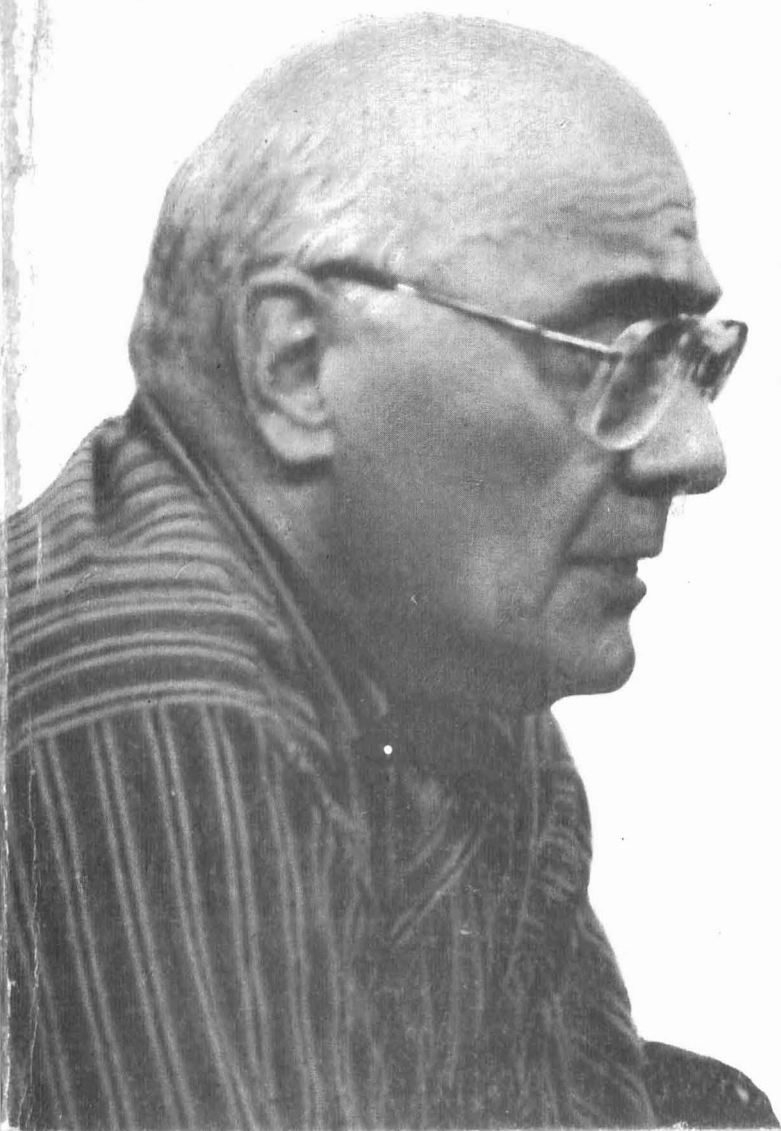
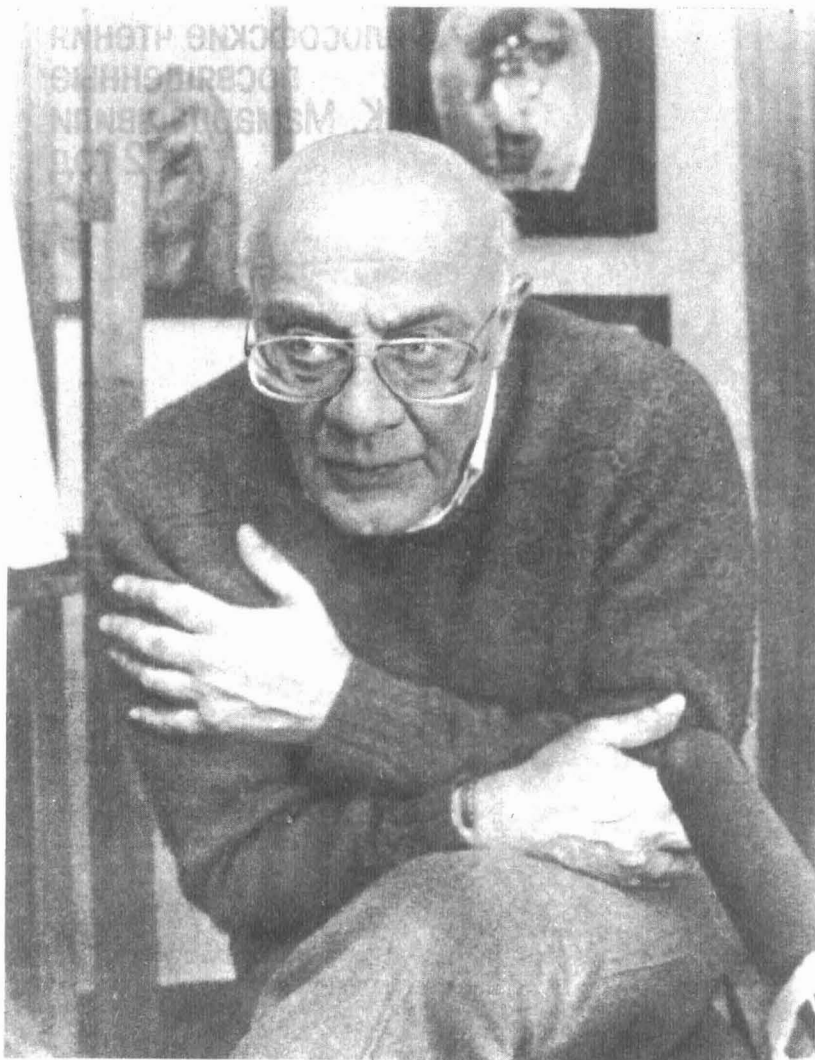


