляющие национальной идеи в нечто целостное, и замкнутое, и *противопоставленное*... И в этом “противопоставлении” — смысл всей формулы.

В самом начале своих размышлений я сказал, что наряду с неким мистическим мессианским смыслом весь уваровский “треугольник” имеет четкий конкретный смысл в предположении какого-то *исконного врага*. “Тройчатка” бессмысленна, если не уточняет, *против* чего и *против* кого она направлена. Она включает в себя (даже так: ее определяет) какой-то определенный, жестко очерченный, эмоционально заполненный круг противостояния.

Но есть и основное, извечное противостояние, заложенное в этой (тройной) национальной идее, в ее державном варианте. Это противостояние демократии, демократизму, гражданскому обществу. Я думаю, что, строго говоря, национальная-державная-имперская идея вообще не имеет реального *позитивного* смысла. Этот реальный смысл — чисто *отрицателен*. Когда говорят о приоритете *государственности* (в обрамлении его духовных и почвенных уточнений), то подразумевают только одно: отрицание *суверенитета индивида*, точнее — личности в гражданской и культурной ипостасях. Идиллия слитного державного монстра таит в себе нечто далеко не идиллическое: разрушение (по меньшей мере — принципиальное умаление) прав личности, которая лишь в договорных отношениях, то есть при сохранении своей исходной суверенности, образует любые коллективности — экономического, политического, этнического, государственного характера.

Вообще демократия в своей *идейной* глубине имеет два измерения. Это — *суверенность* прав личности и *договорность* всех общественных институтов, которые возникают в результате соглашений индивидов и которые каждый раз возможно — на основе договорного права, на основе того права, которое установлено на определенный период времени, — изменить, прекратить. Это соглашение (пусть формальное) по своей сути глубоко динамично.

Итак, повторю: державность, религиозность, народность — понятия чисто отрицательные; их суть — целенаправленное *отрицание идей демократии*. Ведь если предположить, что раз навсегда устанавливается единая государственность, если побеждает тождество “общество = государство”, то вся система экономических, культурных, социальных, непрерывно меняющихся отношений теряет свое человеческое измерение; общество “ссыхается” во всевластную государственную пирамиду, и, следовательно, идея демократии теряет смысл *идеи*, остается некоторая вялая терпимость и связка вторичных институтов, отступающих перед высшей идеей — державности, а если заострить вершину — самодержавия. То же самое и с народностью: народность имеет в уваровском “треугольнике” отнюдь не какой-то позитивный смысл, но в первую очередь смысл негативный — смысл отрицания. *Единый народ* (один народ), который *выше* индивида, личности, любого партикулярного субъекта. Больше того: народ — это единственный *субъект*, а индивиды — его *части, фрагменты*, в конце концов — “винтики”. Идея демократии вновь теряет характер *идеи*, становится чем-то промежуточным: “с

волками жить — по-волчьи выть”, “живем в современном цивилизованном мире”, приходится где-то поступиться принципом ради эгоистического индивида — Петрова или Сидорова. Качеством *идеи* обладает только народ (в первую голову — народ русский). Народ в таком толковании есть отрицание суверенности индивида.

То же относится к православию в той мере, в какой оно втянуто в круг державности. Государственная религия несет в себе смысл идеи по преимуществу — духовной стороны державного идола. Но тогда оказывается, что другие — личные, авторские — идеи нетерпимы (или — только терпимы), но смысл православия — преодоление этих самопроизвольных “частных” идей. Духовность, сосредоточенная в *одной* идее (я не говорю сейчас — в религиозной, коммунистической или какой-нибудь другой), перестает быть духовностью в том смысле, о котором я кратко сказал. В смысле признания, что отдельный индивид — это не просто субъект экономических, социальных и прочих отношений. Отдельный индивид в полном своем земном осуществлении — вот суверенный, предельный смысл демократизма. Идея Пушкина — это *Пушкин*, идея Толстого — это *Толстой*.

В демократии (в демократизме, демократических отношениях) признается, что каждый человек — абсолютно безграничная вселенная, отличная от другой такой же безграничной вселенной. Я не могу быть без другого человека *как равного* в равномошной безграничности, хотя это абсолютно иной — именно в инаковости своей для меня насущный — индивид. Как только идея этих общающихся вселенных исчезает, демократия перестает быть идеей. Исчезает она в уваровской “тройчатке”.

Вот, пожалуй, пока все, что можно — и необходимо — было сказать в первом блоке моих размышлений.

Перейду ко второму блоку.

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ В XIX—XX ВЕКАХ

Думаю, что отождествление для России (для Франции, для Германии) национальной идеи с идеей *государственности* (или державности) имело определенный и достаточно существенный *исторический смысл*, начиная с XVII века и особенно в XIX веке — в период становления и укрепления наций. Это становление происходило при помощи государственных институтов, которые могли не допустить уничтожения наций, спасали их культурную самостоятельность, самобытность. Даже глубже. Сама эта национальная самобытность наиболее полно проявлялась в Новое время именно в уплощенных формах государственных, политических образований, в безличной мощи государства. Культура в собственном смысле слова почти заподлицо отождествлялась с вненациональным научным разумом, естественная речь находила свое всеобщее выражение в научно-теоретическом “эсперанто”. Культурологическая спираль “диалога разных эпох”, казалось бы, вполне убедительно выпрямлялась в траекторию анонимного общечеловеческого прогресса. И только государство сохраняло национальный смысл. Во всяком случае, на поверхности явлений, и если... не вдумываться в странный феномен (или — ноумен?) искусства. Далее. Отождествление национальной *идеи* с национальной “идеологией”, а идеологии — с государственной мистикой имело и другой поворот. Естественный язык и особенно внутренняя речь культуры понимались лишь как *средство* для выражения идей внеречевых, для дела и слова государева или слова и дела духовного. Именно “дела и слова” (идеология) имели значение *объединяющей* силы, были символом целостности нации. Хотя в глубине национальной жизни именно *речь* (в самом широком ее понимании) была той внутренней стороной национальной культуры, что придавала этой культуре и самой национальной жизни ее органическую целостность и разветвленность, но на поверхность все это “единство” выходило в перевернутой форме и отдавалось на откуп идеологии государственной.

Но особенно остро и неотвратимо сливались национальная идея (замысел будущего нации) и идол государственности, державности в России XVII—XIX веков. Здесь несколько моментов. Сейчас я могу их только назвать, чтобы был ясен последующий ход моих размышлений. (Хотя сюжет этот требует долгого и внимательного изучения.)

В России не было (или почти не было) цивилизационной прокладки между государственным, державным единством страны и ее исходной почвенной, общинной (в православии — соборной) слитностью. В “середке” — пустота: нет приоритета *права*; беспомощен “средний слой”, отсутствует — даже в идеалах культуры — образ бюргера, гражданина, самостоятельного и предприимчивого хозяина — хозяина “своего слова”, своего дома, своих собственных сил и возможностей. Есть реальность (и культ) малого, несчастного, ничтожного бедного человека. *Нет* реальности (и идеала) человека *среднего, гения золотой середины...* (Впрочем, если не считать “человека *усадыбы*”, а это не такое малое исключение, существенное для судеб культуры, но это уже другой разговор.) Поэтому национальная идея могла осмысливаться и развиваться или в формах внешней, военной, государственной (имперской) *мощи*, или в глубинах народной, неподвижной (слава Богу, неподвижной) *почвы*. Но трудное отсутствие договорных связей, общественного бытия все время ощущалось и оборачивалось комплексом неполноценности, легко воспринимаемым как “мания величия”.

Индивид — *ничто*, которое возможно или жалеть, или просто не замечать. Правда, в “середке” была великая русская культура...

Конечно, русская культура (начиная с того же петровского времени) была в каком-то смысле единственным “презентистским” — в настоящем времени существующим — бесконечно многообразным воплощением русской национальной идеи, то есть действительного *единства* нации. Причем идеей *внутригосударственной, внепочвенной* (культура растет “корнями вверх”). Идеей, не сливающей, но углубляющей индивидуальность, уникальность, неповторимость каждого человека. Малого, несчастного, униженного? Да. Но — *свободного*, поскольку свободно изобретенного, обретенного — на кончике пера, в касании кисти, в нотах симфонии. Однако в русской культуре как воплощении — в XVII—XIX веках — русской национальной идеи были *два* странных зияния, мешающих рассмотреть ее речевую тайну, оборачивающих идею — в идеологию.

О первом зиянии.

В отсутствие “цивилизованных” прокладок культура брала на себя их функцию (функцию *права*, гражданственности, политики) и скрывала собственную идею, идею культуры, в конечном счете — смысл *внутренней речи* (об этом детальнее — дальше), за многообразием — пусть самых глубоких и духовных “идеологем”, философских, нравственных, религиозных, социальных... Культура теряла самоценность и становилась средством. Тайна *речи* забывалась в “тайне, чуде и авторитете” Учения. (Вспомним Великого Инквизитора в “Братьях Карамазовых”.)

Сразу уточню. Культура — и в ее художественной, и в ее философской ипостасях — обладает настолько сильной преобразующей “точкой роста”, что она способна любую внешнюю идею пересосредоточить в художественное и философское первоначало, лишить внешней идеологичности. Даже скажу резко: эти внешние “идеологемы” — в художественной эссенции обращенные — углубляли и фокусировали с особой силой саму художественность, само эстетическое или философское претворение культуры... Так было и с Гоголем, и с Толстым, и с Достоевским — в искусстве; так было и с религиозной философией “Серебряного века”, которая — иногда, но далеко не всегда, — становилась не столько “религиозной”, сколько — *философией*. Однако все это происходило в затаенных недрах культуры, *не* осознавалось даже ее творцами и становилось явным только через десятилетия, в статуте *Plusquamperfect*. А если говорить о “речевой тайне” национальных идей, то они вообще были закрыты на сотню лет. В реальной жизни своего времени “идеи, проповедуемые в культуре”, вчистую вытесняли “идею культуры”...

Но в культурной сердцевине (заменяющей цивилизационную мембрану) было — в это время — еще одно зияние.

...Исполняя ведущие социальные и гражданские роли цивилизации, культура в собственном смысле как бы смещалась к “краям” российской эйкумены, на границы с другими поворотами европейской культуры: французской, немецкой, английской, в меньшей мере — итальянской и испанской... Именно “стояние” на грани культур (разных определений европейской культуры) было особым и плодотворным состоянием культуры русской. Все это — смотри работы М.М. Бахтина или мои собственные логические соображения — смещало нашу культуру в сферу последних вопросов бытия, ставило ее “под вопрос”, то есть делало культурой “по преимуществу”, в самом точном и глубоком смысле слова. Но этот же сдвиг затемнял речевую внутреннюю “тайну” национальной идеи; на грани языков и культур, в этой тонкой пленке пограничья, речевая стихия как бы исчезала, становилась “переводимой”, и произведения культуры были значимы... (были значимы?) вне языка, особенно — вне синтаксиса и семантики внутренней речи, то есть собственно национальной жизни. (См. ниже.)

И — вновь — эту идейную нагрузку речи “заимствовала” идея государственности, также особенно сильная на *границах*, только — на границах имперских, военно-украшенных. Впрочем, в рамках (постоянно раздвигаемых рамках) империи сам смысл национальной идеи коренным образом искажался и уходил в нети, точнее — в сверхнациональную державность мессианского толка.

Но вернусь к основной — в этом блоке рассуждений — мысли. В XX столетии национальное движение, развитие национальностей, движение к самостоятельности, самоопределению и т.п. приобретает новый, особенный характер. Этот характер очень противоречив, очень парадоксален. Он связан с разрушением гигантских имперских мегаполисов, которые придавали экспрессию, напряженность этой идее державности, придавали ей ореол действительной идейности, духовности. Идея державности означала защиту от других народов, жесткое, глубокое, каменное выдвигание *границ*, которые могут нарушаться лишь в геополитическом рассуждении (как это характерно было для немецкого нацизма): чтобы обеспечить безопасность *этих* границ, нужно завоевать соседние народы, — тогда границы будут более безопасны, но и они могут быть нарушены, и — в конце концов — идея бесконечного расширения границ оказывается тождественной (для того, чтобы эти границы были безопасными) идее всемирности этой (моей!) нации, государственности, идеологии и т.п.

Этот имперский геополитический фантазм, дико сопротивляясь, разрушается в наше время.

В XX веке, с одной стороны, отдельные народы начинают все более отождествляться со своей культурной прошлой ментальностью, углубляться в свой культурный смысл, и национальная идея становится культууроформирующей — не столько в плане внешней безопасности этой культуры, ее сохранности, охранения, но и в плане некоего “интервала” единого — от XX века к XIII-му, XV-му и вновь — к XX-му... Обретается самотождественность этого народа как некоего культурного целого. *Имперский* мегаполис заменяется идеей такого культурного “мегаполиса”-хронотопа, всемогущего в связи времен, в их общении. На идею такого хронотопа опираются современные национальные движения не только в России — в Испании, Франции, Италии, Австрии, Англии... Эти движения приобретают — повторяю — характер движения к культурной — сквозь эпохи — самотождественности и прежде всего — к сохранению своего языка как культууроформирующей силы. Потому что “свой язык” — это не просто мой индивидуальный язык: хочу я или не хочу, я говорю на языке, впитанном с молоком матери, впитанном... в книгах, на улице, в песнях. Я сохраняю возможность “по-своему” говорить, если это “свое” более определенно связано с национально своим, с определенной речевой самобытностью. Но, с другой стороны, парадоксальность этого, во времени развернутого культурного целостного хронотопа легко подменяется тем, что лежит под рукой, что знакомо и обычно. То есть тождеством: национальная идея — государственность, державность. Вновь возникает соблазн геополитической “подвижки”. Национальная идея вновь отступает “от культуры” и приобретает знакомый вид уваровской “тройчатки”. Это — рядом, это — под боком, это — на глазах, это — на кончике языка. *Начиная* движение за культурную самотождественность, народы, включенные в многонациональные государства: таджики, узбеки, баски... — хватаются за близлежащие, прямо противоположные, прямо направленные *против* этой культурной самотождественности идеи, связанные с усыханием общества и культуры в тех “тройчатках”, о которых я только что говорил.

Немного углублю (затрудню) эту тему.

В современной — в прошлое идущей — спирали культурной (речевой в первую голову) самотождественности, в этом восстановлении своего “хронотопа”, охватывающего время и пространство многих эпох, в этом втягивании в настоящее самых отдаленных прошлых эпох как участников современного диалога культур, короче — в этом культурном “мегаполисе малых народов” для нас сейчас существенны два момента.

Во-первых, втаскиваемые в настоящее прошлые эпохи, кричащие и требующие своего голоса, это — зачастую — эпохи варварства, шовинизма, внешней экспансии, исторически давно погасшие, но вновь оживающие в реликтах культуры и языка. Давно прошедшее, вновь очнувшееся в настоящем, — штука далеко не нейтральная, не стерильно культурная, на ней застряли ракушки и водоросли исторического раздора, оживленные сегодня и взращиваемые в поощряющей почве современных исторических судорог; эти голоса прошлого становятся реалиями самого злого — тоскующего о своей исторической гибели — национализма. Благо культуры становится злом (оборачивается злом) современного варварства. Конечно, по гамбургскому счету, это неприятные выбросы, неизбежно сопровождающие исходный сдвиг культуры в эпицентр современного быта и бытия. Все образуется... Но современнику от этого не легче. С особой силой это оборачивание блага злом совершается, повторяю, именно в малых народах, баски ли это, каталонцы или народы нашего Закавказья. Их сохранение, включение в речевой и культурный диалог кануна XXI века — одно из самых существенных и плодотворных знамений нашего времени, но... смотри выше о грозящем перевертыше блага во зло.

Во-вторых (может быть, это обратная сторона первого момента), — малые народы, их возрожденная историческая речь выходят на свободу в эпоху разрушения громадных имперских мегаполисов, или, если сказать обобщеннее, — в эпоху замещения *государственных* “опалубок” национального развития ячейками собственно культурного, рыночного, туристского, индивидуального обмена и соглашения — *сквозь все границы Европейского Сообщества*. Но для малых народов это резкое освобождение и проницаемость границ (в Европе с особой силой) означают зачастую — во всяком случае, психологически — разрушение той благодетельной *скорлупы*, в которой только и может — или кажется, что только и может — сохраниться и дать ростки корень собственной культурной самотождественности. И все же это не только кажимость. Действительно, хоть на какое-то время защита *государства*, пошлин, границ, преувеличенной национальной гордости... все это необходимо для изначального роста языковой и культурной самотождественности. Временная грань культурного хронотопа (сквозь века) нуждается в жесткой пространственной грани (оболочке).

И вновь идея государственности претендует на приоритетную роль в круге национальных идей. Хотя... Смотри выше — о радикально ином, культурологическом смысле национальной идеи в XX веке. Если судить по гамбургскому счету.

И еще одно. В XX веке с особой силой обнаруживается недостаточность, так сказать, “территориально привязанных” признаков нации. В XX веке становится ясным, что “психический склад” людей — “вещь переносная”, проницающая границы и родовые слитности. Этот национальный склад странным образом даже усиливается в ностальгии эмиграции, даже уточняется и глубже укореняется “за родными пределами”, только если... сохраняется континуум, непрерывная целостность *языка*. Он удесятеряется, когда сосредоточивается — без государственных отвлечений — в *родной речи*. И это не дело десятилетий, но — по меньшей мере — столетия (вспомним русскую эмиграцию первого призыва). Детальнее об этом дальше. Сейчас важно подчеркнуть, что психический национальный склад замкнут на индивида, в XX веке очень легко живущего “через границы”. Туризм становится сейчас не маргинальным явлением, но постоянным феноменом бытия и быта. Но это открытие XX века — я уже говорил об этом — чудовищно уживается и даже взаимовзвинчивается с самыми варварскими формами державных экстазов.

Здесь снова вернемся в Россию, где это сопряжение особенно тревожно. Думаю, что в каждом национальном движении, возникающем в СНГ, — на Украине, к примеру, или в Беларуси (не говорю сейчас о Средней Азии, это другая статья) — *национализм легче уживется с идеей культурной целостности и с идеей демократизма, чем в нашей стране*. В России это особенно мучительно потому, что национальная идея здесь всегда агрессивно отождествлялась с идеей *империи*. Все хорошие, громкие слова о соборности, общинной собственности и т.п. в России проглатываются в пафосе

соборности имперской, в мессианстве верховного народа, который ведет *за собой* другие народы (насильственно или ненасильственно — это уже другой вопрос, это проблема идеологии). И оторвать русскую национальную идею от идей имперской мощи оказывается почти невозможно. Остается один выход: понять, что отождествление русской *национальной* идеи с православием и народностью есть отождествление с идеей *имперского всемогущества*. А дальше — принять или отвергнуть это тождество. И это не какие-то слова, не теоретические рассуждения. Мы непрерывно видим, *как* это осуществляется, *как* это происходит сегодня. Для России разорвать с имперством — значит разорвать с национальной идеей в редакции графа С. Уварова и политолога А. Кивы. Или, приняв это тождество, разорвать с *демократией* — наиболее глубоко и безнадежно, потому что нет ничего более противоположного идее демократии, чем идея имперского, самодержавного могущества. Вот так сложно, я думаю, обстоит дело с этими проблемами в XX веке. В наше время опасно заниматься прогнозами, но, думаю, ужасный конец очень вероятен; существуют какие-то возможности разорвать этот исторический опыт имперства, втягивающий в себя и нацию и культуру, но такие возможности крайне слабы. Мы извечно жертвуем идеей культуры — идее русского самодержавия, то есть имперского подавления, в том числе подавления и самобытности самой русской культуры. И разорвать это сплетение невероятно сложно. Но, к счастью, культуролог и не должен заниматься такими прогнозами. Его дело констатировать то, *что есть*, и робко надеяться на лучшее.

Но, прежде чем перейти к третьему блоку своих размышлений, придется хотя бы совсем кратко, просто для того, чтобы не спорить по мелочам, сказать, почему мне понадобилось именно слово и понятие “идея” в этом разговоре о русской речи как о русской национальной *идее*. До сих пор я мог упоминать слово “идея” как обычный фразеологизм. Сейчас необходимо взять это понятие с полной ответственностью. Не вдаваясь в различия между гегелевским, бахтинским или, скажем, нашим пониманием идеи, я очерчу то, что присутствует в разных вариантах, разных поворотах каждого понимания идеи, начиная от идей Платона и кончая современными логическими представлениями. *Идея* в отличие от, скажем, понятия имеет вполне определенный смысл.

Идея выступает как некая интеллектуальная целостность, осуществленная в разветвленности целого куста понятий. Даже так: это бесконечная система понятий, категорий, характерных (подчеркну) для того или другого исторического периода, для той или другой культурной эпохи. Идея, с этой точки зрения, имеет как бы *два* определения. Бесчисленное множество понятий погружается — в идею — в некое *единство*, сжимается в некое средоточие. Логико-психологическим эквивалентом этого средоточия является внутренняя речь с ее особенностями синтаксиса и семантики, когда прошлое, настоящее, будущее слиты воедино. И другое определение. В *идее* исходное средоточие (одно) *порождает бесчисленное количество частных понятий, категорий, соотношений, суждений, умозаключений*. Идея, с одной стороны, — *продукт*, результат сосредоточения понятий; с другой — это *исток*, начало бесчисленного множества новых понятий, более частных идей, переплетений, высказываний; тем самым идея коренным образом трансформирует и углубляет свой корень.

И все известные описания идеи (пусть каждый из нас восстановит в памяти определения — в платоновском, кантовском, гегелевском, бахтинском варианте) в какой-то мере могут быть обобщены таким ее *схематизмом*: некоторым предельным тождеством особенного *сосредоточения и развертывания понятий*. Идеи — это расходящиеся понятийные сгустки, именно понятийные, выходящие за пределы чисто эмоционального накала, переводящие эмоциональный план, план подсознания, — в план интеллектуальный. Эти сгустки по смыслу своему балансируют на грани “последних вопросов бытия”. Для идеи, в этом ее понимании, характерен выход данной культуры на грань с другой культурой; характерно, что всеобщая идея всегда попадает в рискованную ситуацию сопредельности с другой идейной всеобщностью. Все богатство *этой* культуры сосредоточивается в последних вопросах о смысле бытия (смысл — это и есть некоторое “вопросительно-ответное” соотнесение). Такая предельная вопросительность, обращенная к другой культуре, оказывается поэтому существенно содержательным моментом для понимания идеи. (Последние соображения связаны непосредственно с *идеями* в концепции Бахтина.) Вот в этом смысле я и понимаю схематизм идеи, когда формулирую заглавие, а сейчас — непосредственно тему моих дальнейших размышлений — “*Русская национальная идея — это русская речь*”¹⁷.

Восстановите теперь в памяти то, что я говорил о демократии, об имперстве — о способах *объединения* в демократии и в империи отдельных людей, их решений, страт, взаимоотношений, обобщений, — и вы будете подготовлены к некоторым последующим движениям моей мысли.

ИДЕЮ-РЕЧЬ ВОЗМОЖНО РАССЛЫШАТЬ

По сути, лишь сейчас я приближаюсь к основному предмету своих размышлений. И все же столь долгий разгон был необходим. Сейчас я хочу сформулировать исходные определения, связанные с самой возможностью определить русскую национальную идею *как речь*. Моим предметом будет идея национальной речи, начиная с XVIII века; дальше — XIX век. И век XX. Впрочем, вплоть до XX века, как я уже сказал, речь была в значительной мере слита с содержательной жизнью культуры и внешне, эксплицированно в форме, национальной идеи не осознавалась. Она была внутренней (неразличимой) стороной культуры, и поскольку тяжесть нести в себе национальную идею взяла известная “тройчатка”, в первую очередь — государственность, то русская речь выпадала как бы в осадок и ее идейный смысл, идейный смысл речи, всегда сохраняющийся по сути своей, оставался несказанным, оставался втуне. Но в русле идей демократизма и гражданского общества, когда, казалось бы, побеждает необузданный плюрализм и каждый человек предельно индивидуален, именно тогда — это я и постараюсь показать — *идея родной речи*, объединяющая всю нашу многообразность, всю многоосмысленность частных идей, выступает отчетливо, проблемно и особенно значимо для нашего собственного сознания. Идея речи (как национального единства) отвечает самому смыслу демократии и демократизма, смыслу гражданского общества, объединяющего людей в системе договоров и соглашений и — вместе с тем — разъединяющего и обособляющего каждого человека. *Речь* — наиболее адекватное выражение единства нации в контексте гражданского общества. Причем это именно *идея*, если вспомнить те общие определения идеи, что были сейчас намечены.

И — снова небольшое отступление. Внимательный читатель мог почувствовать, что в моих рассуждениях назревает странное несоответствие. Сейчас это противоречие назрело, и сказать о нем необходимо, иначе будут непонятны те соображения, которые я введу дальше. Речь идет вот о чем.