КОНГЕНИАЛЬНОСТЬ

О философе **МЫСЛИ**
Мерабе Мамардашвили



Философские чтения
посвященные
М.К. Мамардашвили
1992 год



КОНГЕНИАЛЬНОСТЬ

О философе **МЫСЛИ** Мерабе Мамардашвили

Редактор-составитель
В.А.Кругликов

~685



Москва
Издательская группа
«Прогресс»
«Культура»

ББК 87.3
К 64

К64 **Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили.** — М.: АО Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1994 — 240 с.

Настоящим изданием Фонд философских и междисциплинарных исследований начинает публикацию материалов философских чтений, посвященных памяти Мераба Мамардашвили. Здесь и воспоминания о философе, и научные статьи о нем, и его собственные тексты и дискуссии.

К $\frac{0301020000-090}{006(01)-94}$ без объявл.

ББК 87.3

Фирма «Культура»

Издание осуществляется при поддержке
Гуманитарного и политологического центра «Стратегия»

© Фонд философских и междисциплинарных исследований им. М.К.Мамардашвили
© АО ИГ «Прогресс», 1994

ISBN 5-01-004439-0

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|---|
| От составителя | 7 |
| Ю.П.Сенокосов. Вступительное слово | 9 |

ТЕМЫ И НАЧАЛА

| | |
|--|----|
| Н.В.Мотрошилова. Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М.К.Мамардашвили | 17 |
| Дискуссия | 32 |
| Ю.П.Сенокосов. Конгениальность мысли | 48 |
| М.К.Мамардашвили. «Одиночество — моя профессия...» (Интервью в записи У.Тиронса) | 59 |
| Г.Т.Маргвелашвили. Своеобразие философии М.Мамардашвили (Интервью в записи У.Тиронса) | 80 |

«КАК» И «ЧТО» НА ТРОПЕ МЫСЛИ

| | |
|--|----|
| М.К.Мамардашвили. О призвании и точке присутствия (Из курса лекций о Марселе Прусте) | 93 |
|--|----|

СПОР МЕЖДУ «ЧТО» И «КАК»

| | |
|---|-----|
| В.А.Погоорога. Начало в пространстве мысли (Мераб Мамардашвили и Марсель Пруст) | 125 |
| Дискуссия | 138 |
| В.В.Калиниченко. Об одной попытке «децентрализовать» Мераба Мамардашвили | 154 |

ПРИЛОЖЕНИЯ

I

| | |
|---|-----|
| Б.Мёрчленг (США). В кругу идей М.Мамардашвили (пер. А.Григорьянц) | 177 |
| В.А.Кругликов. «Не-статья» Другим | 198 |

II

| | |
|---|-----|
| Ю.П.Сенокосов. Насилие и структура рациональности | 208 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Ф.Бубайер (Лондон). Моральные уроки советской истории: опыт противостояния злу (Заметки о семинаре) | 220 |
|--|-----|

III

| | |
|--|-----|
| Воспоминания родных и друзей | 227 |
| Густаво Пита Сеснегес (Гавана). Письмо | 237 |

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Настоящим изданием Фонд философских и междисциплинарных исследований им. М.К.Мамардашвили начинает публикацию материалов Философских чтений, посвященных памяти Мераба Мамардашвили, которые мы планируем проводить ежегодно. Первые чтения состоялись в Москве в Институте философии Российской академии наук 10—11 марта 1992 года.

Как составитель в процессе подготовки книги к печати я столкнулся с двумя трудностями.

Во-первых, пришлось иметь в виду, что в представлениях о Мамардашвили его образ, как правило, удвоен: это образ философа в контексте его философии и одновременно образ личности человека, который жил с нами и среди нас, но о котором мы мало что знаем. К тому же после 25 ноября 1990 года я с удивлением вдруг обнаружил, что его смерть повлияла и на восприятие его философии: ведь живой Мераб Константинович был вполне доступен и была возможность непосредственного обращения к нему, возможность получить ответ на личный вопрос.

Во-вторых, как всякий образ крупного мыслителя, образ Мамардашвили раздроблен, фрагментарен, подобно тому как у каждого из нас существует свой образ прочитанного. Но философия Мамардашвили еще *не прочитана*, хотя и оказалась *прослушанной*. Многие его тексты были лишь УСЛЫШАНЫ.

Сократическая природа философского дара Мамардашвили явила его нам, если угодно, в качестве уникального события живой, зримой метафизики, которая реализовывалась прежде всего в речевой деятельности, являя собой одновременно и текст и произведение.

В чем здесь дело?

Пожалуй, трудно найти другого мыслителя, так остро чувствовалого, как Мамардашвили, что во второй половине XX века в силу многих причин мы оказались фактически в ситуации смерти слова. Когда слово и речь как бы погрузились в анабиоз и вместо естественной потребности в размышлении мы испытываем скорее потребность в обмене информацией, в передаче сведений. Когда наше речевое пространство, заполненное разбухшими языковыми телами, буквально вытеснило мысль, она вязнет среди пустых вербальных знаков, лишь имитирующих Слово. Проявиться в таком мире мысли, а следовательно, и слову чрез-

вычайно трудно из-за отсутствия отклика, метафизического запроса. Между тем героическая попытка вернуть мысли именно слово характерна для философских текстов-произведений Мамардашвили.

Разрешить в настоящем издании отмеченные трудности не представлялось возможным. У книги скромная задача: познакомить читателя с личностью философа и отношением к нему.

Поэтому в первом разделе по возможности объективно представлен образ Мамардашвили в содержании тематики его философствования. Здесь помещены в основном материалы первого дня чтений, в которых обсуждается вопрос об оригинальности Мамардашвили как философа. Здесь же читатель обнаружит, как в одном из последних интервью он сам рассказывает о своей философии и о тех проблемах, которые его волновали.

Составитель посчитал уместным далее поместить две лекции (шестую и седьмую) из его курса о Марселе Прусте «Психологическая топология пути», чтобы дать представление о его индивидуальной манере анализа и выявления предмета мысли.

В следующем разделе помещены материалы, авторы которых спорят о том, как различать в философии Мамардашвили, «что» он делал, и как относиться к тому, «как» он создавал свою собственную метафизику.

Вместо заключения в книгу включены материалы приложений, в которых образ Мамардашвили и его философия увидены различными (и не только философскими) глазами людей из разных стран. Поскольку у любого выдающегося мыслителя после смерти начинается как бы «вторая жизнь» уже в ореоле легенд и славы, эта сторона его жизни также представлена в материалах приложений.

Ю.П.Сенокосов

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Начну с короткой истории. Недавно мне позвонила одна знакомая и спросила, есть ли у Мераба сын. Естественно, я удивился и ответил, что есть дочь, а про сына никогда не слышал. Ну как же, сказала она, я только что разговаривала с человеком, который приехал с Севера, и он уверял меня, что сын Мамардашвили живет не то в Воркуте, не то в Норильске...