Уже давно я выхожу к утверждению, что национальная идея (России... каждой нации...) — это родная речь *как идея*. Но несоответствие возникает уже у входа: в каком-то расхождении этого предположения как *всеобщего* — для всех наций и для всех эпох существования наций (конечно, с учетом, что у каждой нации своя речь и соответственно — своя национальная идея; и с учетом того, что коренные преобразования родной речи несут в себе коренное преобразование национальных идей). И — как предположения *особенного*, характерного только для XX века (во всяком случае, для России). Автор все время держится за обе эти модальности, не спешит отказываться от какой-то из них. Но ведь так нельзя. Или — или. И все же я настаиваю на — “и...и”. Вот в каком смысле — более внимательно разверну его в последующем изложении. Буду сейчас говорить — впрок — только о русской речи, о русской национальной идее. Родная речь, как зерно в стадии яровизации, на мой взгляд, всегда была глубинной тайной русских национальных идей (в каком смысле — опять-таки смотрите ниже). Но вплоть до XX века зерно лежало в земле, скрывалось в глубинах культуры (некоторые основания для такого вывода были только что намечены). Выходя на поверхность — сознания, мышления, бытия, быта, эта углубленная (в синтаксис и семантику внутренней речи) идея обращалась в нечто совсем иное — в идеи, *проповедуемые* культурой, в уваровскую “тройчатку”, в державность или коммунистическое мессианство. Только в XX веке родная речь как национальная идея именно в *собственной форме* осознается артикулированным поэтическим и философским языком. Резко и определенно противопоставляясь всем своим идеологическим превращениям и одежаниям. Поэтому, говоря дальше об идейном смысле родной русской речи, я буду говорить и о веке XIX-м (в глубь веков пока не пойду), и о веке XX-м, когда речевая идея стала ясно *выговоренной*. Причем век XIX-й, поэтика Пушкина в первую голову, будет осмысливаться именно в качестве одного из определений (поворотов, превращений) идеи XX века, вобравшего в свое строение, в свою архитектуру, те повороты, что ранее выступали как точки на выпрямленной, исторически последовательной траектории. Основные “узлы”

прошлых зигзагов и “снятий” становятся — в речевой идее русской нации XX века — моментами и узлами одновременной топологической связи.

В этом отступлении я сильно “забежал вперед”, и многое сказанное сейчас будет ясным лишь через несколько страниц.

Поэтому вернусь к последовательному изложению. К выяснению того схематизма, в котором возможно вообще говорить о родной речи как национальной идее...

Итак, что я имею в виду, какое конкретное содержание вкладываю в утверждение, что если искать в XX веке сквозную национальную русскую идею, то это будет *родная русская речь*?

Вообще — почему и в каком смысле речь может быть именно идеей? Сейчас мне просто хочется, чтобы этот схематизм был достаточно *нагляден*.

Первое. Это означает, что любые, скажем, европейские идеи (свобода, равенство, братство; идеи, связанные с философскими воззрениями Гегеля или Канта, идеи, связанные с новыми движениями, литературными, нравственными, религиозными), не теряя свои исходные логические или эстетические определения, все же *внутри русской речи* становятся *русскими идеями*.

Окунаясь в этот язык, в его внутреннее движение, в столкновение гласных и согласных, погружаясь в сопряжение предшествующих ступеней русской речи, в сложнейшее соотношение внутренней и внешней речи (в особые речевороты и осмысления внешней речи в речи внутренней, то есть в системе значений, а особенно — в системе *смыслов*), во всех этих отношениях европейские идеи в речи русского становятся сочетанием русских слов-понятий. Так, в превращении идей немецкой классической философии в трудах Белинского или Герцена виновна не столько иная идеология, сколько *иная* речь, *иное* словосочетание. Перевод всегда трансформирует идею. Повторю: внутри русской речи европейские идеи, которые вовсе не нужно подменять и заменять другими, оказываются собственно русскими идеями, становясь фрагментами иной языковой стихии. Движение русской речи объединяет одной ментальностью сотни тысяч людей, формируя определенный строй мысли.

Второе. Различные русские идеи (?), даже самые противоположные, различные философские системы (Чаадаев, Пушкин, Толстой, Достоевский), погруженные опять же в стихию русской речи, все же оказываются “вариантами” одной идеи — речевого смысла русского языка. Конечно, *идеологически* можно отнести Чаадаева к оппонентам Пушкина, увидеть глубинные различия Достоевского и Толстого, Герцена и Хомякова, но — хотят эти мыслители или не хотят, — говоря и выражая свои мысли на *одном* языке, они устанавливают “мостики” между идеями; какие-то глубинные переходы (в плане идеи-речи) приходится сохранять, развивать и углублять. Но это единство особого толка. Каждый раз *многополюсность* в идее-речи должна сохраняться, а не подменяться, как в самодержавии, православии или народности, какой-то сквозной мертвой, угрюмой общностью. И вот эта соотнесенность, скажем, идеи Герцена и идеи Гегеля есть такое различие идеи (на грани различных речений), что входит в само определение идеи, делает это определение действительно идеей. Так, герценовское изложение — в “Письмах об изучении природы” — логики Гегеля есть нечто истинно гегелевское, но — изложенное на другом языке (сейчас я отмечаю разговор об искажениях и извращениях, меня это просто не интересует), все это движение мысли становится моментом развития русского языка и русского идейного космоса. Это сохранение и единства и многосложности речи (и внутри этой культуры, и на ее гранях и взаимопереходах) слагает действительную жизнь национальной идеи.

Но здесь еще один поворот: вновь формируя “чужую” мысль — Гегеля, моего отца, учебных текстов, — я заново образую собственный родной язык — в его речевых и идейных “сотах”. В конечном счете во всех этих пограничьях возникает конструктивный парадокс: говоря на общем, грамматически и синтаксически традиционном языке моего народа, если он действительно *мой*, исконный, врос в меня, вживлен в мое горло, я как бы вновь, впервые формулирую его, изобретаю заново как некую заумь. В пределе каждая собственная речь — речь поэтическая, то есть соединение различных, хорошо

артикулированных слов в некое первозданное — одно, единственное слово. Как в стихе — “в слово сплочены слова” (Б. Пастернак).

На основе ритма, рифм и звуковых повторов целое стихотворение замыкается действительно в одно, почти заумное *слово* — только мое и только “общего” русского языка. Пушкин в этом чуде не менее (наверно, более) характерен, чем Хлебников или Пастернак. Можно осмыслить этот парадокс, приведя одну из максим Шиллера: “Если стишок ты сложил на знакомом наречье, что мыслит и говорит за тебя, — думаешь, впрямь ты поэт?!” Но ведь ты — поэт — можешь складывать стих только на общем, едином, национальном языке (тогда какой же ты поэт?), выявляя его в таком *едином* слове, где все слова получают, уникально соединяясь с другими словами, единственный — только твой и только *этот* — смысл и звучание (да, ты поэт!). Одноразовое свое бытие общий язык осуществляет, умирая и рождаясь в ритмике этого “одного стихотворения”. “Общее” слово внутри этого стиха — это уже *иное* слово, “часть иной речи”.

Так рождается особый язык Пушкина, рождается по законам “порождающей грамматики” русских словосочетаний с ее грамматическими и синтаксическими правилами. Однако, по сути дела, именно так строится — каждый раз впервые — высказывание каждого человека.

Но если человек не освоил культуры по-настоящему, во всех ее внешних и внутренних гранях, то и “свое слово” — это не *свое* слово: оно просто заимствовано у стоящего рядом человека, оно оказывается словом жаргона, оно не несет в себе возможность — на вершине всей речевой культуры — породить действительно *свое* слово. Здесь необходимо войти в следующий виток спирали.

Третье. Напомню: 1. Европейские идеи в русской речи — это русские идеи, и вместе с тем — европейские, за границу уходящие и на границе развивающиеся. 2. Самые противоположные русские идеи, высказанные на том же языке, оказываются моментом развития *этой* речи и в этом смысле *этой речевой идеи*.

Теперь можно размышлять дальше. Третий момент, особенно характерный в Новое время, глубоко продуманный Михаилом Михайловичем Бахтиным, — это соотношение *диалектов* и *единого культурного языка*. Постоянное порождение единого языка в разных речевых диалектах, характерных для мещан, крестьян, дворян, рабочих, для разных регионов, смешение их в одно целое и сохранение диалектных особенностей — все это создает поэтику (и идею) романного слова, поэтику личности Нового времени. Опять-таки реализуется русская речь как национальная идея.

Большей частью внутри данного языка диалект не уничтожается, не исчезает, а вступает в сложное сопряжение с другими — временными или постоянными, образуя собственно культурный язык, язык литературы. Вот еще одно пространство русской речевой идеи.

Четвертое. Русская речь как идея — сквозная, пронизывающая века и проецируемая в будущее — возникает на *перекрестке* сопряжений, порождения, расхождения разных *речевых жанров*. Скажем, в интервале XVII—XVIII-XIX веков; жанра церковнославянской проповеди, христианской литургии; жанра приказных грамотеев Петра — этих первых чиновников, которые должны были блестяще знать речь наказов и распоряжений. Это суховато-формальный язык, язык чиновническо-бюрократический, но это также участник складывающегося общелитературного, общекультурного языка. Далее, это упрощенная российская калька с немецкого или французского языков, становящаяся “углом зрения” на русскую речь в дворянских усадьбах... Тут, наконец, и речевые жанры мышления в загадках, пословицах, песнях, — короче — все речевые сгущения, которые образуют многогранный смысл — звучание русской речи как некой сквозной идеи. Причем каждый жанр в сопряжении с другими образует кристаллический сгусток все новых и новых идейных замыслов.

Можно было бы продолжить эти размышления, но сейчас мне хотелось бы в заключение этого блока перейти к следующему, наиболее существенному моменту. Думаю, что в основе своей *динамика родной речи как некой идеи*, осмысленной (!) и внеидеологической, *коренится во взаимопревращениях внешнего коммуникативного языка и — внутренней речи*, с ее особыми, порождающими мысль синтаксисом и семантикой, прежде всего, означающих одновременность разных грамматических и

смысловых времен. (См. Л.С. Выготского.) Погружаясь в недра родной речи, вступая в неотвратимые столкновения и сливания, и слипания, и перекрещивания гласных, согласных, корнесловных речевых ядер, все блуждающие в обществе (и в моем индивидуальном сознании) *идеи* и понятия (иноязычные и русскоязычные) коренным образом преобразуются, оказываются загадом русской мысли и действия. Внутренняя речь, сближая различные слова, фразеологизмы, речевые обороты и — заключенные в них частные идеи, формирует совершенно необычные — в будущее нацеленные — формы мышления, одновременно предельно индивидуального и исходно общенационального характера. Эти особенности я попробую представить при помощи некой фантастической гипотезы, о соблазнах которой я предупреждал в самом начале моих размышлений. Сейчас воспроизведу этот образ по своей книге “От наукоучения — к логике культуры” (глава “Диалог поэта, теоретика и философа”):

“Непосредственно этим бытием человека внутри него самого (внутри его личностного бытия) выступает *речь*; человек слышит себя. Он не просто слышит себя. Он может произвольно “сказать себя”, он может заставить себя выслушать себя самого. И, главное, он может слушать свое молчание.

Продумаем такой образ. Это только образ, отнюдь не научная теория, нечто идущее от Велимира Хлебникова (если понимать его языковедческие фантазии не как языковедение, но как очень глубокие образы речи — мышления).

Представим, что звуки человеческой речи (именно как моменты единой речи) — это интериоризированные (точнее, еще не обнаруженные) действия по отношению к предметам внешнего мира (вращения — ввв! удара — дrrrr! кошения — “коси, коса, пока роса...”). В звучание входит и сопротивление материала — дерева, земли, камня; движения сразу меняются, становятся более напряженными, тугими, более мягкими, погружающимися, пластичными, преобразуется и звуковое — внутреннее — наполнение этих движений: р-ить, л-ить, п-ить (погружать в себя), б-ить (быть — от себя), быть (в себе). Одно движение переходит в другое, одно противодействие сменяется иным, звучания соединяются, сливаются, разделяются... Уже не уловить их изначальное происхождение. У Хлебникова этот образ предельно поэтичен (какой кошмар, если принять его чересчур всерьез!), он разветвляется и углубляется, он становится поэмой внутренней речи, может быть, одной из лучших поэм на русском языке.

Произвольно вызвать звуки означает “слышать” соответствующие движения и сопротивления, как самого себя, значит уже не только осуществлять их (уже *не* осуществлять), но отстраняться от них (от себя). Понимать их? Мыслить их? Уже мыслить? Нет, еще подождем.

Каждое человеческое действие всегда адресовано, каждый предмет труда кому-то “сказан”; загонщику дичи “сказаны” стрелы сидящих в засаде;

станок на заводе “сказан” рабочему за другим станком; колонна Парфенона “сказана” жителю Афин. И если непосредственные трудовые действия — в их направленности на предмет — воплощены в камне, металле, злаках, то “сказание”, “сага”, этих действий только подразумевается, эти действия существуют в живом процессе общения, они молчат о своем “сказании”; их “сказание”, их речь мыслится (и мыслится именно как форма общения, как “два пишем, пять в уме”) как нечто радикально неинформационное.

Это уже мысль? Нет, подождем еще.

Что проектирует архитектор? Здание, контрфорсы, колонны, лестницы? Нет. Это лишь средства. Это — то, *что* молчит. Главное — само молчание. Архитектор проектирует... пустоту. Движение людей в пустоте дома;

улицу — пустоту, связывающую дома. Город — особый тип общения. Общение как *возможность*, как пропуск, как “эллипсис”⁷⁸.

...Еще раз вспомним хлебниковскую поэтическую “теорию языка”. Действие (предмета или на предмет), превращенное в речь, во внутреннее звучание, оказывается деятельностью, замкнутой *на меня*. Что же

внутри меня является тем камнем, землей, деревом, которые подвергаются “обработке”? Только я сам. Больше никто. Но кто такой “я сам”? “Я” — все более обогащенный теми “эллипсисами” культурных смыслов, которые развиты во мне вместе с внешней речью и которые все более свободны от исходных звуков-действий, от моей природной заполненности.

Смысл внутренней речи — изменение меня самого как культурного субъекта деятельности, как ее потенции. Но вместе с тем это — изменение меня как металла, дерева, земли. Ведь исток речи, до которого я снова дохожу, сворачивая речь, обогащенную культурой, — сопротивление предмета моему действию, воспроизведение предмета во мне, в моей плоти, — л-ить, р-ыть, ру-бить...

Чем ближе я к самому себе (сворачивая витки внешней речи), тем свободнее я могу пропускать в своей внутренней речи все большие фрагменты смысла, монтировать все более отдаленные кадры, соединять накоротке все более далекие понятия. Тем больше зияний в моей внутренней речи, тем больше пустот, молчания, не заполненного словами, тем больше *мысли*. Тем я *культурнее мыслю*. Ведь каждый такой пропуск — новая возможность заполнения, варьирования, подразумевания, новая возможность промолчать новое (мыслить). Но чем сильнее сжата и сокращена моя внутренняя речь, тем резче выступает в ней ее исходное, “дикое” действенное происхождение, тем менее она информативна, тем более я далек от культурного себя, я действую на мое “Я”, как на камень, железо, дерево. Чем более я тождествен с собой, тем более я тождествен с *другим* во мне, тем дальше я от самого себя.

Это и есть диалектика мысли как поэзии.

Каждый мыслитель — поэт.

Он сосредоточивает заданную, грамматически правильную нейтральную речь в ее хлебниковское зерно: соединенные, отталкивающиеся, сжатые звуки-действия, ритмы-действия, ритмы-вещи. Между речью-культурой и речью-стихией и совершается мысль. Поэт “милостью Божьей” воплощает первоначальное звучание в живых, общезначимых словах, ритмах, рифмах, изнутри спаянных в один поток речи, в одно громадное слово-заумь. Поэзия состоялась, когда есть двусмыслие: в тексте — нормальная, но поэтически организованная речь, в подтексте — стихия речи, единое слово-мысль. Если отсутствует один из смыслов, если нет двойного движения слов, если я не угадываю в понятных словах и строчках непонятного звукоряда (страшно значимого своей непонятностью, “вот-вот-произнесением”), то поэзии напрочь нет, тогда “Я”, читатель, не могу реализовать в эллипсисе стиха свою личность.

Но вот перед нами теоретик. Здесь не нужны внешние ритмы. Однако снова за внешней вязью слов — внутренние, напряженные, изощреннейшие ритм и созвучие. Если такой ритм существует, есть мысль, есть возможность стать чем-то другим, продолжая быть самим собой. Эти внутренние ритмы актуального еще не мысль; это мысль как возможность мысли, как вечный “поручик Киже, фигуры не имеющий”. Это значимый “эллипсис”, такая форма общения с людьми и предметами, которая тождественна внутреннему приобщению к ним”.

Вернемся к нашей теме. В форме своей полуфантастической гипотезы я попытался образно воспроизвести реальный схематизм национального “способа производства” мыслей и идей, внутренне свойственный тому или другому народу. Ведь все эти семантические и синтаксические смыкания и отталкивания речевых корнесловий-звучаний-действий национально своеобразны и формируют смысловой лад каждой нации.

Это своеобразие накоплено исторически и — хочешь не хочешь — говоря на родном языке, индивид мыслит определенным (но бесконечно многообразным) образом. И еще одно: то, что в обыденной индивидуальной речи угадывается смазанно в подсознательных взаимопереходах синтаксиса и семантики “значений” (внешний язык) — в синтаксис и семантику смыслов (внутренняя речь), то сосредоточенно осуществляется речью *поэтической*, откровенно выдающей внутреннюю речь “на-гора” в формах внешней речи (ритм, рифма, звуковые повторы и скопления). Речь поэта фокусирует тождество разноречия и “одноречия” — тождество, столь насущное по самому определению *идеи*. В узловых точках культурных трансформаций “проясняется темный ум” поэта и возникает тот “союз волшебных звуков, чувств и дум” (А.С. Пушкин), который улавливает и сосредоточивает новый смысл

речевой национальной идеи. Формируется поэт-речетворец. В разные эпохи этот смысл по-разному углубляется, трансформируется, получает новое средоточие, но об этом — дальше...

Сейчас мне важно было подчеркнуть: то, что в экстенсивном сопряжении разных речевых жанров, разных диалектов, различных “идеологем” (см. выше) имеет характер феноменологический, то в поэтических метаморфозах внутренней-внешней речи оборачивается коренным схематизмом речевой идеи (как идеи национальной). Чтобы не было разночтений, скажу определеннее: дело *не в том*, что в речевой идее, в речевой стихии находит свое “воплощение” и “выражение” какая-то внеречевая идея, какая-то чистая “идеологема” (пусть типа уваровской “тройчатки”, пусть более прогрессивного толка). Нет. Именно речь, форма речи и *есть идея* нации в самом ответственном (см. Платон, Гегель или Бахтин) логическом смысле. Причем эта “внутренняя форма” языка исторична в культурологическом плане. Она несет в себе *возможность* реальных — самых различных — “идеологем” на какое-то достаточно обозримое будущее. Речь как идея есть тождество прошлого и будущего нации, сосредоточенное, загаданное, “сдвинутое” в его речевом *настоящем* (сравни описание синтаксиса и семантики внутренней речи в трудах Л.С. Выготского).

Теперь можно было бы перейти непосредственно к основным узлам русской национальной идеи-речи — XIX—XX веков. Но все же еще заторможу свою мысль. Сначала — одно существенное напоминание. Вплоть до XX века (даже до последней трети века) родная русская речь как бы одалживала свой идейный накал тем или другим агрессивным “идеологемам” (уваровский вариант мы вкратце продумали; можно вспомнить и вариант коммунистический, и вариант леонтьевский), сутью своей незримо воплощаясь в *содержании* произведений культуры и — ядром своим — погружаясь в некое яровизационное состояние, как зерно — в землю — зимой. Только в XX веке, когда *культура* переносится из маргиналий в основной текст социальной, производственной, духовной жизни⁷⁹, тогда и ее речевое ядро прорастает в осознанную идею и становится предметом поэтического осмысления.

Так — во всем мире, но нас сейчас интересует именно русский случай, который — в связи с имперскими, коммунистическими и ГУЛАГовскими конвульсиями — особенно мучителен, особенно характерен. И для нас — людей России — предельно насущен.

Но дело еще и в том — тут я возвращаюсь к началу статьи, — что такое овнешнение (обнаружение!) *речи как национальной идеи* определяется переходом (или стремлением перейти) к гражданскому обществу. Такой переход составляет основной стержень исторического движения России в XXI век. Социальность гражданского общества с его суверенностью индивидов, гетерогенностью, разнородностью идейных и творческих ориентаций, свободной договорностью различных сообществ — все это оказывается общественной “опалубкой” для превращения родной *речи* в *открытую* и *явную* идею национальной — через границы и эпохи проникающей — жизни. *Культура* — как внутреннее основание; *гражданское общество* — как внешнее социальное основание — вот истоки осознания в формах речи *содержания* национальной идеи.

(Пусть читатель не забудет о речевом жанре этих заметок; это опыт *культурологического предположения*: многие мысли только намечены, пунктирно очерчены. Дело их детальной разработки еще только предстоит.)

И еще один выход от общих определений речевой идеи — к узлам преображения национальной идеи русского языка (речи). Выход — через определения Иосифа Бродского в его статье о Сергее Довлатове (“Звезда”, 1992, №2):

“Писатель в том смысле творец, что он создает тип сознания, тип мироощущения, дотоле не существующий или не описанный...”

Писатель — то дерево, что отталкивается от почвы...

Сережа принадлежал к поколению, которое восприняло идею индивидуализма и принцип автономности человеческого существования более всерьез, чем это было сделано кем-либо и где-либо.

Оглядываясь теперь назад, ясно, что он (Довлатов. — *В.Б.*) стремился к лаконичности, к лапидарности, присущей поэтической речи: к предельной емкости выражения. Выражающийся таким образом по-русски всегда дорого расплачивается за свою стилистику. Мы — нация многословная и многосложная; мы — люди придаточного предложения, завихряющихся прилагательных. Говорящий кратко, тем более кратко пишущий, обескураживает и как бы компрометирует словесную нашу избыточность... Собеседник, вообще отношения с людьми начинают восприниматься балластом, мертвым грузом — и сам собеседник первый, кто это чувствует. Даже если он настраивается на вашу частоту, хватает его ненадолго, Зависимость реальности от стандартов, предлагаемых литературой, — явление крайне редкое...”

Я продолжил выписку из статьи Иосифа Бродского дальше, чем это необходимо непосредственно. Мне еще будут впрок мысли Бродского для отдельного разговора об его собственном творчестве и для понимания основных метаморфоз русской речевой идеи. Но сейчас — совсем кратко — четвертый блок моих размышлений.

ОБОБЩЕНИЕ НА ПОЛПУТИ

Для памяти — подытожу. Какие *формальные* моменты характеризуют определение национальной (речевой) идеи?

1. Я думаю, что идея речи есть речевой *замысел*, *запрос* мыслей данной эпохи в напряженном языковом поле. Именно этот запрос, сосредоточиваясь в рефлексии поэта, дает национальную речевую идею эпохи. Это — проективность не в какое-то абстрактное “светлое будущее”, но проективность, характерная для *внутренней речи* (см. выше), в которой прошлое, настоящее и будущее сосредоточиваются в простом, как мычание, и в сложном, как Гомер, выявлении смысловой семантики и синтаксиса. Однако это единство всех времен в речевой идее возможно только на определенный, достаточно узкий период. Затем круг размыкается.

2. Для речевой идеи характерно сочетание предельной (чаще всего — поэтической) индивидуальности (способности произносить свое, неповторимое слово, каждый раз трансформируя и превращая во внутреннюю речь речь внешнюю) и предельной общительности, соединяющей всех людей, говорящих на этом — родном — языке. Порождающая грамматика внешней речи (см. концепцию Ноэля Хомского), междуречие социальных страт и порождающая грамматика речи внутренней, поэтической (см. Л. Выготского), сопрягаясь между собой, придают речи тот характер *идеи* как *средоточия* и — *источника* бесконечного множества понятий, что осмысливается в теории идей Платона, Гегеля или Бахтина.

Ни один из этих полюсов (только мое! — только всех!) не может исчезнуть, ибо тогда нарушатся суть и смысл речевой *идеи*, смысл речевого сочетания всех *pro* и всех *contra* этой эпохи.

3. Я уже сказал, что *идея* речи актуальна только на определенную историческую эпоху. Речевая идея может быть уловлена, сфокусирована в той проективности, что очерчивает судьбу народа, предсказывает эту судьбу на 20—30—50 лет. Во всех ее несходимостях и взаимоисключениях. Причем речь — это идея, способная трансформировать свое собственное начало, те корни, о которых говорил Бродский в цитированном мной отрывке.

Теперь я перехожу к пятому, для меня наиболее существенному и интересному блоку этих размышлений. Собственно, все предшествующее было действительно только разгоном к начинающемуся разговору.

Попытаюсь вкратце охарактеризовать некоторые основные речетворческие, поэтически претворенные, проективные идеи русской речи, русского национального бытия. Только определяя (очень и очень пунктирно) эти повороты русского речевого русла, возможно точнее и реальнее раскрыть смысл предложенного понимания “речи— идеи”.

В начале XIX века такой проективной идеей русской речи и вместе с тем идеей столкновения, сплетения и сосредоточения основных понятий и тенденций русской духовной жизни были, конечно же, *язык и поэзия Пушкина*. Называю ключевое имя. По сути, это общая интенция речи как национальной судьбы, загаданной где-то в 1810—1815 годах.

Разумеется, ничего нового я не думаю здесь открывать. Скорее хочу повернуть известное в новом ключе.

Пушкинское отношение к речи, пушкинское переживание речи как *открытия*, пушкинский язык есть *идея* русской истории XIX века, и какой-то лапласовский демон мог бы, вчитавшись в стихи, прозу и письма Пушкина, вычитать, почти вычислить все основные события и свершения этого классического столетия. Это — идея в самом строгом платоновском или гегелевском смысле слова. Идея творящая, но, конечно, еще не сотворенная, поэтому достаточно бессодержательная, *до-содержательная*. Кстати, в этом отношении пушкинская проза охотнее приоткрывает тайны пушкинской *поэтики*, речевой поэтики XIX века, чем собственно стихотворная речь, вычленив в которой собственно языковые формы, независимые от прямого содержания, гораздо труднее и как-то просто неохота. Жаль живой ткани стиха.

Пушкин существен именно в том смысле, что основной пафос и основной интерес его поэзии (в самом широком смысле слова, прозу включающем) — это *именно речь*, радость ее поэтического претворения, радость обращения ее фразеологизмов и бытовых оборотов в лирическое, поэтическое, остановленное (вниманием и — для Пушкина прежде всего — памятью) звучание-значение. Когда-то Белинский утверждал, что сама *поэзия*, то есть в нашем толковании словесное претворение внутренней речи, есть пафос поэзии Пушкина. Тем более что для Пушкина русский язык — это речь, увиденная и создаваемая как бы со стороны, внове, с “точки зрения” речи и мысли *французской*. В этом плане пушкинская проза — особый феномен памятливого и грамматически удивленного внимания к речевой поэтике не просто как к форме, но как к единственному смыслу душевных переживаний (любовь, дружба, природа... — все это в поэзии производно — для Пушкина — от речевого первоначала).

Но перейду к текстам. Вот несколько отрывков из “Капитанской дочки”:

“Лицо его изображало спокойствие, здоровье и добродушие... Старик слушал меня со вниманием и между тем отрезал сухие ветки. — Бедный Миронов! — сказал он, когда кончил я свою печальную повесть: жаль его, хороший был офицер: и мадам Миронова добрая была дама и какая мастерица грибы солить! А что Маша, капитанская дочка?”

“Я отвечал... Сказал он... Заметил генерал... Я отвечал... Генерал покачал головой...”

“Я умирал от скуки. Время шло.

Разлука с Марией Ивановной становилась мне нестерпимой. Незнание о ее судьбе меня мучило. Единственное развлечение мое состояло в наездничестве...”

“Мы приехали к городским воротам; караульные нас пропустили; мы выехали из Оренбурга. Начинало смеркаться. Путь мой шел мимо Бердской слободы, пристанища пугачевского. Прямая дорога была занесена снегом.

Но по всей степи были видны конские следы, ежедневно обновляемые. Я ехал крупной рысью. Савельич едва мог следовать за мною.

У ворот стояло *несколько* винных бочек и *две* пушки”.

“Пугачев посмотрел на меня с удивлением. И ничего не ответил. Оба мы замолчали, погруженные каждый в свои размышления. Татарин затянул унылую песню. Савельич, дремля, качался на облучке. Кибитка летела по гладкому зимнему пути... Вдруг увидел я деревушку на крутом берегу Яика, с частоколом и колокольней. Через четверть часа въехали мы в Белогорскую крепость”.

Не буду дальше множить эти выписки.

Для начала обращу внимание на одну второстепенную, но очень характерную (и в глубоком смысле — определяющую) деталь: “У ворот стояло *несколько* винных бочек и *две* пушки” — в точном соответствии с тем, что может заметить человек, проезжающий мимо на бричке. Он не сможет быстро на ходу сосчитать, сколько там бочек, — “несколько бочек”... Число первым взглядом не фиксируется. Зато — “две пушки”, потому что на оружие военные люди обращают в первую очередь свое внимание; но также потому, что *два* предмета легко сосчитать даже на ходу, мимоездом.

Так начинается отсчет новой (в речи затаенной) судьбы народа. Это — язык (мысль), сменивший риторический взлет на информационную точность, вообще предельную — *описательную* — информативность слога. Но информативность очень сжатую, уплотненную, где основное — договорено, внутри и на-гора выдано лишь то, что идет в *дело*, в дело размышления. И еще. Это — точность именно *описательная*, несколько отстраненная, внимательно прищуренная, то есть точность *глаза*. Взгляда, брошенного с пролетки, с телеги, с коня и успевающего превратить впечатление — в *память*. Прямое действие, действие здравого смысла, отступает перед действием *запоминания*. Так видит вещи читатель Пушкина. Все это скажется еще в будущем XIX века. Скажется исторически. Но это только начало.

Вспомним и другие детали нового — пушкинского — национального — языка.

“Лицо его изображало спокойствие, здоровье и добродушие”: характер, данный вовсе не бесчисленными психологическими деталями, тонкостями и утонченностями, но двумя-тремя резкими мазками, из которых дальше можно развивать все остальные особенности психологии, конечно, в меру наших психологических наклонностей. Достаточно уже этого, невозможно краткого и емкого изображения.

Наконец, вы обратили внимание на невероятное изобилие подчеркнуто простых грамматических форм (как в школьном учебнике): “я поехал”, “он отвечал”, “я показал”... С развернутым многословием и игрой придаточных предложений (см. определение И. Бродского) у Пушкина нет ничего общего. Выявлен только костяк — ствол речи.

Теперь — некоторые мои исходные предположения о речевой идее, затаенной в поэтике Пушкина. (Конечно, это только подступы к теме, только осторожные, предположительные наметки, но я все же решаюсь нечто предположить, поскольку все мы Пушкина хорошо знаем и намеки сумеем сами развернуть, а Пушкиниана наша насчитывает сотни и сотни томов, и я сейчас добавлю одну-две страницы.)

Я думаю, слово Пушкина (в данном случае — прозаическое слово, но в поэтическом наклонении понятое, в тайном “размере” сказанное) — это — еще и уже — совсем *не* слово какого-то готового речевого жанра, но некое “голое” слово, однако *производящее мысль* и — потенциально-целостное как *возможное* произведение. Это та особенность, которую подчеркнул Бродский: “Писатель создает мироощущение”. Пушкин дает набросок, как бы *эскиз будущего языка и будущих идей русского XIX века*

в своей исходной простоте и драматичности. Это ствол, общий для всех сословий, поэтому *предельно упрощенный*, только подготовленный для языкового многообразия и проявления в сфере культуры. Вот это сопряжение невероятной исходной *простоты* и *рассчитанной возможности* бесконечных порождений и есть “порождающая грамматика” в интеллектуальном плане. Но уже у пушкинских истоков эта простота расходится, не тождественна самой себе. С одной стороны, это действительно *поэтическая порождающая простота*, предельная сгущенность и чреватость поэтической речи. Но с этой простотой сразу же смыкается и странно спорит двусмысленная простота “*приказного*” языка, впервые порождаемого, но по сути вторичного для всех сословий, когда и простолюдин и придворный должны понимать (и исполнять) речь писца, дьяка, анонимную речь чиновника. Такой чиновничий язык указов и законов все более сближается с исходными речевыми формами, но уже на другом конце речевого спектра — в излучении общегосударственном, в модальности *Медного Всадника*. Но есть и еще один развилочек этой значимой простоты: это русский язык, остранинно- и учебно-упрощенный, услышанный с французского, немецкого, английского речевых берегов и затем мысленно переводимый на свой собственный берег. *Русский язык дворянских усадеб*.

Тогда возможно говорить о двух полюсах наличной речевой идеи в пушкинском исполнении (в начале XIX века). Один полюс: порождающая грамматика русской внутренней речи, угаданной, условно определяя, — в говоре Арины Родионовны или Емельяна Пугачева, но поэтически выголошенной и синтаксически устроенной как бы *извне*, с того — европейского — берега. Это зачаток всех возможностей русской поэзии и прозы (реализуемых в течение XIX века). Другой полюс — речь государственная, наднациональная, имперская, выпрямленная от всех синтаксических сложностей, жесткая и крутая, как внешний обруч (также своеобразный способ объединить разные сословия, разные языки), эти два полюса в своем замыкании оказываются некоторым предзнаменованием русской судьбы, русской истории в XIX веке. Для меня речь Пушкина (идея речи в ее пушкинском воплощении) напоминает весеннюю ветку, ветку дерева весной, когда она еще без листьев, но как бы окружена будущей листвой. Примерно так:

Деревья, стряхивая плоть,

Приподымаются слегка

И начинают свой полет

В весну, в листву и в облака...

Сплетенье веток все светлей.

Все тоньше, четче силуэт.

Еще без листьев, но — в листве, —

Листвою света ствол одет...

Вот эта весенняя ветка, еще без листьев, но одетая листвой весны, листвой света, мне кажется, на долгие годы предрекла особенности и противостояние *культуры* и *цивилизации* в России. Затаенно, отстраненно *личностная* культура и цивилизация, подчеркнута *анонимная*, государственно грамматическая. В этом борении вновь и вновь произрастает простейшая обнаженная ветка — идея русской речи, обнаженная в речи Пушкина. Это не идеи, выраженные в каких-то философских, теологических или других формах, но именно сама речь, понятая как идея (у Пушкина это особенно явно, особенно раскрыто). И только в такой поэтической форме речь может быть отождествлена (в начале века) с идеей национальной. В исходном — пушкинском — воплощении и средоточии.

Теперь — очередное отступление от основной темы, Впрочем, необходимое, чтобы точнее очертить ее контекст. Одним из основных героев каждого произведения является *воображаемый* читатель,

слушатель, зритель, изобретаемые и проецируемые автором во-вне произведения, в ум, и слух, и глаз реального читателя, слушателя, зрителя... С точки зрения этого воображаемого читателя, его ушами и его вниманием — в трудном общении с читателем реальным — воспринимается все происходящее в произведении и даже — в этот момент — в окружающем мире.

В живописи или в архитектуре это нагляднее всего. Есть позиция, и расстояние, и угол зрения, в растворе которых зритель видит, воссоединяет воедино живопись импрессиониста, сгущая реальность из хаоса красок;

или воспринимает храмовую икону как часть стены, отделяющей (и соединяющей) время и вечность, различая иконопись взглядом “с того света”, с *той* стороны “нормальной” перспективы; погружается в иллюзорную реальность постепенно поглощающего его художественного мира картин Возрождения; или когда человек входит в *пустоту* дома, в пустоту, наполняющую смысл его личной жизни и разума... Этот феномен проектируемого соавторства — соль искусства, по-разному реализуемая в разные исторические эпохи. Но если в пластических искусствах такое “дистанционное” соучастие зрителя наиболее наглядно, то в литературе, и особенно в поэзии, оно с особой силой раскрывает свой глубинный внутренний смысл. Это я — читатель и слушатель — произношу (внутренней, молчаливой речью) все напечатанные слова, воображаю видимое и прочитанное — с *этого* расстояния (расставания) — временного, пространственного, психологического, эмоционального, умственного. И, приближаясь к нашей теме: именно в таком *речевом общении* и в такой предполагаемой психологической и мысленной дистанции реально строится та идея — речь, о которой мы все время размышляли.

“В ворота гостиницы губернского города NN въехала довольно красивая рессорная небольшая бричка, в какой ездят холостяки: отставные подполковники, штабс-капитаны, помещики, имеющие около сотни душ крестьян... В бричке сидел господин, не красавец и не дурной наружности, не слишком толст и не слишком тонок, нельзя сказать, чтобы стар, однако ж и не так, чтобы слишком молод”... Вся поэтика “Мертвых душ” роковым образом задана и этой интонацией, и — может быть, главное — тем “расстоянием”, той точкой зрения, с которой видится (произносится) все происходящее. Читатель сидит где-то совсем рядом с въезжающим господином (сосед в бричке) и где-то в другом нравственном мире; совсем рядом и совсем отдаленно. Так возникают дву-полярность, объемность читательского видения — с разных изобразительных и речевых позиций. Впрочем, через несколько строк в текст введен еще один угол зрения, уже совсем отстраненный, — мужиков, рассуждающих — лениво и любопытствующе, “...доедет ли бричка до Москвы и Казани”.

Мы обычно улавливаем речевую дистанцию только в сказовом слове, но как раз в сказе все слишком наглядно, не столь интересно и значимо. Не так точно переплетено с всеобщей речевой идеей. Конечно, и в прозе Гоголя поэтика уже слегка сказовая (“сделанная”), уже отошедшая от всеобщего языкового корня. В повестях Пушкина — и, конечно, в его поэзии — связь речевого общения (автор — читатель) с корневой национальной речью-идеей более жестка и органична.

О пушкинской речевой идее XIX века надо еще многое сказать, но сейчас разговор не о Пушкине...

Теперь, минуя существенные промежуточные узлы, перейдем к избыванию пушкинского речевого ядра.

В начале XX столетия русская речь (русская национальная идея) завязывается в новый поворотный узел. Этот речевой сдвиг наиболее предельно сказался в поэтике Велимира Хлебникова, по словам Романа Jakobсона — “наибольшего мирового поэта нашего века”.

Вот несколько строк:

Может, я вырос чугуною бабой

На степях у неба зрачка.

Полны зверей они.
Может, письмо я
Бледное, слабое
На чаше других измерений.

Дело ваше, боги,
Что вы сделали нас смертными.
А мы за это пустим в вас
Отравленную стрелку грусти.
Лук здесь.

Русь, ты вся поцелуй на морозе:
Синеют ночные дорожи.
Синею молнией слиты уста,
Синеют вместе тот и та,
Ночами молния взлетает
Порой из ласки пары уст.
И шубы вдруг проворно
Обегает, синея, молния без чувств.
А ночь блестит умно и черно.

Я ведал, что черные Веды,
Коран и Евангелие,
И в шелковых досках
Книги монголов...

Из праха степей,
Из кизяка благовонного,

Как это делают калмычки зарей,
Сложили костер,
И сами легли на него —
Белые вдовы в облако дыма скрывались,
Чтобы ускорить приход
Книги единой,
Чьи страницы — большие моря,
Что трепещут крыльями бабочки синей,
А шелковинка-закладка,
Где остановился взором читатель, —
Реки великие синим потоком...

С коз
Буду писать сказ
О прелестях горной свободы.
Их дикое вымя
Сосет пастушонок,
Где грозы скитаются мимо
В лужайках зеленых,
Где облако мальчик теребит,
А облако — лебедь,
Усталый устами.
А ветер,
Он вытер
рыданье утеса
И падает с ветел
Выше откоса.
Ветер утих. И утих.

Вечер утех

У тех смелых берез...

Так можно продолжать до бесконечности... Не думаю “разбирать” эти строки, чтобы вылущить из них речевую идею — национальную идею России в начале века. Просто я хотел ощутить само *движение* речи, дать звучать хлебниковскому языку. Кстати, я не ощущаю Хлебникова “наилучшим поэтом века”. Больше мне близки Блок, Мандельштам, Пастернак, Цветаева... Но поэт Хлебников — *сочинитель* самих этих *начал* столетия; его предмет и единственный пафос — *речь-время*, предвещающее судьбу. Именно в таком повороте Велимир насыщен в наших размышлениях.

После того как мы вслушаемся, как бы “прокрутим через слух” слова Хлебникова-поэта, становится ясной и может быть понята в русле того, о чем я сегодня говорю, основная поэтическая “идея” Хлебникова: “Вся полнота языка, — пишет он, — должна быть разложена на основные единицы “азбучных истин”. И тогда для звуковеществ может быть построено что-то вроде закона Менделеева или закона Мозли, последней вершины химической мысли. Если вы находитесь в роще и видите дубы, сосны, ели; сосны с холодным, темным, синеватым отливом, красную радость еловых шишек, голубое серебро березовой чащи там, вдали. Но все это разнообразие листвы, стволов, веток создано горстью почти неотличимых друг от друга зерен. Весь лес речи в будущем поместится у нас на ладони. Слово-творчество есть взрыв языкового молчания, глухонемых пластов языка”.

И в заключение еще один отрывок.

«Длинная шея лебедя напоминает путь падающей воды;

Широкие крылья — воду, разливающуюся по озеру.

Глагол “лить” дает лебу — проливаемую воду,

а конец слова — “ядь” напоминает черный и чернядь (название одного вида уток). Стало быть, мы можем построить дополнительный язык к уже существующему — “небеди”, “небязжеский” и т.д.... Если взять одно слово, допустим, — чашка, то мы не знаем, какое значение имеет для целого слова каждый отдельный звук, но если собрать все слова с первым звуком “ч” — чаша, череп, чан, чулок, то все остальные звуки друг друга уничтожат, и это общее значение многих слов и будет значением “ч”: сравнивая эти слова на “ч”, мы видим, что все они означают одно тело в оболочке другого. Ч — значит “оболочка”. Заумный язык перестает быть заумным”.

Велимир Хлебников оказался русской национальной идеей начала века (ее аналог — многоглаголье регионов и социальных страт России в окопах первой мировой войны, праязык возникающего многомиллионного люмпена) благодаря почти патологической чуткости к языковым сдвигам, благодаря поэтическому слово- и времятворчеству. Смысл этой идеи-речи-судьбы очень трудно (но возможно) угадать, понять (поймать) разумом. Эта идея, действенная (как идея) на кратчайший срок (три-четыре года), разрушительная и созидательная — разрушающая и одновременно впервые созидаящая тысячелетний российский язык. И этот смысл, глубоко значимый (в нашей речи) до сих пор, есть *одновременность всех времен русской истории, всех пластов русской речи, одновременность всех сфер сознания*, пережигающих — встречаясь — друг друга. Если для Пушкина плавно возникающий русский язык (очищенный в порождающей грамматике) — это *форма* (тигель) эволюционного, постепенного развертывания его исторических возможностей, то Хлебников (или вся русская языковая стихия десятих годов XX века?) пытался утопически соединить, внеграмматически (может быть, точнее: в синтаксисе и семантике корнесловий и смыслов) сплавить прошлое — настоящее и будущее языка (истории? судьбы?). Церковнославянские, древнеславянские, общеславянские, индоевропейские, пушкинские и гоголевские корни и ветви языка и будетлянские (!) неологизмы (“небеди...”)

переплавлялись в нечто единое и — на момент — целостное. Резкие обрывы ритма и мгновенные переходы от размера к размеру, от одного интонационного строя к другому происходили в пределах одного стихотворения, даже — одной строфы. Возникает какая-то “вселенская смазь”, в которой смыты грани, разбиты (и вновь выстроены) мостики разных речевых и психологических эпох. Обнаруживалось (очень краткосрочно, дальше пришел Платонов) некое вневременное, всевременное, то есть только возможное, — русское слово, русское сознание. Это не только особенность хлебниковской поэтики, это замысел века в его роковом начале, вне явных и ограниченных идеологем — коммунистического или религиозного плана. Только где найдется та Кассандра, что могла бы вычленить эту заумь?

Если образ речевой идеи Пушкина — весенняя голая ветка, одетая листвою света, то образ речи-идеи, угаданной Хлебниковым, — это трагический образ *костра*. В огонь идет все древесное — и сухие дрова, и живые столетние деревья, и корни, и ветки, и зеленая и жухлая трава. Огонь спаливает (и сплавляет) всю эту древесность в нечто цельное — красное, белое, пепельное... Все индивидуальное сгорает, на миг вспыхивая неповторимой искрой. Вспыхивая и сгорая в неуловимом тождестве времен и речений (другое воплощение этой речевой стихии — Бабель “Конармии”). Целостность разрешается уничтожением уникальности и единственности. Новые сгорающие ветви (речения) каждый раз превращаются в новые — своеобразные — языки пламени: вновь и вновь исчезают в речевом костре.

Вот перед нами выраженная вне идеологически выверенных поджигательных речей Ленина или Троцкого, вне семинарской пепельной логики Сталина и даже вне прозрений Николая Бердяева — внутри самой речи скрывающаяся трагедия нашего времени, как она была таинственно загадана в начале века. Вскоре вся эта таинственность испарилась и тайная свобода скучно и страшно обернулась явным рабством (смотри дневники Блока последних лет жизни). Это — попытка в одном костре, одном пламени переплавить (для Хлебникова вновь — искрами — породить!) все исторические речевые слои, все формы классового, сословного, теоретического, философского (философски выявленного) сознания и действия. Да, речевая идея XX века — это именно *трагедия* языка (мысли, истории), со всеми ее аристотелевскими определениями. Вначале были Ужас и Сострадание, быстро испепеленные в дешевом кровавом фарсе. Но исходная хлебниковская речевая идея (словленная в нерасторжимом словесном слитке “Время — мера мира”) катарсисам вошла в глубь национального сознания, сосредоточилась и сохранилась как насущный “годовой круг” в древе российских судеб. Впрочем, сила этого предсказания в том, что оно навеки остается предсказаньем, вечным кануном. Когда его пытаются социально “воплотить”, то... Но — не надо о страшном.

Третий узел русской речевой идеи — Андрей Платонов. (Опять же я говорю о каком-то почти гротескном воплощении этой идеи, но не о размытой — во многих именах — тенденции.)

Напомню несколько отрывков из “Котлована”. Собственно, здесь выбор неограничен. Каждая фраза единственно представительна и в речевом плане — решающая.

“В день тридцатилетия личной жизни Воцеву дали расчет с небольшого механического завода, где он добывал средства для своего существования. В увольнительный документ ему написали, что он устраняется с производства вследствие роста слабосильности в нем и задумчивости среди общего темпа труда...”

“Воцев захватил свой мешок и отправился в ночь. Вопрошающее небо светило над Воцевым мучительной силой звезд, но в городе уже были погашены огни: кто имел возможность, тот спал, наевшись ужином. Воцев спустился по крошкам земли в овраг и лег там животом вниз, чтобы уснуть и расстаться с собой. Но для сна нужен был покой ума, доверчивость его к жизни, прощение прожитого горя, а Воцев лежал в сухом напряжении сознательности и не знал — полезен ли он в мире, — или все без него благополучно обойдется? С неизвестного места подул ветер...”

“Его пеший путь лежал теперь среди лета, по сторонам строили дома и техническое благоустройство — в тех домах будут безмолвно существовать доныне бесприютные массы...”

“Женщина сидела у открытого окна с ребенком на коленях и отвечала мужу возгласами брани”.

“Через десять или двадцать лет другой инженер построит в середине мира башню, куда войдут на вечное счастливое поселение трудящиеся всей земли... Какое тогда будет тело у юности и от какой волнующей силы начнет биться сердце и думать ум? Прушевский хотел это знать уже теперь, чтобы не напрасно строились стены его зодчества; дом должен быть населен людьми, а люди наполнены той излишней теплотой жизни, которая названа однажды душой...”

“Некоторое время он посидел в глубине (котлована. — В.Б.); под ним находился камень, сбоку возвышалось сечение грунта и видно было, как на урезе глины, не происходя из нее, лежала почва. Из всякой ли базы образуется надстройка? А если производство улучшить до точной экономии, то будут ли происходить из него косвенные, неожиданные продукты?”

“...Социалист Сафронов боялся забыть про обязанности радости и отвечал всем и навсегда верховным голосом могущества:

У кого в штанах билет партии, тому надо беспрерывно заботиться, чтоб в теле был энтузиазм труда. Вызываю Вас, товарищ Воцев, соревноваться на высшее счастье настроения...”

“Мы должны каждого бросить в рассол социализма, чтобы с него слезла шкура капитализма и сердце обратило внимание на жар жизни вокруг костра классовой борьбы и произошел бы энтузиазм!”

"В полдень Чиклин начал копать для Насти специальную могилу. Он рыл ее пятнадцать часов подряд, чтобы она была глубока и в нее не сумел бы проникнуть ни червь, ни корень растения, ни тепло, ни холод и чтобы ребенка никогда не потревожил шум с поверхности земли..."

Вдумаемся в эту чудовищную стилистическую (человеческую) несообразность, исполненную все же высокой поэзии.

Почти хайдеггеровский идеал. Бытие, целиком избывшее себя в речи. Но одновременно — речь, утратившая (бытийные) корни и переставшая что-либо означать. Дальше — тишина...

Краткосрочная мощь хлебниковской речевой утопии — костер времен и языковых корней — обернулась странной немощью. Обломки слов, брошенные в огонь, никак не сгорают, уродливо распадаются, вновь механически стягиваются, порождая тлеющее, страшное “перекати-поле”, оторванное от родной почвы, долго блуждающее в миллионах голов.

Направшивается уже не образ костра, но образ городской *свалки*. Чего только там нет, от старинных узорных кресел до всяческой сиюминутной дряни.

Или так: по ту сторону простого стекла (социалистической идеологии) возникает действительно чудовищная амальгама (“ну-ка, зеркальце, скажи...”) взаимоуничтожающих друг друга языков.

Это безмерно разбухший во фразеологизмах большевистских газет и подчистую обесцвеченный чиновничий язык (вспомните, что я говорил о Пушкине). *Вне* этого языка мыслить, а тем более говорить, нельзя, *на* этом языке мыслить невозможно.

Это высокий поэтический язык, взвинченный в болезненную риторику. Сохранивший лишь отблеск державинской интонации.

Это язык строго научных (даже технических) трактатов, точное руководство к деловым процедурам, невозможным к исполнению в абсурдах котлованного строительства.

Это собственно платоновские (индивидуальные, неповторимые) обороты, которые, вырываясь наружу и вступая в соприкосновение с иными речевыми жанрами, мучительно теряют свою своеобычность, перекрываясь *чужими словами*. Платонов — это как бы “перевернутый Хлебников”. Трудное, многовековое разнообразное хлебниковское словотворчество на глазах (в ушах) обращается в сочетание расхожих слов-словечек и бытовых фразеологизмов.

Короткие, ключющие идеи быстренько обрываются, отрезаются в одном, другом, третьем месте. Идеи совсем короткой жизни, но, соединяясь — в мыслях Вощева, или Чиклина, или Прушевского, — они создают ощущение трагического продолжительного *орущего молчания*. Земля и небо, тело и душа перемалываются в нечто нечленораздельное. Любая самая стойкая речь, проходя через “ушко” речи газетной, теряет свою собственную природу. Теряет не вчуже, но наглядно оживая и погибая в нашем сиюминутном сознании.

Я думаю, что когда человек XXI века захочет наиболее точно узнать о сути наших семидесяти лет, то не надо приводить тексты трактатов, речей, указов или какие-то статистические факты, надо просто прочитать “Котлован” (или “Чевенгур”) Платонова. Это будет отчетом, самым полным и “идеологически выдержанным”, о русской речевой идее, о национальной трагедии, о стилистической трагедии человека, думающего по-русски в 1917—199... годах. Человека, *задумывающего* эти годы.

Речевая идея Платонова (или скажу так: русская судьба, воплощенная в волапюк сталинской России) — это не пародия, не ирония, даже не отрицание русской действительности революционных лет, это переживание социальной утопии как *осуществившейся*. Осуществившейся в той единственной форме, которая всегда в настоящем; не в форме социальных институтов или экономических реалий, но — в форме *языка*. Это не прорицание светлого будущего; это светлое будущее, которое *уже* налично, и наглядно, и оглашено из громкоговорителей 20-х — 30-х годов, голосом радиостанции имени Коминтерна — этой реальной вавилонской башни строителей котлована. Все социальное, личное, психологическое подчистую всохло в газетный язык, и в этом языке, в этом одномерном бытии фразеологизмов бытуют “на вечном счастливом поселении” (лагерь или ссылка?) люди нового общества.

В этом раструбе, в этом абсурде громкоговорителя живет, пытается взвинтить радость и углубляет ужас грустный медиум новой речевой идеи — Андрей Платонов.

Иосиф Бродский очень точно, хотя и в другом несколько повороте, сказал о Платонове так:

“Язык прозы Платонова заводит русский язык в смысловой тупик или — что точнее — обнаруживает тупиковую философию в самом языке... Наличие абсурда в грамматике свидетельствует не о частной трагедии, но человеческой расы в целом... Платонов отнюдь не был врагом этой утопии, режима, коллективизации и проч.... Он писал на языке этой утопии, на языке своей эпохи; а *никакая другая форма бытия не детерминирует сознание так, как это делает язык...* (выделено мною. — В.Б.). Платонов подчинил себя языку эпохи, увидев в ней такие бездны, заглянув в которые однажды, он уже более не мог скользить по литературной поверхности, занимаясь хитросплетениями сюжета, типографскими изысками и стилистическими кружевами... В случае Платонова речь идет не о преемственности или традициях русской литературы, но о зависимости писателя от самой синтетической (точнее: не-аналитической) сущности русского языка, обусловившей... возникновение понятий, лишенных какого бы то ни было реального содержания... Платонов говорит о нации, ставшей в некотором роде жертвой своего языка, а точнее — о самом языке, оказавшемся способным породить фиктивный мир и впавшем от него в грамматическую зависимость”.

Осмысленная Платоновым речевая идея на долгие десятилетия определила сознание и судьбы человека, говорящего по-русски. До самого конца XX века.

Это идея языка, вытеснившего действительность и радостно продолжающего ее вытеснять. Но этот язык — в столкновении невозможных речевых жанров — аннигилировал и свою собственную речевую самобытность. Речь, избавившись от тяжести “самовитого слова” (Хлебников!), освобожденно сбросила всякую духовную ответственность, укорененную только в личной внутренней речи. Внутренней речи (ни ее семантики, ни ее синтаксиса) больше не стало. Не стало у нации как целого. Возможно ли это избыть?

В заключение — *Иосиф Бродский*. Мне кажется, что в поэзии Иосифа Бродского (и — в других поворотах — многих поэтов этого времени — интересно, что чаще всего именно ленинградских) возникает новый узел речевой идеи, узел речевой русской судьбы к началу века XXI-го.

Звучащие далее строки Бродского, так же как до этого строки Хлебникова или Платонова, мне нужны будут не для “доказательства” своих тезисов и не для “иллюстрации”, но для того, чтобы читатель окунулся в стихию *речи*, ощутил ее внутренний смысл, чтобы мы смогли вместе размышлять о нашей судьбе, слышимой по-новому. Находясь не рядом с нашей речью, но — внутри ее.

Сначала те прозаические строки, что близки моему пониманию “речевой идеи”.

"Только если мы решили, что “сапиенсу” пора остановиться в своем развитии, следует литературе говорить на языке народа. В противном случае *народу следует говорить на языке литературы*".

“Поэзия, будучи высшей формой словесности, представляет собой, грубо говоря, нашу видовую цель” (Иосиф Бродский. Нобелевская лекция. 1987)

Теперь — стихи.

Ниоткуда с любовью, надцатого мартабря,
дорогой, уважаемый, милая, но неважно
даже кто, ибо черт лица, говоря
откровенно, не вспомнить, уже не ваш, но
и ничей верный друг вас приветствует с одного
из пяти континентов, держащегося на ковбоях;
я любил тебя больше, чем ангелов и самого,
и поэтому дальше теперь от тебя, чем от них обоих;
поздно ночью, в уснувшей долине, на самом дне,
в городке, занесенном снегом по ручку двери,
извиваясь ночью на простыне —
как ни сказано ниже по крайней мере, —
я взбиваю подушку мычащим “ты”
за морями, которым конца и края,
в темноте всем телом твои черты
как безумное зеркало повторяя.

Деревянный Лаокоон, сбросив на время гору с
плеч, подставляет их под огромную тучу. С мыса
налетают порывы резкого ветра. Голос

старается удержать слова, взвизгнув, в пределах смысла.

Низвергается дождь: перекрученные канаты

хлещут спины холмов, точно лопатки в бане.

Средиземное море шевелится за огрызками колоннады,

Как соленый язык за выбитыми зубами.

Одичавшее сердце все еще бьется за два.

Каждый охотник знает, где сидят фазаны, — в лужице — под лежащим.

За сегодняшним днем стоит неподвижно завтра,

как сказуемое за подлежащим.

...Эволюция — не приспособление вида

к незнакомой среде, но победа воспоминаний

над действительностью. Зависть ихтиозавра

к амебе. Расхлябанный позвоночник

поезда, громыхающий в темноте

мимо плотно замкнутых на ночь створок

деревянных раковин с их бесхребетным, влажным,

жемчужину прячущим содержанием.

И — это еще пригодится — *Марина Цветаева* :

Я этого не хотел.

Не этого. (Молча: слушай!

Хотеть — это дело тел,

А мы друг для друга — души

Отныне...) — И не сказал

(Да, в час, когда поезд подан,

Вы женщинам, как бокал,

Печальную честь ухода
Вручаете...) Может, бред?
Ослышался? (Лжец учтивый,
Любовнице как букет,
Кровавую честь разрыва
Вручающий...) Внятно: слог
За слогом, итак — простимся,
Сказали вы? (Как платок,
В час сладостного бесчинства
Уроненный...)...

Теперь есть во что вдуматься.

Но для разгона — два уточнения: об особом значении “Темы Бродского” в целостном контексте моих размышлений, в целостном понимании русской национальной идеи как *идеи речевой*.

Прежде всего размышление над исполнением “речевой идеи” в поэтике⁸⁰ Иосифа Бродского как бы вбирает в себя все остальные мои наблюдения. Можно сказать так: в собственном смысле слова национальная идея здесь не только впервые явно осознается как идея речи, но и впервые “не нуждается” в иных — идеологических — прикрытиях или способах высказывания, формах воплощения. Когда я говорю — *впервые*, — я имею в виду не только непосредственно Бродского, но ту речевую и поэтическую интуицию, что свойственна поэтам конца XX века. По-своему этот поворот отчетлив в стихах Александра Кушнера, по-своему — в листах Всеволода Некрасова, по-своему, — в замечательной поэзии Александра Величанского. Я назвал лишь несколько имен, мне лично наиболее близких, и — это также существенно — наиболее отличных друг от друга и как раз в своем отличии позволяющих уловить целостный спектр речевых устремлений, очертить не сводимую к личным особенностям объемность новой речевой — национальной — идеи.

Конечно, русская национальная идея проговаривалась о своей речевой (не “идеологической”) природе в поэтике Пушкина, или в поэтике Хлебникова, или в поэтике Платонова с такой же — иногда более острой — определенностью и резкостью. Но было одно решающее отличие. До конца XX века по самому историческому своему смыслу собственно речевая (синтаксическая и семантически значимая) идея должна была оборачиваться своей идейной (а не чисто эстетической) стороной — в формах неких “идеологем”, пусть очень широкого и всеобъемлющего толка. Это относилось к самой сути российской речевой идеи — в тех ее узловых сгущениях, что были характерны для века XIX-го и начала XX века. Так, чтобы оказаться ближе к нашему времени: поэтика Хлебникова оборачивалась утопией некоего грядущего “Людестана”, соединяющего людей и речения различных эпох русской истории; в поэтике Платонова (в первую голову “Котлована” и “Чевенгура”) органичен был оборот идеи-речи — в ужас и отчаянье (и соблазн) *взаимоаннигиляции* социальных фразеологизмов. Но раньше всего — индивидуальных речений.

В современной речевой идее — в ее современном витке — сам идейный пафос *речи* заключен в *отрицании* собственно идеологических трансформаций, в осознании исторического национального смысла “речи как таковой”. В осознании ее — настоящей, не будущей — *формы*. Это уточнение (развивать его нет времени, да это и был бы иной предмет разговора) крайне существенно для точного

понимания речи-идеи в моем истолковании. Особенно для понимания речевой идеи Иосифа Бродского. Повторю сказанное несколькими страницами раньше: идея-речь есть, по моему разумению, *всеобщая* форма бытия национальной идеи... в той мере, в какой это всеобщее сосредоточено в *особенном* речевом и национальном пафосе XX века, точнее, в его “впадении” в век XXI-й.

Теперь — второе уточнение. Для меня “Бродский” — это, в отличие от Пушкина, Хлебникова или Платонова, не столько замкнутый *итог* какого-то речевого сдвига “национальной идеи”, сколько ее исходные симптомы, предзнаменования. Это не завершение, но *начало* новых языковых смыслов. Поэтому по отношению к поэзии Иосифа Бродского хотелось с новой силой подчеркнуть: то, что последует ниже, — это ни в какой мере не литературоведческий или чисто филологический анализ, это не разговор о поэтике в узком смысле; это — обнаружение тех форм современной речи и современного мышления (в поэзии особенно откровенно высказанных, оборачивающих “внутреннюю речь” в печатный текст), что несут в себе предсказание будущей национальной судьбы, причем предсказание, сформулированное как *замысел* (идея) индивидуальной деятельности, национально “обобщенной”. Я решил это еще раз подчеркнуть, поскольку в моем разговоре о Бродском будут детали, которые легко принять за подробности филологические, но скорее уж это подробности социальные, а точнее — культурологические. С сохранением того жанра свободных первоначальных предположений, о котором я предупредил в самом начале.

Именно и в первую голову Бродский значим в наших размышлениях еще и потому, что он сам отстраненно осмыслил свою поэтическую работу. *Осмыслил*, то есть раскрыл ее преимущественно речевой *смысл*. Бродский подчеркнуто отделил свою поэтику от вне-речевых “идеологем”. И в этом отделении увидел свою и своего поколения *идею*. Даже — *национальную* русскую идею конца века.

Впрочем, к делу.

Если попытаться дать наиболее краткое определение национальной идеи-речи, как она воплощена в поэзии (и поэтике) Иосифа Бродского, то возможно перефразировать одно определение Романа Jakobsona. В своих ранних работах, и особенно развернуто в статье “О чешском стихе...”, Р. Jakobson определяет поэзию Владимира Маяковского как поэзию “выделенных слов по преимуществу”. Так вот, перефразируя эту (на мой взгляд, очень точную) мысль, я бы сказал, что поэзия Иосифа Бродского есть поэзия *выделенных синтаксических оборотов и фигур по преимуществу*. Здесь сказано почти все, что мне надо будет сказать о Бродском и о русской национальной идее на грани XX и XXI веков. Но, конечно, афоризм этот необходимо развернуть, изложить последовательно.

Начну с одного, достаточно внешнего, но существенного признака. Бродский доводит до гиперболического поэтического *приема* ту стилистику русской речи, которую он сам подчеркнул в статье о Сергее Довлатове. Помните: “Мы нация многословная и многосложная, мы — люди придаточного предложения, завихряющихся прилагательных. Говорящий кратко, тем более — кратко пишущий, обескураживает и как бы компрометирует словесную нашу избыточность...” Почти каждое стихотворение Бродского — *одно* невозможно разветвленное предложение, как по лекалу изогнутое в сложнейших поворотах: сложносочиненных и сложноподчиненных. Так, первый из приведенных мной стихов (“Ниоткуда с любовью, надцатого мартабря”) — это одна фраза, одно тщательно оркестрованное высказывание, длящееся шестнадцать строк, с подчеркнутым синтаксисом: запятыми, тире, точками с запятой; с резко осмысленным отсутствием заглавных букв в начале каждой строки и строфы. Даже в тех стихах, в которых появляются редкие точки, они обычно свивают свои гнезда где-то в середине строк и ощущаются как “усиленные” запятые, не обрывающие, но усложняющие и дополнительно ритмизирующие подчеркнутую континуальность поэтического высказывания.

Уже из этой почти утрированной особенности следует вторая, наверно, еще более ключевая. Это предельно жесткая выделенность *переносов*. Значительная часть строк “кончается” ритмически, *не* заканчиваясь синтаксически, перенося окончание фразы — или опять-таки только ее замедленность в скоплении запятых, тире и т.п. — *на* следующую строку. Тем самым под ударение рифмы и ритма ставится нечто промежуточное, преходящее, лишь фразеологически (синтаксически, а не семантически) значимое. Почти все строки (особенно в поздних стихах Бродского) требуют — одновременно — перевести дыхание, сделать остановку (ритмическую, но и — смысловую) и — столь же настоятельно

— требуют *продолжить* мысль, предложение, высказывание. В тех пустотах, где строка поэтически обрывается, она — синтаксически — *не* может оборваться. Обрыв и перенос только подчеркивают (с какой целью?) ее непрерывность. *Несмотря* на диктат ритма.

...дорогой, уважаемый, милая, но *неважно*

даже кто, ибо черт лица, *говоря*

откровенно, не вспомнить, уже *не ваши*, но

и ничей верный друг...

Иногда — и это очень важно в плане... национальной идеи-речи конца XX века — неоконченная фраза вообще не кончается, уходя во внепоэтическое время и пространство, в какой-то странный хронотоп (см. М.М. Бахтина). Подразумеваемое слово так и не произносится, тем самым становясь гораздо более многозначным, вариантивным...

...я взбиваю подушку мычащим “ты”

за морями, которым конца и края (? — В.Б.),

в темноте...

Нет нужды договорить “конца и края *нет*”. Во-первых, это молчаливо, фразеологически выговаривается само собой, а во-вторых, такой обрыв в никуда дополнительно нагружают *конец* и *край*, которые уже не нуждаются

в каких-то малозначащих “нетях”. Хотя в плане звукового повтора это “нет” затаено “в темноте”...

Эти обрывы в никуда, эти произносимые переносы с годами все нарастают в поэзии Бродского.

Вот — для убедительности — из другого, полностью мной приведенного стиха:

Деревянный Лаокоон, сбросив на время *гору с*

плеч...

налетают порывы резкого ветра. *Голос*

старается удержать слова...

Кстати, некоторые “бродские” переносы:

гору *с*

плеч

или

не ваш, *но*

и ничей, —

уже вырываются за пределы обычных поэтических приемов, столь частых (конечно, не столь же частых, как у Бродского) в поэзии Пушкина, и обращают синтаксический знак в некий смысловой, дополнительно нагруженный элемент стиха. Все время — пусть молчаливо — звучащий на кончике языка.

Когда в движении сбрасывания горы “с...” (плеч) возникает незаконная пауза, то гора сбрасывается “вообще” (в возможности) — не только с плеч, но с чего угодно, неважно с чего... — со спины, с шеи, из мысли... Здесь, по сути, снова — обрыв не только перед следующей строкой, но и в каком-то бесконечном прямом продолжении *этой* строки.

Не буду множить примеры, хотя занятие это очень увлекательное.

Сам начинаешь видеть новые смысловые и поэтические повороты в знакомых (как будто знакомых) строфах.

Сейчас обращаю внимание еще на один момент и перейду ближе к моим основным сюжетам... к речевой идее в канун XXI века.

Северо-западный ветер его поднимает *над*

сизой, лиловой, пунцовой, алой

долиной Коннектикута. Он уже

не видит...

И —

все, что он видит... *городки*

Новой Англии...

(“Осенний крик ястреба”)

Переносы, в которых читатель отталкивается от повисшего на обрыве строки “над” или от “городков”, напряженно ждущих уточнения — “Новой Англии”, — это сдвиг синтаксиса, также неоднократно — в разных вариантах — повторяемый Бродским. Этот отрыв от неотвратимого продолжения позволяет заторможенно совместить абстрактный и конкретный планы поэтического синтаксиса. В той мере, в какой “над” обрывает, прекращает строку (и ждет закрепления рифмой), — это некое абстрактное “над”. Неважно *над* чем; существенно, что — поднимая, и даже существенно, что неизвестно, над чем

поднимая. Бездна от такой неизвестности только увеличивается. Но строка все же неуклонно и уточненно продолжается — *над* “сизой, лиловой, пунцовой, алой долиной”. И чем скрупулезнее — зрительно и мысленно — это уточнение, чем конкретнее и синтаксически непрерывнее движение строки, — тем резче разрыв (и эхо) с “абстрактным планом” осеннего ястребиного крика. Так же и с “городками”. Это (на “городках” строка завершена) — городки вообще. Выход к целостному образу Города. И это (строка непрерывна и конкретна: “городки Новой Англии”) — точная локализация места и времени. По-разному, но вся поэтика Бродского осуществляет это сопряжение и поэтически подчеркнутое отталкивание абстрактно-мыслительного плана — и плана конкретно-эмоционального, даже — зачастую — этнографического.

Пока остановлюсь. Много еще “несущих синтаксических конструкций” можно подметить в поэтике Иосифа Бродского, значимых в нашем культурологическом предположении, но пора остановиться. Прекрасно понимаю, что на эти немногие и частные наблюдения я сейчас нагружу слишком тяжелую аналитическую ношу, но в конце концов не о Бродском моя речь (но — о *речи-идее*). Кроме того, мне всегда кажется, что внимательное чтение, произношение и слышание стихов поэта и общая интуиция автора и читателя позволят читателю (в данном случае — читателю моей статьи) быстрее и согласнее подойти к общим выводам. Впрочем, в своем аналитическом схематизме я еще введу некоторые новые детали синтаксических открытий поэтики Бродского.

Итак, вслушиваясь в поэтическую речь Бродского, возможно увидеть (конечно, это сложный процесс, включающий и замедленную рефлексию) такие основные моменты, выводящие в план национальной (русской) идеи-речи.

...Прежде всего, это два синтаксических строя в одном поэтическом высказывании. Первый план: непрерывное, подчеркнуто непрерывное движение сложносочиненной и сложноподчиненной речи, с выделенными порогами сочинений и подчинений, с культом запятых и тире, набирающих все более резкое *семантическое* значение. Это непрерывное движение (до отдаленной точки) необходимо все время сохранять в памяти и в мысли, и, чтобы не потеряться в этом сложнейшем синтаксисе, приходится его мысленно отделять от текста и постоянно как бы — *извне* — наводить на чистую семантику. Второй план, вторая проекция синтаксиса — его жесткая ритмическая и отсекаемая рифмами, строго грамматически — невозможная пунктуация. *Поэтически* эти фрагменты отделены четкой цезурой, в самых, казалось бы, неподходящих местах. В этом плане речь и мысль Бродского — телеграфно краткая (с пропусками подразумеваемых слов и оборотов), речь — по-европейски, по-английски сжатая и упрощенная. Хотя — смотри план первый... Читатель — вслед за поэтом — сознательно и — снова подчеркну — *извне*, почти “учебно” — *строит* синтаксис своей непрерывной речи из твердых и поэтически открытых в *молчание* фрагментов, атомов. Лаконичность и твердость синтаксической фрагментации (усиленной ритмом, рифмой, звуковым повтором) только взвинчивают ощущение непрерывной мысли. И обратно: забывший о точках речевой поток дополнительно остраивает ритмические остановки и обрывы. Это — как река, усугубляющая свое вольное течение, обрушиваясь через пороги, водопады и водовороты. Стих (мысль, чувство, память) поэта и читателя соединяет русскую многоречивость и британскую сдержанность и формальность речи. Аналитический и синтетический строй языка и компрометируют, и поддерживают друг друга.

Там была бы Библиотека, и в залах ее пустых

я листал бы тома с таким же количеством запятых,

как количество скверных слов в ежедневной речи,

не прорвавшихся в прозу. Ни, тем более, в стих.

(“Развивая Платона”)

Культ “запятых” (это — для примера) прорвался в речь и стих Иосифа Бродского, хотя постоянно оборачивается культом ритмических “точек”.

Повторю еще раз: два синтаксических плана, разумно и заторможенно дополняющих (то есть предполагающих и отрицающих) друг друга, позволяют, точнее, требуют сознательного построения и запоминания своей речи *извне* ее непосредственного течения. Речь и мысль Бродского — это выявленная наружу и врученная читателю “порождающая грамматика”. Читатель (может быть, каждый русский человек в современном открытом мире?) должен *заново* создавать свой *родной* язык, как иностранец, его впервые изучающий в пустотной опалубке синтаксических и вообще грамматических *форм*.

Теперь возможно еще более приблизить наше понимание поэтики Бродского (и — совсем в ином смысле — поэтики Вс. Некрасова или Ал. Величанского, или Ал. Кушнера, но, к сожалению, сейчас нет возможности говорить об этом детально) — к собственно *идейной* определенности,

Пойду пласт за пластом.

Два выделенных выше синтаксических плана и игра между ними имеют еще один дополнительный смысл. Я уже говорил, что синтаксическая (хотя запрещенная “нормальным” синтаксисом) разорванность непрерывных предложений — в цезурах ритма и рифмы — создает странное сопряжение *абстрактного* (чисто рефлексивного) и подчеркнуто *конкретного* движения мысли. Вспомните хотя бы, если верить рифме, крик ястреба, “*поднятый над...*” (неизвестно над чем, просто — поднятый) и — если верить прозаическому синтаксису — поднятый очень конкретно — “над сизой, лиловой, пунцовой, алой долиной Коннектикута”... Таких оборотов бесчисленное множество, — читатель сам приведет новые и новые примеры. Видение и особенно слышание, мгновенное и замкнутое в настоящем времени, и — одновременно (?) — размышление, воспоминание, имеющее лишь формальный (“над”... “но”... “хотя”...) характер. Эта двусмысленность синтаксиса, соединение его конкретной определенности и формальной пустотности, проникает из синтаксиса в семантику стиха, преображая самые обычные бытовые смыслы. Чтоб не ходить далеко, в том же стихотворении “Ниоткуда с любовью...” твердая и тоскливая определенность адресата сочетается с неким “общим местом”, всячески подчеркнутым: “... дорогой, уважаемый, милая, но неважно // даже кто, ибо черт лица, говоря // откровенно, не вспомнить уже, не ваш, но // и ничей...”

Здесь, и в “Деревянном⁸¹ Лаокооне”, и в иных стихах Бродского, вершит свое дело его же максима: “Эволюция — не приспособление вида к незнакомой среде, но *победа воспоминаний над действительностью*” с учетом всяческого, иногда также победного, сопротивления с позиций действительности вот этой реальности, очень четко, видимо и слышимо воплощенной, вещной.

Зараженная (или заряженная?) двуплановым синтаксисом семантика также становится формальной, опустошенной, некой возможной формой, ждущей своего конкретного наполнения. В воспоминании детали исчезают, даже черт лица не различить, даже пол неясен, но зато есть сила преображения и тоска по ясности вещей, по видимому виду, по слышимой речи. Вообще “воспоминание о настоящем” — это почти синоним поэтической речи Бродского, это *его* способ превращения эмоции — в мысль.

Следующий пласт “речевой идеи” русского языка в исполнении Бродского. Я уже не раз говорил, что речевая идея всегда обнаруживается в поэзии (шире — в поэтике) за счет явного взимообращения внешнего коммуникативного языка, так сказать, социального общения, и — “внутренней речи”⁸² с ее особым синтаксисом и семантикой. Но если у Хлебникова и — в другом повороте — у Платонова ведущей стороной этого обращения был план семантический: словотворчество и корнесловие — у Хлебникова; борение расхожих фразеологизмов и их утопического, соблазнительного и губительного внутреннего смысла — у Платонова, то в контрапункте Бродского партию ведет *синтаксис*. Семантически все слова обычны и расхожи; здесь внешний язык побеждает; *смыслы* вытесняются значениями. Зато синтаксис поэтической речи приближается, как мы только что предположили, к *синтаксису речи внутренней (одновременность одновременных временных форм, погружение в нети речевого субъекта и т.д.)*; причем этот смысловой синтаксис выворочен наружу, представлен как

грамматически значимая *форма* стилистической и семантической возможности разных значений того же слова (а это и есть его *смысл*).

Этот момент очень существен в идейном плане. В нем подчеркнута внеидеологичность (внесемантичность) новой российской речевой идеи в канун XXI века. Сам замысел этой идеи — в идейной пустотности, в возможностной и недействительной смысловой нагруженности, внешне всегда воплощенной в системе текучих значений. Это — *не* содержательный, “будетлянский”, уже состоявшийся диалог культур и смыслов (см. В. Хлебников), но — некая синтаксическая опалубка, матрица возможного диалога, независимая от содержания (в каких-то пределах, конечно), но позволяющая индивиду свободно владеть своим словом и мыслью, освобождаться от внешней их заданности — идеологической, экономической, узкосоциальной. “Мой дом — моя крепость” — “Я — *хозяин* своего слова” (и в узком и в более глубоком значении).

Речь становится *идеей*, не сращиваясь с какой-то *одной* содержательной идеей, идеологией и тем паче — мессианской идеологемой. Речь Бродского не нацелена в будущее (“светлое”; “всечеловеческое”;

“искупительное”; духовное...), но накрепко укоренена в настоящем. В настоящем, получающем измерения времен прошлого и будущего в схематизме того “воспоминания о настоящем”, о котором я говорил только что.

Трудно удержаться и не привести одно свидетельство такой внесодержательной, возможностной модальности речи-идеи в стихах Бродского.

Дело, конечно, не в осени. И не в чертах лица,
меняющихся, как у зверя, бегущего на ловца,
но в ощущении кисточки, оставшейся от картины,
лишенной конца, начала, рамы и середины.
Не говоря — музея, не говоря — гвоздя.
И поезд вдали по равнине бежит, свистя,
хотя, взглядевшись как следует, ты не заметишь дыма,
но с точки зренья ландшафта движение необходимо.
(“Кончится лето”)

Поэтика и форма речевой идеи в стихах Бродского, вообще в современной русской мысли (когда она — мысль), — это всегда ощущение “творящей кисти” художника, лишь предполагающей возможность и реальность картины, глубины и плотности художественного изображения. Или — кисти, *уже* осуществившей свой художественный труд (сила воспоминания). Уточню один момент. В реальных, осуществленных художественных работах или — в тексте воплощенных — реальных философских идеях целостная “картина”, “рама”, “начало”, “середина”, “конец” абсолютно необходимы. Но сейчас я говорю о собственно речевой национальной идее, которая по своему замыслу (см. поэзию Бродского) упорно, как ванька-встанька, оборачивается в конце XX века ощущением “кисточки”: формальной опалубкой подчеркнута формального синтаксиса (на этот раз в широком смысле слова).

Или — синтаксисом ландшафта, только *предполагающего* движение поезда.

Сейчас я подхожу к наиболее существенному смыслу той подчеркнутой выделенности синтаксических фигур, что свойственна поэтике Бродского.

Как ни странно, здесь мы возвращаемся — не явно, но по сути — к идеологической “тройчатке” (в редакции Уварова или в какой-то иной, более лицемерной и уклончивой редакции).

Речевая идея Бродского, хотя бы в тех пределах, в которых она сейчас выявлена, предполагает, что в XX веке человек русской культуры сохраняет и укореняет свою национальную самотождественность — и как наличное бытие, и как некий замысел, как проект национальной судьбы — не за счет государственных прикрытий и оболочек, не за счет жестких границ и имперской экспансии, но, как это ни необычно звучит, — за счет... синтаксической свободы и синтаксической дисциплины, отделенных от свобод семантических. Человек, брошенный государством на произвол судьбы или отпущенный государством на свободу, полагается только на синтаксис своего языка. Поэтика Бродского глубоко и вызывающе *индивидуалистична*, опирается на рискованную суверенность одинокого, отдельного “россиянина” или, скажу резче, используя одиозное словоупотребление, — “*русскоязычного* индивида”.

Современная русская национальная идея, угаданная и поэтически гиперболизированная, заостренная (ах, шалун купидон) в поэзии Бродского, — это идея российского Одиссея, блуждающего, путешествующего, затерянного в открытом культурном море, возникающего уже не на *границах* с иноязычными культурами и ландшафтами (как во французскоязычной пограничности Пушкина), но полностью — с ушами и глазами — отрешенного от своей земли и погруженного в чудовищное смешение и борение языков (“ментальностей”, духовных установок). Но именно в ситуации Одиссея и обнаруживается вся сила привязанности к своей земле, зависимость от нее, от возлюбленной Пенелопы. Эта земля — родной язык, с его неукротимой историей, с его синтаксическими и стилистическими формами, вживленными в меня вместе с тем скоплением и столкновением гласных, согласных, корнесловий, суффиксов, что заставляют меня мыслить по-русски, в потенциале русской судьбы, в проекции на ее — мое — будущее. То будущее, что просто-напросто реализует “кончик кисточки”, диктат ландшафта. Это — идея подчеркнутой *самотождественности* в подчеркнуто *чужом* (не только отчужденном) мире. Но именно в такой ситуации я — с особенной силой — “все мое несу с собой”, я оказываюсь независимым от навязанных мне внешних социальных, государственных, общинных, коллективистских связей. И здесь еще раз вернусь к особой — глубоко *идейной* — роли *синтаксиса*.

Синтаксис, отделенный от жестких сцепок с данной, фразеологически замкнутой *семантикой*, оказывается своего рода *орудием*, инструментом, позволяющим — извне — управлять своим языком, пробуждать его возможные связи, переогласовки и семантические сдвиги. Позволяет быть иностранцем, изучающим... (чужой? родной?) *язык*. Здесь особенно существенно, что синтаксис — это наиболее формальный план грамматически выверенного языка (и — очень существенно — внутренней речи!); тот план, над которым готовая семантика, вместе с ее сегодняшней идеологией, уже *не властна*. Это — идея мысли, адекватная *формальным* матрицам общения в гражданском обществе, общения в модальности договорных соглашений и свободного — “иду на Ты...”.

Конечно, возможно сказать, что такая идея речи — общения — судьбы вообще характерна и необходима для всех языков и народов современного мира, во всяком случае, поскольку этот мир — современен. Но здесь для русской национальной идеи есть особенный смысл, особенный, уникальный поворот.

Вот несколько составляющих такого поворота.

Во-первых, для российского (русскоязычного) человека зависимость идейного (не только физического) мира от государства, “державности — народности — религиозности”, от различных мессиански подчеркнутых форм общинности и коллективности — наибольшая. Для русского человека, как ни для какого другого, во всяком случае, в западном ареале, фатальна подчиненность индивидуальной мысли “соборным” заданностям, и поэтому особенно затруднено и героично освобождение от таких цепей, от гордого семантического заклęcia. Но для русского человека — и в этом залог спасения — культура *языка*, культура речевого общения была наиболее развита — в литературе, в искусстве XIX века, в самом строе речевого (глубинного, молчаливого) мышления.

Российский индивидуализм — это уже в течение веков индивидуализм творчества в сфере культуры и в первую очередь — в сфере самостоятельного изобретения своего родного языка, то есть в сфере литературы и — еще определеннее — *поэзии*. Когда я говорю — Державин; Пушкин; Гоголь; Толстой; Достоевский; Чехов; Платонов; Пастернак; Мандельштам; — я — пусть неявно — выявляю глубочайший *эгоцентризм* (в самом хорошем смысле) русского языка, русской национальной идеи. Непохожесть Пушкина и Гоголя, Толстого и Чехова — это отнюдь не частная непохожесть, это не только и не столько стилистическое или сюжетное многообразие. Это — каждый раз — *весь* (до доньшка) русский язык, *вся* российская стихия мышления — в *ином* осуществлении, совсем в ином речевом бытии, в иной семантике и ином синтаксисе. Уж если и есть где-то расхождение индивидов по различным вселенным (так, что с трудом можно услышать речевое эхо), так это русский язык, российский способ чувствования, видения, проекта национальной судьбы у Чехова и... Достоевского, Толстого и Чехова...

В этом плане речь-идея, насущная национальной жизни XX века, в российской истории укоренена (хотя и “вверх корнями”) с особой силой.

Осип Мандельштам говорил об этом (мне кажется, что об этом) так: “Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории... упустил одно обстоятельство, именно — язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. “Онемение” двух-трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти⁸³. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова... У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стран. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек акрополя, маленький кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, отовсюду угрожающей нашей истории”. Или:

“Неспособность Анненского служить каким бы то ни было влияниям, быть посредником, переводчиком, прямо поразительна. Оригинальнейшей хваткой он когтил чужое и еще в воздухе, на большой высоте, надменно выпускал из когтей добычу, позволяя ей упасть самой. И орел его поэзии, когтивший Эврипида, Малларме, Леконта де Лиля, ничего не приносил в своих лапах, кроме горсти сухих трав (О. Мандельштам. О природе слова. “Слово и культура”. М, 1987, с. 60,63).

Упрямо клоню к своему: “горсть сухих трав” к концу XX века обернулась сухим схематизмом (и — надменной свободой) синтаксиса. Понимаю, что вывод этот уже не по Мандельштаму, но здесь он “в строку”. Точнее — он стал в строку в самом исходе столетия.

Прежде чем идти дальше, одно — чтобы не было недоразумений — уточнение. Та особая (отдельная от семантики) свобода и дисциплина синтаксиса, та игра в “два синтаксиса”, которую можно заметить в поэтике Бродского, необходимо должна была иметь своим предположением — свободу, и стихийность, и игру *семантическую*, корнесловную, смысловую, что была характерна для речевой идеи в исполнении Хлебникова или (в другом плане) Платонова. Синтаксис может сыграть свою формальную, “матричную” роль лишь тогда, когда он имеет дело с расплавленной магмой *семантики*, со смысловыми антитезами сдвинутых воедино культурных форм и пластов. Сама по себе эта расплавленность (стихийность) внутренне-речевой семантики, заложенная в основу “речевых идей” начала XX века, несла в себе страшные соблазны утопически-мессианско-коллективистских сращенностей. Но эта же магма смыслов и звучаний, *управляемая* жестким схематизмом синтаксиса, оказалась корневой подосновой индивидуалистической речевой идеи конца века, то есть идеи-речи, лишенной идеологической содержательной ориентации. Подосновой национальной русской идеи конца века в собственном смысле слова.

Я уже говорил, что мой выбор Бродского в качестве образца новой речевой идеи диктуется не столько вкусовым, эстетическим решением. Здесь для меня ближе Александр Кушнер или Александр Величанский, или, особенно глубоко, синтаксис — также двухплановый — Марины Цветаевой. Не случайно я в параллель к строкам Бродского привел именно цветаевский стих. Хотя эта выдержка совсем не была аналитически обыграна, но — по моему предположению — строки Цветаевой должны

были все время стоять перед глазами и слухом читателя, слушателя, когда я размышлял о поэтике Бродского. Мое внимание к Бродскому определялось скорее собственно речевым импульсом: в его поэтике те определения, которые я только что подчеркнул, выступают с особой резкостью, наглядностью, выговоренностью, прямо манифестируются. Но, кроме того, Бродский сам очень точно и глубоко осознавал и сформулировал речевой и идейный (!) смысл своей поэтической работы. В первую голову — ее глубинный и духовно мощный “эгоцентризм” (что в этом плане означает: глубокий и предельно насыщенный “альтер-эго-центризм”).

Вот повторно несколько выдержек, с самым минимумом комментариев.

В статье о Сергее Довлатове:

“Дело в том, что Сережа принадлежал к поколению, которое восприняло идею индивидуализма и принцип автономности человеческого существования более всерьез, чем это было сделано кем-либо и где-либо. Я говорю об этом со знанием дела, ибо имею честь — великую и грустную честь — к этому поколению принадлежать”. (Далее — о близости, но и отдаленности этой российской идеи от ее американского аналога и о “удушливом климате коллективизма”, толкающем к предельной индивидуалистичности. — В.Б.) Затем: “Идея индивидуализма, человека самого по себе, на отшибе и в чистом виде, была нашей собственной. Возможность ее физического осуществления была ничтожной, если не отсутствовала вообще. О перемещении в пространстве, тем более в те пределы, откуда Меллвил, Уитмен, Фолкнер и Фрост к нам явились, не было и речи. Когда же это оказалось осуществимым, для многих из нас осуществлять это было поздно: в физической реализации этой идеи мы больше не нуждались. Ибо идея индивидуализма стала для нас действительно идеей — абстрактной, метафизической, если угодно, категорией. В этом смысле мы достигли в сознании и на бумаге куда большей автономии, чем осуществима во плоти где бы то ни было”.

Три дополнительных соображения.

...Эту индивидуалистическую свободу — как *идею* — я истолковываю в смысле “выделенных и отчлененных от непосредственного идейного содержания — синтаксических фигур”, позволяющих впервые творить язык (сознание), *не нарушая* его исторический и смысловой потенциал. Его абсолютную — для индивида — *данность*.

...Физическое перемещение “в те пределы”, конечно, облегчило бесцензурное воплощение индивидуалистической идеи и — это основное — очертило ее, этой идеи, физическую, географическую, межгосударственную “само-собой-разумеемость” (“так уж получилось”). Но в собственном парадоксальном смысле эта идея могла возникнуть и сохраняет свой идейный смысл именно *внутри* России: внутри и... вовне; индивидуалистично и общенационально; не просто внешнегосударственно, но — это NB — в проекте *гражданского общества*.

...В приведенном фрагменте из Бродского в тени остался особый смысл нового индивидуализма, в котором отдельное “я” предполагает предельную насыщенность “*ты*”, насыщенность “альтер эго” — во всей моей духовной и творческой жизни; насыщенность, столь органично отвечающую самой материи художественного общения.

Впрочем, о последнем моменте смотри еще одну выдержку из прозы Бродского. На этот раз — из его Нобелевской лекции:

“Если искусство чему-то и учит... то именно частности человеческого существования. Будучи наиболее древней — и наиболее буквальной — формой частного предпринимательства, оно вольно или невольно поощряет в человеке именно ощущение его уникальности, отдельности — превращая его из общественного животного — в личность. ...Произведение искусства, литература в особенности и стихотворение в частности, обращается к человеку тет-а-тет, вступая с ним в прямые, без посредников, отношения... Иными словами, в нолики, которыми ревнители всеобщего блага и повелители масс норовят оперировать, искусство вписывает “точку-точку-запятую”, превращая каждый нолик в пусть не всегда привлекательную, но человеческую рожицу”.

Но вместе с тем:

“Развитие (искусства. — В.Б.) определяется *не* индивидуальностью художника, но динамикой и логикой самого материала... Речь идет не об образовании, а об образовании речи, малейшая приблизительность в которой чревата вторжением в жизнь человека ложного выбора... Немедленное следствие этого предприятия (того, что человек берется за перо. — В.Б.) — ощущение вступления в прямой контакт с языком, точнее — ощущение немедленного впадения в зависимость от оногo, от всего, что на нем уже высказано, написано, осуществлено... Ибо, будучи всегда старше, чем писатель, язык обладает еще колоссальной центробежной энергией, сообщаемой ему временным потенциалом — то есть всем лежащим впереди временем... Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык подсказывает ему или просто диктует следующую строчку... Будущее языка вмешивается в его настоящее... Стихосложение — колоссальный ускоритель сознания, мышления, мироощущения”. (И. Бродский. Нобелевская лекция. 1987.)

Здесь сформулирована всеобщая антитеза литературы, в особенности — поэзии. *Тезис*. В поэтической речи индивидуальность сказывается с особой силой и неукротимостью; поэтический язык предельно индивидуален, даже личностен. *Антитезиз*. В поэтической речи над индивидом с особой силой и непререкаемостью господствует его личный — и общенациональный — язык. Поэт в своей речи определяется временным потенциалом языка, обращенным в *будущее*, и одновременно поэт детерминирован *прошлым* языка, его словесной предопределенностью. Будущее и настоящее времена гласят из каждого — *сегодня* произнесенного — поэтического слова.

Однако в канун XXI века эта всеобщая антитеза поэзии *не* разрешается в некоем подобии гегелевского *синтеза*. Нет, сия антитеза переформулируется, становясь решающей творческой определенностью современной (ограничусь утверждением — русской) национальной идеи. Дело в том, что в конце нашего века эта антитеза реализуется и может быть уловлена (за счет своей гиперболизации) в подчеркнутой и самостоятельной (вспомните — как для чужестранца) роли *синтаксиса*. В напряжении его двусмысленности. В “дополнительности” синтаксиса чисто формального, грамматического и — синтаксиса поэтического, ритмического, реализованного в поэзии Бродского (это частный случай) в особом значении фразеологических “переносов”. Именно в такой форме (уловленная именно в такой форме) новая речевая идея наиболее явно проговаривается о судьбе русской нации на рубеже веков. Предсказывает эту судьбу в веке XXI-м. Конечно, предсказывает в модальности *замысла*.

Отсутствие “идеологем” и воинствующий формализм пустых (ждущих наполнения) синтаксических “опалубок” — вот что связывает, смыкает эту речевую идею с социальной проективностью гражданского общества. Конечно, все сказанное звучит чересчур сильно. Но если вспомнить весь ход моих размышлений как в целом, так и в этом заключительном разговоре о современности, об Иосифе Бродском, то все встанет на свои места. Думаю, что внимательный читатель уже самостоятельно сомкнул начало и заключение моего основного предположения, поэтому не буду ставить точку над “i”, а вместо этого сформулирую еще одну заключительную гипотезу. Предполагаю, что обнаруженную в поэзии (и в поэтике) Бродского речевую идею русской нации в канун XXI века возможно сосредоточить — уже без ссылок на поэзию — в такой формуле:

Внутренний схематизм идеи-речи индивида, говорящего в 1992 году на русском языке, включает два полюса. *Первый полюс*: лаконичность телеграфного отсекаания психологических и стиливых сложностей, характерных для российского мышления и деятельности в веке XIX-м. Это синтаксис обращения к самому себе, с необходимым выпуском и пропуском всех подразумеваемых изгибов мысли. И это лаконизм европейского делового общения, но — по-русски — доведенный до предела “самообщения”. *Второй полюс*: сохраняющаяся и даже утрированная, подчеркнутая усложненность, “придаточность” речи, мышления и действия. Это психологизм, усиленный, но и схематизированный до степени внепсихологической рефлексии. Это речь и мысль, обращенные к очень далекому от меня, очень одинокому индивиду, жителю иной языковой Вселенной, которому приходится все растолковывать, все — до малейшей *запятой*. Но (здесь-то и скрыта основная заковыка) весь этот сложносочиненный синтаксис строится по схеме *рефлексии*, то есть все же каким-то образом обращен ко *мне самому*, но... бесконечно от меня... отдаленному. Эта усложненная речь также есть форма (даже высшая форма) общения “я” и альтер эго, но живущих (в одном сознании) на грани последних вопросов

бытия и поэтому невероятно трудно понимающих “друг друга”. Такая напряженная двуполюсность речевого строя (тождество жесточайшей лаконичности, сжатости синтаксических оборотов и раскованнейшей, бесконечно длительной усложненности) необходима для русского Одиссея, мучительно преодолевающего имперскую государственную, общенародную, религиозную “привязанность к...”, “зависимость от...”.

В голову современного русского (сумевшего оказаться современным и сохранившим языковое чутье) вложен некий исходный речевой челнок, ткущий его осмысленную жизнь в обращении от полюса телеграфной жестковатой лаконичности и деловой односложности — к полюсу рефлексивной (к себе и к далекому Собеседнику обращенной) многосложности, синтаксической разветвленности и — обратно... Ткань таких идейных, художественных, нравственных, деятельностных свершений бесконечно разнообразна: в зависимости от поступившего в работу материала — среды, семьи, событий, впечатлений, книг, в зависимости от исходных творческих и жизненных интересов, и — главное — в “зависимости” от их — этих впечатлений и интересов — свободного претворения. Никакой совокупной идеи множество этих речевых челноков на-гора не выдает и выдать не может. Этот речевой схематизм может действовать, только находясь в “собственности” одного человека; только до тех пор, пока человек одинок и независим; пока для него насущен другой человек как альтер эго; пока он брошен в ситуацию Одиссея, блуждающего в чужих морях, все свое несущего в себе, в своей речи. Детали работы этого челнока я наметил, вдумываясь в поэтику Иосифа Бродского. Такой челнок и образует, по моему разумению, исходную речевую идею русской нации в канун XXI века. Идею строго формальную, не могущую быть определенной содержательно, своим значением или своей символикой.

Но, коль скоро этот челнок будет запущен в ход, все, что осуществит индивид, будет свершением, идеей, поступком, произведением *XXI века*; будет идеей и произведением, осуществленным в ключе *русской речевой интуиции*, в схематизме русской внутренней речи. В итоге, в сосредоточении всех бесконечно многообразных произведений и поступков будет осуществлена судьба русской нации в следующем столетии. Осуществлена так, как она *задумана* в нашей внутренней речи⁸⁴.

На этом, пожалуй, можно было бы закончить мои размышления на тему: “Национальная русская идея? — Родная русская речь!”

Но размышления эти здорово затянулись, и в текст вошли какие-то чересчур быстрые повороты, требующие уточнения и разъяснения.

ЕЩЕ РАЗ ВДУМАЕМСЯ

1. Идея-речь, о которой мы все время размышляли в этой статье, вовсе не является какой-то “высшей идеей” — по своему духовному и творческому значению. Те идеи, те произведения, те открытия, что осуществляются в ключе этой затаенной и почти “технологически” значимой идеи, могут быть и обязательно будут гораздо значительнее, исторически уникальней и неповторимей. Именно в этих идеях-произведениях индивид данной нации совершает дело всечеловеческое, вступает в непреходящий диалог культур. Ни Софокл, ни Шекспир, ни Сервантес, ни Пушкин, ни Мандельштам *не сводимы* к эллинской, английской, испанской, русской национальной идее своего времени (к замыслу внутренней речи). Они *выводимы из нее*, изобретены в ее внутренне-речевом ключе, но — как и вся культура — растут “корнями вверх”, преобразуя и претворяя свой исходный ключ, свой корень.

Идея-речь — это всегда “возможность” некой будущей культуры. Собственно, культура есть *действительность*, преобразующая свою возможность.

2. Мои размышления все время шли в ключе речи поэтической (даже тогда, когда мы говорили о прозе Пушкина или Платонова). Дело не в том, что национальная идея-речь какой-то эпохи коренится только в элитарной поэтической стихии. Эта идея — по сути своей — присуща каждому человеку, говорящему

и думающему по-русски. Присуща, если вслушаемся, и уличному разговору, и дворовому скандалу, и бытовому семейному объяснению. Но в речи поэтической синтаксис и семантика внутренней речи (семантика и синтаксис смыслов) реализуются, не “снимаясь” в языке организованном, коммуникативном. Поскольку речевая идея зреет именно в речи внутренней и в динамике ее отношений с грамматически правильным языком, постольку в *поэзии* (шире — в поэтике общения) ее возможно уловить, остановить, ясно представить. В скандалах и объяснениях эта внутренняя речь подавлена, смята, “снята” внешними готовыми фразеологизмами и заемными эмоциями. Поэт — действительно, творец нового, незаидеологизированного мировоззрения. Нового разноречия.

3. Речевая идея, как она *сказывается* в поэтике мышления конца века (я все время говорю *о русской национальной речевой идее*), — это еще *не* идея развернутого, сосредоточенного диалога *культур*, — здесь, очевидно, снова скажет свое слово *семантика* внутренней речи (по преимуществу). Это идея *подготовки* такого диалога за счет синтаксической воли и дисциплины и отделенности от стихийного речевого потока. Вне такой синтаксической, “эгоцентрированной” дисциплины и развитых систем языкового *управления* будущий артикулированный диалог культур еще невозможен или, когда он преждевременно возникает (Хлебников; русское начало XX века), легко вырождается в языковую и социальную утопию, чреватую тоталитарными ужасами, понятиями Платоновым.

4. Еще раз подчеркну неоднократно сказанное в этом тексте: здесь я работаю в жанре культурологического *предположения*, вольной и иногда — для краткости — фантастической гипотезы, но еще не в режиме строгой теории или, что мне ближе, — *не* в логически конкретном философском размышлении о началах бытия и мысли. Поэтому прошу судить меня по моим намерениям.

5. В предложенном тексте была несколько выпрямлена, упрощена сама речевая национальная идея в канун XXI века. Точнее было бы сформулировать так: в полном своем объеме русская речевая идея современности — это идея некоего *общения*, взаимообращения речевой идеи Пушкина — Хлебникова — Платонова — Бродского, если остановиться только на этих именах... Пушкин, Хлебников, Платонов участвуют в современной речевой идее русской культуры не только *как разгон*, как ее необходимое прошлое, но так же, как активные и насущные Собеседники. Думаю, что это ясно, но все же подчеркнуть этот момент было необходимо, поскольку в самом тексте основное внимание уделено новой, еще не прорефлектированной грани, новому повороту речевой идеи, ее сосредоточению в поэзии Иосифа Бродского, ее противостоянию с имперской “идеологемой”.

Не поймем настоящее, — тогда и прошлое не будет понято в ипостаси живого Собеседника. Но образ исторической речи, вживленной в горло и сознание современного русского человека, вживленной *всеми* своими трагедиями, этот образ все время должен витать перед умственными глазами читателя.

И все же — в заключение: каким страшным и роковым для самого существования русской речи — русской идеи стало бы новое общенациональное возрождение имперской или (и) мессианской идеологии...

[77](#) Возвращаясь теперь к “тройчатке” Уварова — Кивы (“державность — религиозность — народность”), скажу определеннее. По самому определению *идеи*, предлагаемый нам набор “кредо” вообще не может претендовать на идейный статут. Это “обычная” идеологема, составной момент внекультурной идеологии, могущей выражать интересы какой-то социальной страты или партийной группы. И дело не только в содержании. — об этом я говорил выше. Дело — *в форме*. Предлагаемая нам формула не может ни порождать многообразие понятий, ни сосредоточивать частные идеи в некоем интегральном ядре внутренней речи. Этот “треугольник” державности есть нечто предельно выговоренное и болтливое. Лишенное изначальной тишины.

[78](#) "Эллипсис" в поэтике — значимый пропуск, зияние в тексте, в движении киноленты, заполняемый воображением слушателя и зрителя.

[79](#) См.: В.С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991.

[80](#) В понятии "поэтика" я соединяю то осознанное взаимообращение внешней и внутренней речи, что насущно и прозе и собственно поэзии.

[81](#) Кстати, существенно, что Лаокоон — "деревянный" — это и древесный, похожий на взметенное, обвитое листвою дерево, и "сделанный из дерева" — столб или какой-то вырубленный "болван".

[82](#) В понимании Л. С. Выготского.

[83](#) Почти привело.

[84](#) Безусловно, эта идея может и не осуществиться, уйти в нети (так часто бывало в истории). Такой исход тем вероятнее, что идеи внеречевые — так, идейки, "идеологемы", — в духе, к примеру, уваровской "тройчатки" (в ее современной редакции) все набирают свою агрессивность и "общенациональность", хотя они полностью и целиком бесплодны.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры)

Так получилось, что в 1991 г. были изданы мои книги, написанные в разные годы. Перечитывая сейчас эти работы и раздумывая о новых замыслах, я невольно смог воспринять свою философскую концепцию как нечто обозримое, цельное и — сжатое почти до размеров конспекта.

Понимаю весь риск излишней жестокости и безоглядности такого конспекта, но все же уверен в необходимости определенных и сосредоточенных платформ, формулирующих философский пафос того или иного направления в мышлении XX века.

Предложенный далее текст — это именно конспект концепции: идей философской логики культуры в канун XXI в. Это существенно, потому что означает серьезное смещение центра тяжести. Если в книгах этот центр — *введение* в концепцию, ее историко-философское и историческое обоснование, то в очерке главное — предполагаемая (только возможная) *целостность*. Поэтому сейчас я опускаю многие очень важные для меня сюжеты напечатанных работ “диалогику познающего разума”, детальную архитектуру кантовских “идей разума”, сближение и размежевание с бахтинской поэтикой культуры и т.д. Во всех своих работах я выбираю те узлы, в которых возникает, пред-видится цельная концепция философской логики культуры, — с той степенью ясности и новой предположительности, какая возможна для меня сейчас. Ясно, что такой модальности замысел имеет не меньший вес, чем итоги...⁸⁵.

I

НЕСМОТРЯ НИ НА ЧТО — ВЫСОКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ

В трех основных суждениях возможно выявить то отношение к *разуму*, что господствует в современном философском умонастроении (особенно в нашей стране)⁸⁶:

(1) Высший разум — в глубокой вере; (2) Пред- и над-разумные силы (силы, предшествующие и возвышающиеся над смертным человеческим разумом) — вот корни истинной нравственности и просто — человечности. Опора на собственный разум — исток всех грехопадений человеческого Духа и всех распадов нашего столетия; (3) Разум (в смысле Николая Кузанского, или — Канта, или — Гегеля, т.е. в принципиальном отличии от рассудка) — это мистификация. Рассудок, здравый смысл, умеренный формальный вывод “от сих — до сих...” — единственная реальная форма земного интеллекта (“всяк сверчок знай свой шесток”). Эти три формы суждений могут существовать раздельно в различных умах и концепциях, могут объединяться в одном уме, могут быть более или менее осознаны...

Так вот. В моих книгах я стремился работать на “встречном курсе” — в традициях Высокого Рационализма, в пафосе Разума (заглавные буквы — это определение позиции).

Однако в чем смысл Высокого Рационализма, если его определить — для начала — в самой общей форме? На мой взгляд, Высокий Рационализм предполагает, что *разум* (именно человеческий разум) насущен в сфере *всеобщего* и изначального, в той сфере, где заканчивается работа в границах конечности и наличного опыта (соразмерного малой человеческой жизни). Это — интеллект, продолжающий (начинающий?) работать в экстремальных ситуациях *смысла бытия*: бытия всеобщего и бытия личного. Здесь интеллект (разум — в отличие от рассудка) реализуется в формах Кантовых “идей разума”, фундаментального *сомнения* (Ego cogitans) Декарта; Ученого незнания Николая Кузанского и — еще дальше в древность — Нуса Аристотеля, разумно предлагающего недоказуемые *начала* мышления и бытия. Или — в ином варианте, на другом полюсе — всеобщий разум реализуется в идеях Платона, в теологии Аквината, в гегелевской “Науке Логики”... Это — “мистицизм”, преодолеваемый на его собственной почве: там, где “рассчитать” уже невозможно, но *разуметь* по-прежнему (больше чем всегда) необходимо. Такой Высокий Рационализм — *всегда*, на всем протяжении философской мысли — основа философской логики, логики предположения возможностей всеобщего бытия и возможностей всеобщего мышления, — из “места”, где их еще нет, “как если бы их не было”. Это *риск разумного начинания мысли и бытия*.

Так — в течение тысячелетий.

Но в XX веке (на его исходе) такой Высокий Рационализм особенно труден и трудно разделяем современным духовным Экстазом — по ряду основательных причин;

1) В XX веке особенно трагичен и безусловен разрыв с рационализмом

классического толка, с Разумом, ориентированным на познание “*сути вещей*”. Между тем только такая — гносеологическая — ориентация разума и воспринимается обычно как безусловное определение *самой сути* рационализма. Как определение *понимания*. Но, значит (спешат обрадоваться рассудок и вера), — сейчас отвергаются все онтологические претензии разума “как такового”.

2) Для современного мышления характерно признание *равномощных* претензий на всеобщность различных форм разумения: античного, средневекового, нововременного, наконец, — западного и восточного. Но это означает — так вычисляет рассудок, так уверена вера, — что все эти формы разумения взаимно аннигилируют друг друга; в итоге “в нети” ссыхается смысл интеллектуального “прогресса” (восхождения, развития) и Разум — опять-таки — терпит решающее поражение.

3) В новом мышлении особый смысл получает бытие во всей его *несводимости* к мысли, к понятию, во всей его вне-логической всеобщности. Этот воинствующий вне-(анти-?)-логический статус бытия легче всего понимается или в формах различных причинных редукций мысли “к бытию” — пан-экономических, пан-сексуальных, пан-космических, витальных, снова — мистических или — в формах различных вариаций философии жизни. Идея логического подвига, разумного понятийного обоснования вне-логического бытия — такая идея представляется невозможной, парадоксальной, самопротиворечивой. Снова, казалось бы, всеобщая компрометация Разума. Именно Разума. Рассудок всегда умерен и в фундаментальные споры о смысле бытия не вступает.

4) В мышлении и в предельных перипетиях жизни людей XX века возникает установка на *возможность* реального, уже существующего, — причем *тогда, когда* оно существует, — бытия мира, индивида, человеческого общения. То, что *есть*, может быть — тогда, когда оно есть — *иным*, абсолютно иным в другой — перерешаемой судьбе.

Эта установка возникает и в естественных науках (определение бытия микрообъекта через то состояние, которое налично существует сейчас и — одновременно — только возможно). И — в трудностях обоснования начал математики. И — в самой человеческой жизни: в обращении “на себя” человеческого сознания. Такая возможность “наличного бытия” воспринимается как крах разума, отождествляемого со способностью все более глубокого понимания того, что действительно есть. Нечто есть — в идее — извечно, но это нечто (или некто) *познается* бесконечно и все более глубоко. Вот привычная сфера разума. Если бытие бесконечно *возможно* (даже то, что уже есть), то разум иллюзорен и бессмыслен. Такое утверждение кажется единственно непротиворечивым... Значит... Высокий Рационализм терпит — казалось бы — окончательный крах.

Казалось бы...

Но несмотря на все эти очевидности, я пытаюсь обосновать не только возможность *философской логики* (логики изначального разумения) XX века, но предлагаю *особую* значимость и осмысление такой логики, такого Высокого Рационализма именно сейчас, именно в конце нашего века, — совершенно в новых формах, предельно насущных для самого бытия и со-бытия, и просто — событий человека на грани века XXI.

П. ВЕКТОР — ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ВЕКТОР — ОТ СОВРЕМЕННОГО БЫТИЯ.
ТОЧКА ВСТРЕЧИ — XX ВЕК.

Вот совсем вкратце основное мое предположение: коренной смысл новой философской логики, смысл Высокого Рационализма XX века — это *онто-логическое обоснование феноменов культуры*. То есть понимание этих феноменов как всеобщего *ноумена*, как новой актуализации бесконечно-возможного бытия.

В этом предположении сходятся и дополняются — в XX веке — два встречных движения, идущие еще из века XIX.

А. Философская логика Нового времени — это логика “наукоучения” (не в смысле буквально-фихтеанском, но в смысле всеобщих устремлений философии Нового времени: обосновать онтологические корни научно-теоретического — познающего — мышления или — в пафосе нововременного иррационализма: искоренить эти опасные корешки). Однако в своем предельном развитии и самообосновании эта логика уже к концу XIX века обнаруживает свою логическую недостаточность, погружается в дурную бесконечность безначалия — и в попятном, и в поступательном своем движении; начинает проговариваться о насущности иных всеобщих логических начал.

Речь идет вот о чем. Для познающего разума всеобщее бытие актуализируется (актуализировалось?) как всеобщий предмет познания; всеобщий разум актуализируется как разум гносеологически, познавательно ориентированный, мышление актуализируется как мышление сущностное, стремящееся за бытием обнаружить суть вещей, как они есть сами по себе, и как эта сущность претворяется в явлениях, в действиях. Выстраивается тождество: *понять* нечто — означает это нечто *познать* (— обнаружить взаимодействие сущности и существования вещей, независимо и вне моего бытия).

Крах такого тождества, произошедший в начале XX века, был понят как крах разума вообще.

Реально (философски и логически реально) отказ от “Разума познающего” намечался в таких узлах:

1) *Наука* логики — не только Гегеля, но и всего мышления Нового времени — в полной своей реализации (у Гегеля — в Идее, в Духе) — определялась, замыкалась как Метод. Но метод оказывается бессмысленным по отношению к Бытию (Природе?) как раз в момент своего формирования (в конце логики). Ведь в этот момент бытие уже полностью переведено в Идею, познано. Правда, по отношению к целостному разуму, к Духу, метод *может* (?) иметь смысл, быть самообращен. Но это — невозможный, запрещенный познающим разумом, смысл: смысл общения какого-то иного (?) разума, иной интенции понимания с разумом познающим, теперь уже (в Идее) замкнутом на себя, завершенным и могущим быть понятием только “со стороны”, со стороны такого же всеобщего, но всеобщего иного разума. То есть “со стороны” какой-то иной формы понимания, иного пафоса мышления... Такое отношение различных всеобщих разумов было бы их общением (*не* “обобщением”). Но не есть ли “общение” разумов (множественное число) отказ от Разума?

2) Спор гегелевского (нео-гегельянского, гуссерлианского...) и кантовского (нео-кантианского, нео-неокантианского) полюсов нововременной логики, т.е. спор всепоглощающей экспансии мышления (понятия), заново и заново “снимающего” бытие (первый — гегелевский полюс), и — все нового и нового обнаружения внелогической бытийности, никак не поглощаемой и не снимаемой никакой всемогущей Понятийностью (второй — кантовский полюс), — этот спор в конечном итоге приводит к *разрыву* основных *познавательных* связей и претензий мышления и — что уже фатально — к осознанию *жизни, бытия* как некой реальности, отвергающей познающее (разумное?) отношение к себе и завязывающей — напрямую — связи с *бытием*, и *жизнью*, и *смыслом* жизни человека. Бытие событийствует с бытием, “минует” (?) гносеологического посредника... Минует Разум?

3) Идеи жизненного Праксиса (в марксовом, или фрейдовском, или в ницшеанском вариантах) обнаруживают свою непоглощаемость познавательными схемами и жаждут их — эти схемы — “объяснить” и “разоблачить”. То ли по формуле “бытие определяет сознание”, то ли по формуле — “самоустремленность человеческой деятельности — исток самой идеи сознания и рефлексии”, то ли по формуле — “мысль — тень желания”, то ли по еще неким иным афоризмам философов практики и философов жизни... Разум должен быть сведен к... (т.е. разум — “вторичен”). Как будто так?

Но — если все же вдуматься (однако — каким разумом?) — эти три момента (и еще много других) и означают, на мой взгляд, выход в разум культуры⁸⁷, в необходимость уразуметь ее — культуры — онтологические предделения. Вот несколько наведений:

...Общение (уже не познание) “иного разума” с познающим разумом Науки Логики означало выход в Произведение: автор — читатель — соавтор... Но... теперь это общение становилось — в превращении начал логики — формой разумения...

...Со-общение — напрямую бытия (всеобщего) с бытием (личным), коль скоро оно — это со-общение — наведено спором гегелевского и кантовского, Спинозовского и картезианского полюсов нововременного разума, есть, с одной стороны, феномен общения эстетического, а с другой стороны, как общение всеобщих определений бытия есть “ноумен” разумения, философской логики, но какого-то странного и невозможного смысла...

...Самоустремленность человеческой предметной деятельности есть не только предметное предвестие рефлексии (Маркс), но в той же мере есть внедрение разума в эту самоустремленность, есть разумеющее (из разума исходящее) предвестие и предположение самой предметной практики... И т.д. и т.п. Эти обращения возможно продолжить...

Так возникает первое предположение о каком-то “разуме общения разумов”, начинается сближение всеобщих определений разума и интуиций культуры.

Это — в “горизонтальной” линии: в истории философского разума.

Б. Другой выход к новому типу разумения (понимания) возникает в перипетиях вседневного бытия людей XX века. Это — “перпендикуляр” нашего бытия в культуре.

1) Сознательная самодетерминация (см. ниже определение культуры) все более становится насущной и всеобщей формой деятельности. В XX веке сознание даже в стенах быта, даже в заводских структурах производства (автоматика, информационная революция) определяется не столько наличным, застывшим, кристаллизованным бытием, сколько изменением бытия, его напряженной трансформацией. Человек многократно встает перед одиноким, неотвратимым выбором: или обернуться злым перекасти-полем, или — корнями вверх — каждый раз заново и ответственно изобретать свое историческое — социальное и личное — бытие. Второй выбор, второе решение, образующее смысл культуры, оказывается в конце XX века не маргиналией (на полях обычной экономики), но стержнем всего оборота человеческих деятельностей и общений.

Трагедия, однако, в том, что все это — необратимые разрывы готовых социальных матриц (решающих за меня), роковая насущность свободного ответственного поступка (иначе — духовная смерть) — коренится в чудовищно неуместных — для культуры — очагах: войны, революции, крах колониальных империй, концлагеря, беженство. Только к концу века культура находит свою органическую нишу — свободное время, необходимое в тихих недрах автоматике и информационного взрыва.

2) В XX веке решающим контрапунктом нашего сознания, мышления, поступков все более определенно и для все большего числа людей становится взаимное одновременное общение разновременных исторических эпох, культур, форм разумения — Европейский (античный, средневековый, нововременный), азиатский, африканский... спектры бытия и мысли напряженно стягиваются в умы, сердца, руки почти каждого человека планеты (каждый раз по-своему). Далее. В теоретическом постижении взаимодополняют и взаимоисключают друг друга несводимые начала бытия: принцип дополнительности — в физике, парадоксы теории множеств — в математике и т.д... В искусстве — активная соавторская роль читателя, зрителя, слушателя, вообще — далекого — на века — Собеседника оказывается определяющим формообразующим импульсом. Не случайно все это — в первую — революционную — треть века... Это *общение* (значимое даже в массовом производстве, в экспериментальных цехах обезлюдивших заводов-автоматов) осуществляется в *малых* динамичных *группах*, в межвременном хронотопе культуры. Так возникает новый субъект — субъект *всеобщего труда*. (Особую социальность *всеобщего труда* и характеристику предметной деятельности как деятельности *самоустремленной* впервые наметил Маркс в “Экономическо-философских рукописях” и в “Капитале”). Однако этот субъект всеобщего труда зримо сосредоточивается в одиноком индивиде, вне коллективистских слипаний.

3) В XX веке, с одной стороны, усугубляется трудное переплетение социальных и национальных напряжений, взорвавшихся коммунистическими и расистскими переворотами, тоталитарными (и ретроградными) по своей сути. С другой стороны (но в то же время), происходят решающие культурные трансформации, культура все более претендует на всеобщность, “артистизм” вступает в спор с классическим гуманизмом (или с гуманизмом вообще? ср. с Блоком). Возникает соблазн мистификационного отождествления этих, абсолютно гетерогенных процессов. Ретроградный переворот понимается как движение вперед. Сдвиг бытия к полюсу культуры (в XXI веке) воспринимается (а иногда и осуществляется) как сопутствующий импульс тоталитаризма.

Все это делает осознание и обоснование нового философского разума делом бытийно предельно насущным, вопросом жизни и смерти, хотя — особенно трудноуловимым и — на первый взгляд — чем-то отдаленным и почти чем-то — “от жиру бесятся...” Гораздо более спасительным и нормальным обычно представляется отступление к истинам и ценностям мистико-религиозным (сразу вздох облегчения, душевный комфорт “за-меня-отвечающего” абсолюта). Эта жажда избавиться от исторической ответственности с особой силой нарастает к концу века, обретая метафизический (и реставрационный) пафос.

Так новые повороты философской логики становятся делом не только разума, но и совести, делом — совестливого разума.

* * *

Итак, идеи философской логики культуры вызревают на скрещении двух мыслительных движений: 1) в пределах самого философского разума, в момент его самообоснования, коренного преобразования (“трансдукции” — как я определяю этот процесс) и 2) в обращении “бытие — разум” (с двойным вектором этого процесса самодетерминации). Теперь сформулируем наши исходные идеи более сосредоточенно. И — более развернуто.

III. КУЛЬТУРА — ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Непосредственным предметом и импульсом философской логики культуры является — это ясно уже из исходного определения — культура. Мои определения культуры сильно отличны от общепринятых, хотя отталкиваются от тех же расхожих феноменов.

Культура в моем понимании (как предмет онто-логики XX века) есть *сфера произведений* (как потребление — сфера “продуктов”, как производство — сфера орудий).

Теперь расшифрую и немного разверну это определение,

1. *Произведения* определяются, как минимум, в трех измерениях:

... Во-первых, в произведениях транслируется авторская личность, веками сохраняясь и углубляясь — во всей своей единственности и неповторимости.

... Во-вторых, произведения всегда адресованы, они всегда предназначены к исполнению и “дополнению” читателем, — как бы далеко во времени и пространстве он ни находился (чем отдаленнее, тем он более соавтор). Произведения — отстраненные кристаллы постоянного общения в треугольнике: автор — произведение — читатель (зритель, слушатель, соавтор).

... В-третьих, плоть произведения (краски, полотно, звуки, рифмы, речь...) есть исток *мира впервые*, возникающего и уплотняющегося заново — в напряжениях общения “автор — читатель” из исходного пло(т)ского кристалла.

Слова “*сфера* произведений” есть (в понимании культуры) не просто фразеологический оборот. Существенно само упоминание “сферы”. Быть произведением (культуры) означает находиться в сфере *притяжения* некоего центра данной исторической целостности, некоего первообраза, изначального понятия (скажем, “эйдоса” для античности). Но это означает, далее, самому становиться центром и сосредоточивать в себе — в данном произведении — всю целостную полифонию внутрикультурного общения

— произведений (и авторов) этой культуры. В этом плане — философские

— художественные — религиозные — нравственные — теоретические произведения данной культуры есть произведения лишь как Голоса и Действующие лица и средоточия единой культурной трагедии (скажем — античности). Это — одно уточнение. И второе. Сфера произведений культуры имеет смысл замкнутой “на себя” и постоянно расширяющейся сферы (вселенной) только в общении с иной сферой произведений, иной культурой, только в их касании “на грани”, в их вопрошающе-ответной-вопрошающей модальности. Таким образом, каждое произведение культуры это (а) фокус целостной системы произведений (этой культуры), (б) — это точки (границы) касания и взаимовопрошания с иной культурной целостностью. В моих печатных работах эта сторона дела не стала предметом особого внимания.

3. Из идеи “культуры как сферы произведений” можно понять решающий тройной *смысл* культуры.

— Понимание культуры как формы одновременного бытия и общения индивидов различных культур, понимание культуры как *диалога* культур (это — не тавтология, но — спираль определения культуры). — Понимание культуры как формы диалога индивидов, в той мере, в какой они живут и общаются на грани культур, общаются в горизонте общения *личностей* (каждый индивид — в пределе — новая вселенная, новая особая культура). Предельное средоточие своего *Я* и предельная насущность абсолютно (онтологически) иного *Ты* — вот феномены бытия в культуре. В спирали такого общения культур *все* культуры одновременны (в пространстве современной культуры) и способны бесконечно развивать и углублять и актуализировать свой неповторимый смысл (свою — античную или средневековую — полифонию смыслов).

— Понимание *культуры* как формы *самодетерминации* человеческого сознания, мышления, поступков. В культуре, в произведения культуры преодолевается роковая детерминация “извне” (из экономики, из космоса, из среды) и “изнутри” (фрейдистски или мистически понимаемого). Так, в *философии*, мое мышление *изначально* детерминирует себя; в *искусстве* мое *общение* — в плоти произведения — преодолевает ссохшиеся матрицы исторических и социальных связей. В нравственности я заново впервые, в актах свободной воли — решаю быть нравственным, совершаю нравственно-формирующий поступок... И — тем самым — беру *на себя* полную авторскую ответственность за свое поведение, за жизнь своих близких, за исторические повороты. Бытовой индивид на грань такого перерешения своей судьбы, своей исторической заикленности выходит только в последних вопросах своего бытия, ставя “под вопрос” исходные начала (смысл) своего бытия, изначальные основания своей культуры. То есть — только на грани культур, на их “ничейной пленке”. *Внутри* этой сферы культур такое перерешение судьбы невозможно, тяжкие сгустки детерминации “извне и из-нутри” берут верх. Говоря короче и несколько парадоксально, культура, тавтологически замкнутая *на себя*, — это *не* культура. Это — цивилизация, формация и т.д. и т.п. Но сам этот “выход на грань культур” возможен только в “сфере *произведений*”, по определению предназначенных к общению с отсутствующим далеким, неизвестным и — насущным соавтором (т.е. уже потенциально — человеком иного времени, иной культуры, даже если этот читатель — мой современник).

— Понимание *культуры* как предположения “мира впервые” (см. определение Произведения). Из пло(т)ского полотна и красок, звуков, речи, интонаций — автором и читателем каждый раз строится (в этом построении “мира — из ничто” наивысшее наслаждение) новая вселенная, новая индивидуальная

актуализация всеобщего бытия. Мир героев Софокла, или мир фигур Эвклида, или мир идей Платона; мир Шекспира, или мир Галилея, или — мир Канта; мир Пикассо, или — мир Хайдеггера... Но — сие существенно — этот невозможный, изобретенный — из плоскости “полотна” — мир одновременно *прочитывается*, угадывается автором и читателем — как некая всегда существующая, иная (в ином измерении существующая) человеческая вселенная. Так, мир Гоголя осознается нами как великолепная фантазия, созданная на кончике пера, и, вместе с тем, — как некий извечно существующий мир Собакевичей, и Плюшкиных, и Селифанов со своими неуклонными законами природы, пространства, общения. Мир, не имеющий почти никакого касания с нашим эмпирическим миром. Точнее — имеющий такое касание в одной *точке* — “кончике пера”.

Мир Гоголя — это уже в истоках своих — *наше* бытие (даже слишком плотно — на уровне быта) и это — бытие совсем *иное* — иное не только психологически, но и онтологически: в нем действуют свои законы времени и пространства, исходно — свое сознание⁸⁸.

Вне такого “бытия впервые” (из *ничто*, из хаоса, из “апейрона”) и без ясного осознания этой “впервые-бытийности”, т.е. — вне Мандельштамовского “дебри культуры, в которые не ступала нога человека”, самая изощренная “культура” — совсем не “культура”, но эстетизм, нечто еще более чуждое культуре, чем ее равнодушное отсутствие.

Думаю, читателю ясно (или он может догадаться...), в чем заключена внутренняя связь трех намеченных только что измерений культуры, тройной смысл “сферы произведений”.

4. Если до сих пор я говорил о *смысле* культуры в жизни человека, то теперь напомним мои представления о самой *органике* культурного бытия, культурной “архитектонике” (если переосмыслить идеи Канта об архитектонике теоретического познания — ч.2 “Критики чистого разума”),

Прежде всего: о трех основных “регулятивных идеях” в бытии и мышлении индивида (данной цивилизации), что вводят его в сферу культуры.

4.1. *Первая* такая “регулятивная идея” (т.е. идея, направляющая деятельность в сферу самодетерминации) — это идея личности (личность я понимаю не как некое наличное состояние, но именно как внутренний императив жизненных поступков “в направлении к пограничью культур”, т.е. к культуре). Личность всегда “на горизонте”, извечно уходящем вдаль вместе с приближением к этой воображаемой линии взаимопроникновения культур. Реальную архитектонику этой регулятивной идеи, обращающей цивилизацию в культуру, я вижу в таких основных определениях:

(1) В каждой культуре есть некая доминантная “точка” бытия. Мысленно сосредоточивая и отстраняя в этой точке всю свою жизнь (от рождения до смерти) и все историческое время, от бесконечно далекого прошлого — к бесконечно отдаленному будущему — индивид оказывается способным и свободным отвечать за свою судьбу, перерешать свой характер, “быть-в-направлении-к-личности”...

В античной культуре такая точка — *акме* — точка “середины жизни”, в которую втягиваются все истоки и все исходы роковой предопределенности (Эдип-Царь, Антигона, Прометей и другие Герои греческой трагедии). В средние века такая точка — момент *конца жизни*, встреча времени и вечности, момент исповеди в канун действительной или мысленно воображаемой смерти. В Новое время — такая “точка” — это вся жизнь, но собранная в “тире” (Пушкин, 1799—1837...), заключенная между годами рождения и смерти. Это — *биографический перевертень* движения жизни (как будто индивид стоит перед своим могильным камнем и заново прокручивает жизнь: от рождения — к смерти, от смерти — к рождению...). Это — эгоцентрическое замыкание бесконечной траектории исторического восхождения. (“Эгоцентрическое” — здесь не инвектива, но геометрический образ.)

В *современной* культуре (в современном диалоге культур) таким средоточием моей жизни (и исторической траектории) оказывается точка (момент) начала — бытия, мышления, момент разведения, дополнительности, диалога, “трансдукции” (см.) всеобщих форм сознания и мышления, всеобщих — беседующих между собой — Разумов. Но о современной точке, обнаруживающей венаходимость моего (и всеобщего) бытия — см. ниже — в размышления о “логике культуры”⁸⁹.

(2) Исходя из такой доминантной точки (средоточия), каждая культура формирует свой особый *культурный социум*, форму общения в культуре; если так можно сказать, — просто для понимания — это — своего рода антипод социальности в Марксовом смысле.

В античности — это социум трагедийных перипетий (Хор — Герой — антагонисты Героя...). Включаясь в поле трагедии, каждый индивид античного мира вступает в собственно культурный (см. Аристотелеву “Поэтику”) свод человеческих взаимоотношений. Такой трагедийный социум — самодетерминации — возникает свободно, но неизбежно: пусть с меньшей или большей выявленностью и осознанностью, необязательно в сознании зрителя и слушателя трагедии, но просто в реальных человеческих общениях космоса — полиса — агоры... К примеру, и греческая история, и греческая “Марксова социальность”, и греческая философия, нравственность, мифология и, конечно, греческая поэзия, эпос, лирика, скульптура относятся к греческой (шире — античной) культуре только в архитектонике трагедийного устройства жизни. Ведь именно в таком устройстве человек оказывается ответственным за свое бытие и выходит *на грань* культур, в горизонт личности, т.е. в *культуру*. И только из этого ядра все названные явления могут быть поняты как феномены культуры, а не как социальные данности или мифологические (вневременные) архетипы.

В *средние века* — это социум “в-(о)круге-храма-бытия”, начиная от отзвуков колокольного звона в окружающих селениях, заканчивая церковной архитектурой и — литургическим предстоянием времени и вечности. Здесь — в этом социуме культуры (такой же — по строению — социум — средневековое ремесло...) — есть свои Действующие лица собственно культурных перипетий, не сводящихся к перипетиям церковным, конфессиональным.

В *Новое время* — социум культуры, форма социально-культурного общения, форма преодоления внешних форм детерминации — это романное слово (в самом широком смысле), романное (углубленный вариант биографического перевертня) общение горожан XVII — начала XX веков. Здесь я имею в виду не только (и не столько) романы в буквальном смысле, но сам тип романного *отстранения* своей жизни, феномен романной сущности другого человека как иного романного героя, как неотделимого от моей жизни ее “читателя”, наблюдателя, если не согладаясь. (Ср. роль Санчо Пансы в “Дон-Кихоте” Сервантеса). Как я предполагаю, вся Поэтика культуры, развитая М.М.Бахтиным, возникла из анализа романного слова, романных форм общения индивидов, личностей, культур, хотя и экстраполировались иные сферы культур.

В *современности* такой формой социума культуры оказывается... непосредственно социальное бытие, все более сжимаемое — в своей социальной значимости до “социума культуры” (см. выше — второй исток основных идей философской логики культуры) — и все более расширяемое, раздвигаемое из этого неделимого ядра.

(3) Каждая культура живет и стягивает все свои определения в определенном типе “личности как регулятивной идеи”. Античность — в регулятивной идее *Героя* (в аристотелевском смысле “трагедийного героя” — см. “Поэтика”). В средних веках единая “регулятивная”, но сверх-культурная идея личности Иисуса Христа и Страстей Господних становится культурно осязаемой, точнее — изреченной — в двух полюсах: в образе *Мастера* и в образе *Страстотерпца*. Именно два эти полюса (в средостении *Простеца*) создают единое (реальное) поле личности, возникающей “на горизонте” средневекового культурного социума. Эти полюса не тождественны, но “дополнительны” в своих стремлениях уточнить (и утончить) соборность до уникальности и единственности (см. мою работу “Образ простеца и идея личности в культуре средневековья”).

В *Новое время* такой регулятивной идеей личности оказывается недостижимый феномен Автора своей жизни, своей биографии. В образе Гамлета, к примеру, заключен биографический перевертень: от “быть или не быть”... (от ответственности за решение “быть!”) — к фаталистическому “Будь что будет...” в последнем акте Трагедии и — вновь — возвращение к ответственности за целостную жизнь, о смысле которой должен романно поведать потомкам внутренний Зритель и Свидетель — Горацио.

(4) Еще один момент в архитектонике культуры (в архитектонике личности) — это схематизм преодоления некой исторически определенной сакральности. Без и вне такого преодоления индивид

еще не полностью самодетерминирован, еще не целиком ответственен за свое бытие. В античности это — преодоление (в мгновение “акме”) мифологической предопределенности *Рока*. В средние века — это мучительный выход из идей теологически понятой предестинации в одинокий перекресток *свободной воли*. В Новое время — преодоление “светской” сакральности извечного прогрессивного “восхождения”, Восхождения, сводящего жизнь человека к абсолютной детерминированной “точке” на исторической кривой. Существенно заметить, что преодоление исторической сакральности и заданности (т.е. сосредоточение индивида в свободную и ответственную личность) всегда — в контексте культуры — “балансирует на грани”; историческая заданность постоянно маячит в душе и жизни. Это преодоление заданности есть не единичный одноразовый акт, но каждодневно трудно совершаемый и вновь необходимый подвиг индивида.

В современности... Но читатель уже привык к моему любимому обороту... Это надо отдельно продумать в философской логике — в философии культуры в собственном смысле слова.

В разделе III как-то открылся страшный секрет работы “за машинкой”. По ходу дела возникают новые повороты и воронки, стиль чистого конспективного изложения оказывается недостаточным и возникает совсем новый текст. Наверное, это не случайно, и нечто додумать и доопределить действительно необходимо. И вместе с тем — невольно дать читателю живое представление о писательском труде, ввести его в лабораторию мысли. Это необходимо по самой органике “логики начала логик” (см. ниже).

С другой стороны, здесь есть, очевидно, и содержательный момент. Культура — это вне-положный, вненаходимый нашего размышления, и чем более полно перед читателем предстает этот предмет, — отстраненно и остраненно, — тем сознательнее и критичнее он сможет самостоятельно раздумывать над предметом, не сводящимся к самому изошренному своему логическому истолкованию. Наверное, такой неожиданный произвол предмета (“вот взяла штуку Татьяна и выскочила замуж”) так же относится к сути нашего подхода.

Вторая регулятивная идея, сосредоточившая индивида в поле начал бытия, на грани культур, — это идея *моего* (индивидуального) всеобщего разума. Идея такого *атрибута* (Разум), что шире и изначальнее своего индивидуального смертного *субъекта*, т.е. индивида как субъекта логики, субъекта мысли. Но все же Разум — это атрибут, даже “предикат”, невозможный вне и без этого малого исходного субъекта. Этот атрибут сразу же субъективируется, отстраняется от породившего его индивида, и тогда индивид силой им порожденного, но обращенного на мое малое Я всеобщего разума оказывается способным изменить свое сознание, перерешить свою судьбу. Способен “достичь” (и перешагнуть) горизонт *этой одиночной личности*. Способен войти в общение личностей. Способен *быть в культуре*. — Быть культурным.

Две эти регулятивные идеи — *личности и разума* — взаимоизначальны, и их сопряжение в душе, в сознании индивида выводит его на грань культур, в сферу переформулировки “последних вопросов бытия”, в сферу последних, начальных вопросов-ответов-вопросов, то есть в сферу смыслов (не “значений”).

Но о второй регулятивной идее я сейчас лишь нечто загадал; о Разуме более детальный разговор пойдет в следующем разделе: в основном разделе о “философской логике культуры, о логике начала логики”. Философски именно эта тема наиболее существенна.

В заключение этого раздела одно замечание.

Все определения “архитектоники культуры”, введенные только что, — это определения *современной культуры* и — определения всех прошедших и возможных культур, но лишь в той мере, в какой исторические цивилизации актуализированы в их возможности “быть поняты как культуры”: в ответ на вопросы иных культур в контексте культуры XX века. Это — *реконструкция* культур прошлого как Собеседников современной культуры. — Культуры в канун XXI века. Но, тем самым это уже не реконструкция культур прошлого, а *конструкция* современной культуры, один из импульсов ее *начинания*. Сказанное в полной мере относится не только к феноменологии культуры, но и к ее

собственно логическим и онто-логическим определениям, т.е. к следующему разделу. Это — в собственном смысле.

IV. КОНСПЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ ЛОГИКИ КУЛЬТУРЫ.

Онто-логика культуры⁹⁰

Современный разум, современный пафос разумения, возникающий в замыкании разума познающего, актуализирует и сосредоточивает всеобщее (вне-логическое) бытие... как начальное произведение (культуры). Как если бы абсолютное бесконечно-возможное бытие было произведением.

Это означает, что

1) Разум актуализирует за-мирное, ко мне обращенное, предполагаемое бытие иного всеобщего субъекта, иной Разум, как моего идеального читателя и соавтора. (Ср. реальное произведение искусства, философии и т.д., как кристаллизованную форму общения.)

Уже здесь заложен исходный парадокс Разума культуры: в предположении некоего всеобщего (ко мне обращенного) субъекта — за пределами (?) беспредельного, извечного бытия!

2) Но это, далее, означает, что современный разум актуализирует бытие мира (и мое собственное бытие) как феномен со-творчества, со-бытия с этим иным — возможным (невозможным) — субъектом и одновременно, тем самым, актуализирует “плотность” этого самодовлеющего бытия как извечно существующего (в потенции). Ведь речь идет, во-первых, о бытии как *потенциальном произведении*, существующем “только” в моем замысле, и, во-вторых, о бытии как об актуальном произведении, существующем внеположно, извне обращенном ко мне — читателю и слушателю (вспомним:

это бесконечное, извечное бытие как произведение). *Понимать* — означает в этом контексте не столько проникновение в “сущность” вещей (пафос разума познающего), сколько осмысление *насущности* бытия (в элементарной ячейке; насущности Ты для Я, и vice versa.

3) Тем самым разум актуализирует и тормозит момент “мира — впервые”, его бытия на грани “ничто и все”, не снимая, однако, этот момент в отмеренных Днях Творения (как в разуме Средних веков), но именно тормозит его, и именно в этом торможении понимает мир, бытие, свое событие с alter Ego и с всеобщим бытием. И это не просто вечно продолжающееся творение (возможное и в средневековом мышлении), но — сосредоточение в точке начала, в которой *прочтение* и *созидание* тождественны. — В точке начала (еще не-бытия) бесконечно-возможных бытийностей. Мир, Бытие в пафосе культурологического разума всегда *возможностны*. Даже когда они *есть*, они только (!) возможны.

4) Есть еще один срез, углубляющий *онто-логику* культуры. В XX веке разум актуализирует бытие (как произведение) в его несводимости ни к одной из прошлых (или — только возможных) форм понимания, форм образования понятий: ни к античной эйдетической, ни к средневековой причащающей, ни к познающей нововременной (с этой грани и начиналась наша сказка про белого бычка). Ни — к современной восточной или — африканской.

Причем это — все более многогранное — логическое определение внелогического смысла бесконечно-возможного бытия углубляется в диалоге (автор — читатель — соавтор) всех исторических и всех логически возможных разумов, во все более глубоком (и многогранном) промежутке их взаимопонимания⁹¹.

...Еще раз: когда я говорю, что современный разум (и современное бытие человека) актуализирует вечный и бесконечный мир (Natura naturans) как изначальное *произведение*, здесь два парадоксально

сопряженных момента. *Во-первых*, это означает, что наш разум, наш взор, наша деятельность “прочитывает” мир как произведение, предполагает “за ним” некоего — Автора, сомневающегося (!) творца. Произведение мне дано, я его только “довожу” “до ума” как читатель, созерцатель. Оно (бытие, мир...) мне внеположно; кристаллизировано, извечно... Но, — *во-вторых*, — это означает, что бытие творится мной (автором) как произведение, в “расчете” на провиденциального читателя. Сопряжение, отождествление и взаимоисключение этих ситуаций и составляют основной смысл культуруформирующего сознания. “Прочитать” неведомое вечное бытие и — *творить* его, — это не только парадокс, но и самый глубинный замысел любого культурного деяния. Это — онто-логика культуры.

Сейчас был намечен очерк онто-логики культуры.

Предположено то *понимание* всеобщего бытия, что основано на оптической актуализации феноменов культуры и вместе с тем *логически изначально* — *определяет* эти феномены и в этом смысле до- и вне-культурно. В этом последнем плане мы определяем развиваемую нами философскую логику как *философскую логику культуры*. Такая философская логика находит и изобретает культуру в “месте”, где ее *нет*, но, впрочем, только в такой предположенности, в таком докультурном бытии, в момент начинания из до-культурного хаоса культура есть культура, но не вторичное “культурничанье”.

Теперь переформулируем введенные только что предположения в собственно логической форме (“проскочив” онто-логический разбег).

Логика “разума культуры” исходит из ряда собственно логических предположений, основана на особом схематизме понимания.

Но — сначала — два предупреждения: о реальном *субъекте* (авторе) такой философской логики и о той *клеточке, ячейке*, в которой осуществляются предполагаемые логические метаморфозы.

... Еще раз подчеркну: реальным *субъектом* “логики культуры”, субъектом ее всеобщих смысловых определений является *индивид* — этот, особенный, смертный — в той мере, в какой он реализует себя в горизонте личности, в общении личностей, в сфере культуры, на грани культур⁹². Особенное и уникальное *я* выступает — в логике культуры — субъектом всеобщего.

... Ячейкой, “спорой” всех намеченных далее логических трансформаций выступает (не умозаключение, не система суждений, но...) понятие, точнее — мегапонятие, замыкающее конец и начало логического движения целостной культурной эпохи. Когда и в той мере (эта мера — итог сложнейших логико-философских перипетий, закругляющих в одно определение бесконечную дедукцию умозаключений, проецируемых из исходных начал...), в какой такое замыкание исторически произошло, ре- и конструировано заново нашей логической работой, в той мере действуют все ниже перечисляемые — только перечисляемые — определения.

2. Основные группы преобразований логики начала логики⁹³

В момент замыкания гегелевского движения “от абстрактного к конкретному”, в данный момент предельных напряжений гегелевского и кантовского полюсов работы познающего разума (см. выше) выявляются и могут быть осмыслены основные логические определения, обосновывающие онто-логику культуры. Можно наметить три “группы преобразований” новой философской логики, только в своей цельности дающих новый философско-логический калейдоскоп.

А. Логика диалога логик — диалогическое преобразование философской логики культуры

Это преобразование предполагает, что в общении всеобщих разумов каждая из потенциально всеобщих логик (скажем — античная, средневековая, нововременная, современная, западная и восточная...), отвечая на вопрос иного всеобщего разума, на вопрос индивида этой культуры, мыслящего “в горизонте личности”, способна бесконечно развиваться и углубляться и актуализироваться, будучи действительной (логически) “одновременно” (это — “время”? или — “вечность”?) со всеми иными логиками, задавая им встречные вопросы, — вопросы на грани, на пределе своего бытия. Все эти логики осмысливаются как извечные, навечные, “общие” между собой не в обобщении, но в логическом общении (в вопросо-ответных-вопрошающих смыслах). В преобразовании современной философской логики как логики “диалога логик” особенно существенны два предположения:

Во-первых, предположение многих всеобщих разумов (в возможности

— бесконечно многих, поскольку каждый индивид — в горизонте личности — формирует “еще один” всеобщий разум...). Исторически это:

Разум античный. Понять в этом разуме — означает понять хаос как космос, в ключе эйдоса, внутренней формы.

Разум средневековый. Понять — означает понять *ничто* как все, *все* — как ничто, — в ключе идеи причащения, идеи ничтожности собственного бытия, всемогущего в причастности к бытию — акту — всеобщего субъекта.

Разум Нового времени. Понять (сформулировать понятие) — означает познать предмет, т.е. раскрыть его сущность как самобытийного, отдельного предмета (“как он есть сам по себе” — “как он действует в своих явлениях”).

Это лишь “примеры”. В столь же всеобщей и уникальной форме сосредоточивается разум восточный, разум иных — действительных и возможных — культур.

Во-вторых, в диалоге логик существенно предположение о коренном отличии *разума* и *мышления*. Разум всеобщ как субъект мысли, в своих поисках ответа и вопроса — на вопрос иного разума и в ответ иному разуму. *Мышление* есть полагание и отстранение возможностных и субъектных (в этом смысле — внелогических) интенций определенного Разума. Общаться и диалогизировать могут только разумы (но не положенные логики) и (NB!) те индивиды, что формируют всеобщий разум в горизонте личности, на грани культур, в напряжении последних вопросов бытия.

Как ни странно (впрочем, это не очень странно, здесь — наибольший разрыв с обычными представлениями), особенно трудно дается именно эта грань наших диалогических предположений: идея многих всеобщих разумов, разных “энергий” понимания. Мы так привыкли отождествлять *понимание* (форму образования понятий) с *познанием* (Новое время), что отказ от доминанты познания упорно осознается как отказ от разума вообще, как победа иррационализма. Выше мы говорили об этом детальнее.

Итак, — в логическом обращении — различные Разумы обладают в ключе понятий XX века, в контексте современного диалога логик, — бесконечными резервами и возможностями саморазвития и самоуглубления и самососредоточения, они — логически — вечны, хотя исторически преходящи и одноразовы. “Между” разными Разумами — всегда — лакуна, “промежуток”, все углубляемый и расширяемый; логика диалога логик всегда в этом “между”, в челноке промежутка, углубляя и заполняя и вновь углубляя разрыв (напряженность вопрошающе-отвечающего-вопрошающего смысла), возникающий в споре культур, точнее определяя, — в *споре логик*. Но — вспомним — этот “разрыв” есть — одновременно — *понятие* (мегапонятие), замыкающее в точке начала исторически различные логики. Мы вкратце очертили одно из возможных преобразований философской логики культуры⁹⁴.

Все понятия этой логики приобретают совсем иной смысл во втором преобразовании, когда философская логика XX — XXI веков понимается и конструируется как —

Б. Логика «трансдукции» логик

В этом преобразовании (всеобщем определении) философская логика культуры — вся, целиком — вне- и без- диалогична. В точке замыкания мега-понятия, в точке обращения (на себя) бесконечной дедукции, логика данной культуры обосновывает свои начала — иной логикой, трансформируя и эти начала, и самое себя, и иную логику. Этот момент мы называем “трансдукцией”, в отличие от дедукции (из данных начал) и в отличие от индукции (наведения из начала). В момент трансдукции “старая” и “новая” логики как бы возникают *заново*, в некоем собственно логическом изобретении. Эти всеобщие логики (все общие формы актуализации бесконечно-возможного бытия) и эти творящие разумы уже не извечны, не историчны как в предположении диалогическом, но — *впервые* полагаются в предельном риске, в логическом преображении, насущном бытию и сознанию индивида XX века. Добавлю — эти логики предполагаются в той мере, в какой индивид реализует себя “в горизонте личности”, в горизонте общения личностей различных культур...

Условно мы именуем эти точки трансдукции “точками Николая Кузанского”⁹⁵. Именно в трактатах и диалогах Кузанского, особенно в “Ученом незнании” и “О неинном”, очень явно и резко продемонстрирована такая точка, возникающая в процессе трансдукции логики средневековой — в логику нововременную. Это — преобразование логики “все-ничто” (логики приращения и всеобщего субъекта) — в сопряжение полюсов — “бесконечное бытие — предельное ничто”, в логику познания, в логику “субъекта-объекта”, в логику сущности... Конечно, эту точку Кузанского мы реконструируем не в ее натуральном виде, но в той форме, в какой она действует в мышлении XX в., в сложной суперпозиции с иными “точками Кузанского” (уже в переносном смысле): во взаимообосновании логики античной и средневековой, логики нововременной и логики современной, логики Запада и логики Востока.

Схема трансдукции: бесконечная дедукция из исходных начал (дологических и собственно логических) исторической логики культуры:

закругление этой (она всегда своеобразна) бесконечной дедукции (см. “Науку логики” Гегеля) на начала, на исходные определения; преобразования “старых” начал в процессе их самообоснования; изобретение нового начала — уже как строго логический акт, как акт впервые-творения — прошлой” и “будущей” (!) логик в сосредоточении логики данной, настоящей; понимание впервые возникших (самообоснованных) логик как исторически данных и — извечных, могущих вступать между собой в неисчерпаемые диалогические отношения, в логическое общение (см. 2 А).

Помимо “точек Кузанского” в собственном смысле слова, нами — пока достаточно пунктирно — осмыслены: 1. Точка перехода от античной логики к логике средневековой и их взаимообоснование, их — *впервые* — полагание в момент трансформации эйдетической апорийной диалектики (“единое — многое”, внутренняя форма: “эйдос — фюсис — космос”) — в антитетическую диалектику причащения (идея формы форм, затем — идея внебытийного субъекта...). 2. Точка взаимообоснования и впервые-полагания начал современного мышления — в момент превращения гносеологически ориентированной логики Нового времени (см. выше раздел 1). Сегодня — важнейшая задача: понять целостную взаимную трансдукцию всех основных форм мышления, форм разумения европейских культур с последующим включением разума восточного, африканского... и — *Nota Bene!* — возможных личностных разумов, еще не осуществленных исторически.

Однако в осмыслении “дополнительности” диалогического и трансдуктивного преобразований современной философской логики формируется еще одна группа преобразований, еще одно, столь же несводимое, всеобщее и единственное определение. Это —

В. Логика парадокса, понимание логики культуры как парадоксо-логики

1) В *диалоге логик* речь идет (в лакуне и промежутке “между” несводимыми логиками) о *бытии*; речь обращена к *бытию* (моего собственного Я, насущного мне Ты, к бытию всеобщему). Это несводимое к мысли “о нем” бытие (вспомним Николая Кузанского или — Декарта, или — Канта...) “несводимо” к мысли во все большей степени тем более, чем больше логик и разумов, и личностей (на грани культур) участвуют в диалоге, поставлены под вопрос. (“Спасите наши души! — возглас, обращенный к иной культуре, к иному Разуму, к иному, запредельному индивиду.) Тем самым определение логики как логики вопрошания все более актуализирует — в мысли, в логике — несводимое к мысли, к разуму (в бесконечно-возможных его ипостасях) — “вненаходимое” бытие, в “частности” — мое собственное бытие, взятое в его начале, в его впервые-порождении, в его определении как только-еще-возможного-бытия.

Парадокс — есть всеобщая логическая форма воспроизведения и обоснования в понятии, в логике — внепонятийности, внелогичности *бытия*, все более всесторонне не сводимого к понятию⁹⁶. Чем от большего числа понятий, форм понимания это бытие “уходит”, чем в большем спектре понятий оно определяется, тем более оно становится загадочным, трудным и *вне-логическим*. Но одновременно это есть вненаходимость бытия не “на краю” некоего единственного пан-мышления, но в промежутке, в середине многих форм разумения, многих в возможности — бесконечно-многих

— форм мышления. Все определения “философской логики культуры” выступают в ее парадоксологическом преобразовании как логические определения *вне-логичности*, еще-только-возможности моего собственного бытия и — повторяю — насущного мне Ты-бытия и — повторяю — бытия-онтологически-всеобщего, бесконечно-возможного (“возможностного”). Бытие не сводимо: ни к разуму эйдетическому (единое — к многому, многое

— к единому); ни к разуму причащающему (ничто — ко “всему”, все — к творящему ничто...); ни к разуму познающему, гносеологическому (конечное — “нечто” — к бесконечному миру, предмет к своему пределу, бытие к сущности...); ни к современному пониманию вещей, взятых в их онтологическом *начале*... Бытие невыводимо из Разума, из общения Разумов. И именно потому, что эти разумы существуют и насущны не по одиночке, не отдельно, но в напряженном диалоге друг с другом, и этот диалог (вопрос-ответ-вопрос...) и определяет *смысл* и *за-мысел* каждого разума, именно поэтому “вненаходимость” бытия раскрывается (скрывается в энигму...) все неотвратимее и загадочнее. Чем более логичен и развернут диалог логик, тем более *обоснованно и логически осмысленно (!) вне-логическое, бесконечно-возможное и не сводимое ни к одной из своих актуализаций* всеобщее бытие. Один из поворотов такого “ученого незнания”, такого обоснования вне-логичности бытия продуман в кантовом схематизме “*идей разума*”, в парадоксальном обосновании Разума Нового времени, в диалоге (взаимодополнении) категорического, разделительного, гипотетического синтеза вещей в себе⁹⁷...

Итак, “диалог логик” — это первый исток логики парадокса, логики бытия мира (и моего собственного бытия) в его статусе внелогичности, в статусе начала мысли, — до мысли, вне мысли, в ее бесконечно-возможности, в “месте”, где ее (мысли), где его (разума) еще или уже нет; в “точке”, где различные формы разумения предполагают и исключают друг друга. (Принцип “дополнительности” — первый собственно-научный вариант такого обоснования в физике XX века).

Но такой — от “логики диалога логик” отталкивающийся — путь к логике парадокса — лишь один из двух возможных путей.

2) Второй путь идет от логики “трансдукции”, и заключен этот путь в перенормировке трансдуктивной логики, доведенной до предела во всех ее определениях и понятиях.

Логический выход к внелогическому бытию (предмета и — субъекта понимания — разных форм понимания) актуализируется в самой точке (в неделимом моменте) взаимообоснования логик, во внедиалогической точке еще — и уже — *небытия мысли*. В такой точке взаимообоснования, где

исторические логики, исторические формы всеобщности одновременно и взаимопорождают друг друга — еще не наличны, еще только возможны.

Здесь — одна логическая тонкость, говорить о которой возможно только детально, скрупулезно, но так о ней говорить в кратком конспекте невозможно. Поэтому совсем вкратце, — только чтобы напомнить это средоточие современной философской логики. То бытие, которое обнаруживается в точке взаимополагания многих логик, мышлений, разумов — это “*есть...*”, реальное только как *логическая связка*, как собственно логический, речевой переход, значимый только внутри суждения, чисто формально. Это не то бытие, на которое можно “указать пальцем” — а вот оно, там, за горой, за мыслью; бытие, реализуемое в трансдукции, внелогично и немыслимо лишь в самом средоточии мыслительных фигур. Скажем, в такой античной формуле: “Многое *есть* (не *есть*...) единое”, — многое существует только как единое, иначе оно ничто, но тогда многое не существует как многое... И обратно: “единое *есть* (существует во времени и пространстве только как) многое”, — значит не существует как единое... Или в средневековом обороте: ничто *есть* все (про-исходит всем), т.е. не *есть* ничто... И обратно. Связка “*есть*” — вот оно, самое загадочное и самое внелогическое определение бытия. Опять же не “на краю” мысли, но в самой ее сердцевине. В сердцевине многих переходов и взаимопорождений логики. Логик. Всеобщих бытийных ипостасей...

В самом глубинном смысле это срединное “*есть...*” означает: мышление *есть...* (*есть не*) бытие, но его начало, его возможность; бытие *есть* (*есть не*) мысль, но его — мышления — начало, его возможность.

В такой срединной точке *парадокса* бытие (и мысль) “*есть*” именно потому и в той мере, в какой их *нет*, в какой они только возможны. Однако сие взаимопредположение мысли и бытия различно воплощается в различных логических (и речевых) культурах. В античности парадокс оборачивается *апорией* (в противоположных ипостасях первосущего). В средние века ведущей формой парадокса (формой, скрывающей парадокс) оказывается *антитеза* (полагающая и исключаящая бытие). В Новое время парадокс выступает в форме (оборачивается формой) *антиномии* (различных, противоположных предикатов внелогического бытия).

Собственно *парадоксальный* смысл странное “*есть...*” логической связки получает только в современном мышлении в бытии XX века, в онтологическом смысле культуры (см. выше). Вместе с тем апории, антитезы, антиномии оказываются в XX веке действительными формами *парадокса*, постоянно превращаемыми поворотами парадоксального логического калейдоскопа.

* * *

Если мысленно соотнести три определения философской логики культуры (те, что на сегодня продуманы) — диалогическое, трансдуктивное и парадоксологическое, то возможно выявить их общий смысл: философская логика культуры, в ее собственно логическом статусе, есть *логика начала* логики (начала логик). *Начало*, замыкание на начало (то, что до логики, то, что ее начинает, то, что обосновывает логику) есть — по преимуществу — определение и понимание целостного логического “движения”, “развития”, а точнее — *сосредоточения* — всех логических форм и превращений, соответствующих и вопрошающих нашу мысль в напряжениях культуры.

Итак, философская логика конца XX века *онто-логически* может быть определена как “логика культуры”, а собственно *логически* — как “логика *начала* логики”.

Но все сформулированное дает выход на один круг размышлений (впрочем, — на этот круг я только выйду, только условно включу его в нашу логическую спираль). Если логическая форма логики как истины гносеологии, т.е. логики “Разума познающего”, была Наука логики, некая квазинаучная или сверх-научная форма (ср. пан-геометризм Спинозы, онтологически значимая Методология Декарта; Наукоучение Фихте, гегелевская “Наука Логики” в собственном смысле), то логическая форма логики культуры — это *культура* логики. Основные особенности такой формы:

Во-первых, это форма *наведения* на мысль, не столько ее (мысли) отстраненный “аппарат”, сколько ее (мысли) провоцирование, предположение, своего рода Хулио Хуренито мысли.

Во-вторых, это форма *общения* с мыслью своего Собеседника, это — по определению — лишь насущность мысли, но не ее действительная полнота и целостность, это лишь возможность произведения (философского, художественного, теоретического, возможность *поступка*), то самое классическое “Dreifertelkopf”, но не цельная голова.

В-третьих, это логически развернутая форма *незнания*, форма *выхода* из собственно логического движения в энигму бытия (парадокс), но не система внутри-логических отождествлений (точнее — такая система необходима, но для того, чтобы быть преодоленной, преображенной).

В-четвертых, форма *культуры* логики каждый раз задана (загадана) как форма данного, уникального, *этого*, единственного произведения, органически не могущего быть соединенным с иными произведениями как “ступень” некоего непрерывного логического вывода (“восхождения”). Форма связи здесь — общение, диалог, но не общая, последовательно развиваемая суть, сущность. Так, совсем не “суть” гегелевской “Науки логики” интересует современный Ум, но именно *композиция*, ритм, неповторимый голос этого произведения (в отличие от, скажем, “Феноменологии Духа” как другого жанра высказываний, с иным читательским вопрошанием). Для онто-логики культуры *форма произведения* — вот средоточие логического интереса и внимания. — Это относится к любому философскому постижению самого отдаленного или самого близкого прошлого (и — будущего). Наверное, этот последний момент (4) и есть ключ к пониманию всех иных особенностей “Культуры логики” XX века.

Попутно отвечу на один коварный вопрос, часто возникающий не только у читателя, но в моем собственном сознании: где вы все-таки обнаружили эту всеобщую логику, где, в каких головах она реально существует, не плод ли это вашего (моего) собственного индивидуального воображения?

Скажу так: философская логика культуры (культура логики) — это Всеобщая, единая — всем людям присущая — логика мышления, но в той мере, в той форме, в какой она фокусируется, сосредоточивается, актуализируется в момент создания произведения культуры. Ее — этой сосредоточенной логики — в реальной жизни *нет*.

Этой логики *нет* в канун произведения, *нет* в самом произведении (там — не логика, но ее поэтика), ее *нет* в обычном наличном формализме мышления. Ее не существует вообще. Она *есть* только в свободном предположении *современного* философа, а также — в некоей почти не осознаваемой *интенции* (возможности) *произведения*. Эта логика может (и должна) быть развернута-сконструирована-изобретена, — понята (т.е. быть наличной) только в философском произведении XX века. Она всеобща и — одноразова. Впрочем, как и любое произведение культуры. Однако ее особенность в том, что, воображая и понимая всеобщее бытие, эта философская логика (логика культуры) исходно включает в себя свое — “как если бы...” — В этой логике всеобщее извечное бытие воображается и понимается как *если бы* оно было произведением, со всеми его свойствами (автор — читатель; бытие впервые; за-мирный соавтор) и т.д. Это — невозможно, но это невозможное предположение неявно, невыявлено всегда заложено в замысел каждого реального, *этого* произведения культуры, в его коренном пафосе: изобрести, *чтобы* понять, изобрести нечто такое, что *не* нуждается в изобретении, что извечно, что только *прочитывается*. Но — что извечно, только будучи *изобретением*. Изобретенным мной, обращенным к Ты, — здесь, сейчас, в этот момент. Современная логика современна тем, что она актуализирует и остраивает это невозможное предположение.

* * *

Замыкая два определения современной философской логики — как *онто-логики культуры* и как *логики начала логик* — возможно определить целостное и элементарное логически-бытийное средоточие разума современного индивида, некую основную интенцию его мысли, насущно возникающую в коренных перипетиях современной жизни. То есть в культурологически значимых перипетиях. В XX веке для мысли насущна интенция на осмысление и перерешение *начал* бытия, начал индивидуальной ответственности (и свободы) по отношению к своему бытию и к своей (но не уклончиво “всехной”) мысли. Уточню: предельную ответственность за мое бытие (как бытие уникально-всеобщее) индивиду сообщает изначальная *мысль, разум*; предельную ответственность за мою мысль (как мысль уникально-всеобщую) сообщает осознание изначальности моего бытия в его значимости. Правда, это элементарное средоточие (в сознании) начал мысли — начал бытия, начал их расхождения и “взаимоисключающей-взаимопредполагающей дополнительности” — обычно таится в нетях и осознается крайне редко, только в секунды предельного *страха* (за свое Я) — *сострадания* (к насущному Ты). В мгновенье *катарсиса*. И наступает этот катарсис в общении — Ты на гранях различных культур, в горизонте общения индивидов как общения личностей, то есть в произведениях культуры (гениальность поступка — такое же произведение культуры как поэма, симфония или — философский трактат...).

Но все же уточню еще раз: в “режиме” неясно различаемой мыслительной установки этот момент изначальности бытия есть у каждого человека, реально живущего в канун XX века — живущего в преддверии (и — в реальности) концлагеря, войны, беженства. Мы не всегда ясно осознаем эту болевую точку и почти всегда не хотим ее осознавать. Только в редкие моменты, в реальных произведениях такое осознание выходит на грань с мыслью; наконец, только в специально и профессионально развернутой “логике начала логики” это средоточие становится определением Разума культуры.

Чтобы не входить в (столь необходимые по сути дела) детали, вкратце напомним.

В античности такой точкой предельной мыслительно-бытийной личной свободы выступает *акме*, середины жизни, позволяющей взять на себя разумную ответственность за происхождение и из-бытие исторического (космического) рока.

В средние века такой точкой самоустремления и — вновь по-новому — предельной личной ответственности (за свои помыслы и свое бытие) оказывается момент *исповеди*, — момент предстояния времени и вечности в конце земного бытия, в предположении *сейчас* наступающей смерти.

В Новое время такой “точкой” (уже не точкой, но — промежутком предельной ответственности мысли — за бытие, бытия — за мысль) выступает биографический, романский *срок* жизни, сжатый между двумя значимыми датами — рождения и смерти.

В такие мгновения предельной ответственности и свободы индивидуальное Я сосредоточивает в своей мысли все историческое и онтологическое прошлое и будущее — в свободном акте всеобщее-индивидуальной (а не “обобщенной”) свободы воли и — разума. И, наконец:

В современном разуме такой привилегированной точкой (средоточием, источником) ответственной мысли оказывается непосредственно философский момент *начала* бытия. *Начала* мышления.

V

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изложу самокритику вышедших книг не в перечислении “прорех и сбоев”, но в более рабочей форме предполагаемого замысла.

1. Основные идеи философской логики культуры изложены пока в стилистике Введения, выхода “на цель” и — остановки перед детальной, скурпулезной логической разработкой. И — главное — такой характер “Введения...” определяется тем, что я не столько позитивно развивал конкретную “Логику начала логики”, сколько *обосновывал* ее необходимость, исходя из “кризиса” логики *наукоучения*, а также — из онтологического кризиса современной (XX век) актуализации всеобщего бытия или, — отталкиваясь от недостаточности бахтинского понимания диалога культур только в форме *поэтики*, минуя *логику* диалога логик...

Конечно, здесь есть и некая хитрость разума: в форме критики наукоучения, к примеру, я все же конкретизировал и позитивные, смысловые моменты логики культуры. Но это — обходной маневр, не позволяющий свободно работать в поэтике новых форм философского произведения. Кроме того, есть в вышедших работах и еще один обходной уклончивый путь, идущий мимо позитивного изложения, избегающий прямого разговора, разговора “в лоб”. Это — особое внимание к современной мысли только как “режиссеру”, строителю диалога исторических логик.

Неповторимое современное оборачивание этих диалогов, особый отдельный *голос* XX века в этой логической полифонии представлен “в обход”, зачастую — декларативно. Трансформация и обращение логически-всеобщих голосов в “игольем ушке” идеи *начала* (идеи разума XX века) осуществлены очень и очень недостаточно. Между тем такое “игольное ушко” — важнейший логический прием, необходимый для внимательной философской логики культуры как логики действительно современной.

Преодолеть стилистику “Введений” я хочу в книге под условным названием “*Парменид. Век XX*”. В этой книге (значительная часть ее уже написана) намечена своего рода историко-философская трагедия современной мысли.

Пока предложены пять актов.

Первый акт — рефлексивное изложение самого платоновского диалога “Парменид” с особым вниманием к апорийной диалектике Единого и Многого, космоса и апейрона как двух равномоощных форм бытия, спорящих между собой в перипетиях античной мысли, античного логоса. Слушателем, зрителем, участником этого спора, этих перипетий становится Разум (разумный индивид) века XX.

Второй акт — включение в диалог новых участников — персонажей, рожденных в ключе неоплатонизма, в горниле взаимообоснования эйдетического и причащающего разума. Герои Платонова Парменида не исчезают из беседы, они участвуют в ней; сам предмет исходного платоновского диалога также не исчезает, но углубляется и включает в себя новые повороты и энигмы.

Третий акт — в диалог вступают герои произведений Николая Кузанского (Ложечник, Кардинал, Филотей), продолжающие и преображающие исходный спор “о бытии”, — теперь в русле взаимообоснования разума причащающего и разума познающего. Смысл мысли средних веков здесь представлен как *замысел* нововременного Разума.

Четвертый акт. Темы “Парменида” переключаются в “спор логических начал” XVII века. Диалог с героями “Парменида”, трактатов Прокла и “Ученого незнания” ведут новые герои, рожденные мыслью Декарта, Спинозы, Лейбница, Паскаля. Герои — вымышленные, но в значительной мере взявшие свое имя из реальных диалогов этого времени. Во втором явлении этого действия исходный “Симпозион” Парменида поворачивается еще раз: спор логических начал (в споре с идеями Платона, Прокла, Кузанского...) трансформируется в диалог развитого *наукоучения*, диалог героев, возникающих из возможного бесконечного продолжения аргументов и контраргументов Гегеля и Канта, Фихте — Шеллинга — Тренделенбурга — Фейербаха и — это очень существенно — Карла Маркса с его идеей самоустремленной предметной деятельности.

Акт пятый. Все участники Философской трагедии вступают непосредственно в спор, со-ответствующий XX веку и со-вопрошающий век XX в самый канун века XXI. Здесь философский основной герой — *Кратос* (некий палиндром Сократа), рожденный в полифонии мыслей нашего времени, современности.

В заключение все же подчеркну: предполагается, что с каждым Действием, вступая в диалог с новыми “действующими лицами”, античный Разум и все последующие (одновременные!) Разумы, культуры авторы все более глубоко, все богаче и точнее не только выявляют, но и заново формулируют и актуализируют свои бесконечные, неисчерпаемые возможности логического, онтологического и личного самостоянья. Вообще, историко-философская трагедия “Парменид. Век XX” воспроизводит идею средоточия, “трансдукции” (см.), коренного превращения логик.

Думаю, что такая — логически одновременная — *историко-философская* трагедия, понятая как трагедия *современной* мысли (и современного предфилософского сознания) должна стать энигматическим — не в форме системы и не в форме Введения — изложением философской логики культуры. Логики начала логики.

Так, предварительно излагая свой замысел, я пытаюсь еще раз и еще более сжато, образно, в проекции на будущий текст, набросать промежуточный итог моих исследований. Думаю, что внимательный читатель моих книг и этих конспективных заметок мог прочитать в моем новом сценарии такие (по-новому повернутые) сквозные идеи:

1. Ключевым методом изложения и изобретения “логики начала логики” является исследование тех элементов мысли, в которых осуществляется коренная “*трансдукция*” разума, его самоизменяющееся замыкание “на себя”. Поэтому основное внимание я уделяю в новой книге не “нормальному” развитию мысли, но периодам ее коренного преобразования, философски со-ответствующим современному бытию (или — предбытию, или со-бытию с иным всеобщим разумом).
2. Такое самозамыкание каждого (исторического или возможного) всеобщего разума, т.е. обнаружение его *особенности* (даже уникальности) осуществляется в перипетиях *парадокса*, что означает — в споре “о *бытии*”, о его смысле, его начале (вспомним исходный пафос Платонова “Парменида”).
3. Реально (реальность здесь понимается как реальность, действительность *логики*) такая трансдукция и такой парадокс возможны, и возможно их представить только в развитой *форме Диалога* логик (в будущей книге — персонализированных логик), но не в форме гегелевского последовательного снятия.

В философской трагедии “Парменид. Век XX” все эти определения все пять “Действий” переосмысливаются в Идее начала логик.

Только такая форма, форма современной — в идее начала — одновременно исторической трагедии философского разума отвечает замыслу и смыслу философской логики культуры. — Может стать формой *произведения* философской логики культуры, но не “просто” *познанием ее сущности*.

Тогда и только тогда новый философский разум не будет непрерывно “преодолевать” разум познающий как свое alter ego, но сможет реально и свободно работать в своей собственной сфере, изнутри своей собственной онтологии. Будет творчески замкнут на свое начало, разомкнут “в себе”.

Но это в будущем, действительно в XXI веке. “Парменид. Век XX” — по замыслу — проект такой исторической свободы.

[85](#) Изложенная здесь вкратце концепция — итог работы не только моей лично, но — Культурно-Логического Семинара “Архэ”, действующего в Москве с 1967 г. Итог работы и философских споров Л.Б.Тумановой, А.В.Ахутина, М.С.Глазмана, С.С.Неретиной, Т.Б.Длугач, Я.А.Ляткера, Л.А.Марковой, В.Л.Рабиновича, а также наших постоянных друзей-оппонентов: Л.М.Баткина, А.С.Арсеньева, Л.С.Черняка, В.В.Сильвестрова, Р.Юхананова, П.Д.Тищенко, А.Ю.Шиманова... (Здесь я называю наиболее постоянных участников семинара.) Конечно, за этот краткий очерк я несу логическую ответственность, но для меня существенно, что это — итог многолетнего и со-, и разно-мыслия с моими философскими Собеседниками.

[86](#) Здесь нет и речи о философах масштаба Гуссерля, Хайдеггера или Гадамера. Эта тема требует совсем другого поворота.

[87](#) Здесь я спешу со словами о “разуме культуры”. Пока — в этом разделе — идет лишь наведение на всеобщность культуры, и само это понятие упоминается лишь в обычном словарном смысле.

[88](#) Или так: логический мир Канта — это наш мир, наше бытие, и это совсем иной мир, иное — кантово — бытие, со своими законами времени и пространства, своей логикой.

[89](#) Нравственные перипетии такого начала — см. В.С. Библер. Культура. Нравственность. Современность.

[90](#) Введенное в моих работах понятие “онтологикки” подразумевает логическое обоснование внелогического бытия, — бытия, внеположного мысли. Ср. “Ученое незнание” Николая Кузанского или “Идеи разума” в кантовской “Критике чистого разума”. “Онто-логика” есть конкретное тождество учения о бытии (в его “вненаходимости” мысли) и учения о мышлении (в его противопоставленности бытию).

[91](#) Я несколько раз — в самых различных проекциях ввожу в мое изложение идею многих всеобщих, равномогущих Разумов, осмысляющих друг друга, спорящих и углубляющих взаимопонимание (это — общение, а не “обобщение”) в пространстве “логики культуры”. Участники группы “Архэ” неоднократно убеждались, что этот момент — один из наиболее трудных, но и насущных для понимания нашей концепции, один из моментов, наиболее упорно отторгаемых современным умом. Мы так плотно вошли в отождествление Разума с разумом *познающим* (Новое время), понимания — с *познанием*, что сама возможность иного особенно-всеобщего понимания, иных форм разумения представляется диким абсурдом. Легче отказаться от рационализма вообще, чем от тождества: “разуметь нечто == познать его сущность”, “понимать (формировать понятия) возможно только в векторе гносеологическом”. Но момент этот столь насущен, что приходится уповать на “капля камень точит”...

[92](#) См. “От наукоучения — к логике культуры”. М., 1991. Ч. 2. — Здесь представлен более внимательный очерк такого бытия в “горизонте личности”.

[93](#) В основе — “Кант. — Галилей. — Кант”. М., 1991. Особенно — “Введение”.

[94](#) Строго говоря, каждая историческая форма мысли — античности, средних веков или Нового времени — это еще не логика. Ее всеобщность (особенная всеобщность) только потенциальна. Самодовлеющей логикой она становится только в ключе смысла, — актуализируя свою особенную логическую всеобщность в неисчерпаемых ответах на вопросы к иным культурам. То есть — только в контексте философской логики культуры, в логике диалога логик. В Новое время, скажем, античная мысль становилась (не логикой, но) составным отрезком логики — “по Гегелю”, в ключе значений, обобщенная с другими формами мысли в схематизме восхождения.

[95](#) Детальнее — В.С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. Ч. II.

[96](#) В определении “парадокса” я исхожу из понимания парадоксов теории множеств как “самоотносимости несамоотносимых понятий” — в ситуациях, когда эти понятия достигают предела всеобщности, т.е. единственности. Конечно, в логическом доведении понятие парадокса коренным образом перестраивается.

[97](#) *В.С. Библер.* Кант. — Галилей. — Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М., 1991.