Разумеется, это миф, легенда. Мераб Константинович начинает жить уже в виде легенды. И я думаю, это нормально. По мере того как будут выходить его книги и люди будут обращаться к его жизни и его творчеству, появится еще не одна легенда. Не исключено, что мы тоже будем создавать свои легенды. Это неизбежно и нисколько, на мой взгляд, не умаляет и не снижает образ и имя этого исключительного человека.

Сегодня мы открываем первые Чтения, посвященные памяти Мераба Константиновича. Наша работа рассчитана на два дня. Запланировано четыре доклада и их обсуждение. Но прежде чем переходить к докладам, я хотел бы коротко рассказать о биографии Мераба, а также познакомить вас с его архивом.

Внешне (если, конечно, отвлечься от нашей истории и считать ее нормальной, а другой истории, как известно, мы не знаем) жизнь Мераба Константиновича была, в общем, обычной. В том смысле, что, общаясь с ним на протяжении долгого времени (более 20 лет), я не замечал в ней ничего экстраординарного. Скорее наоборот, он всегда поражал меня естественностью. У него не было никаких странных, бросающихся в глаза привычек и комплексов. Никаких, в этом смысле, душевных мук. Не было одержимости идеями. Он никогда не жаловался, умел слушать других, не искал славы, не строил теорий, не терял достоинства. Короче, жил, как хотел, в согласии с самим собой и следовал своим убеждениям, не изменял им. Я всегда, повторяю, не переставал удивляться, откуда это в нем, не говоря уже о том, что он сделал как философ для русской культуры. Его работа уникальна.

Мераб Константинович родился в Грузии, в г. Гори (там же, где Сталин, очевидно, во искупление его злодеяний), 15 сентября 1930 года в семье военного. Его отец Константин Николаевич Мамардашвили (1902—1970) был кадровым военным. После окончания Военно-политической академии в Ленинграде

(1934—1938) в конце тридцатых он был направлен на Украину, вначале в Киев, а затем в Винницу, где его сын пошел в школу. В годы войны он был комиссаром стрелковой дивизии и вышел в отставку в звании полковника. По рассказам Мераба, у отца был веселый, легкий характер, располагавший к общению и дружбе, и, очевидно, именно от него он унаследовал доброжелательность к людям и вообще к миру. Или, я бы сказал, особый талант и готовность к Встрече. На моей памяти Мераб практически никогда не отказывался от приглашений и встреч и, как вы знаете, развивал по этому поводу целую философию: что мы часто проходим мимо и не замечаем как раз то, что ожидает нас в жизни.

От матери же Ксении Платоновны Гарсеванишвили (1906) он унаследовал скорее другую черту — способность к профессиональной, систематической работе, а также волю. Что, впрочем, не удивительно, если учесть, что представители рода Гарсеванишвили (об этом можно прочитать в «Энциклопедии Грузии») еще в XVII в. были воспитателями при дворе грузинских царей. А сам Мераб не без юмора иногда говорил (по ассоциации с именем деда по материнской линии), что он чувствует себя выходцем из Древней Греции, и в конце жизни мечтал увидеть эту страну и даже пожить в ней. Но это к слову.

После возвращения в Грузию (1941) Мераб продолжил учебу в 14-й средней школе г.Тбилиси и окончил ее с золотой медалью*. Затем приехал в Москву и поступил на философский факультет Московского университета, который закончил в 1954 году. (В эти годы на философском факультете учились Э.В.Ильенков, А.А.Зиновьев, А.М.Пятигорский, Б.А.Грушин, Ю.А.Левада, Ю.Ф.Карякин, И.Т.Фролов, Г.П.Щедровицкий и другие известные сегодня философы и специалисты.) Характерно, однако, что уже во время учебы в университете его интересовала природа человеческого сознания и мышления — сквозная тема его философии; одна из его курсовых работ называлась «Роль труда в происхождении мышления».

После окончания аспирантуры (1957) М.К. работает вначале в редакции журнала «Вопросы философии», где публикуется его первая статья «Процессы анализа и синтеза», а в 1961 году командировается в Прагу в журнал «Проблемы мира и социализма» (1961—1966 гг. — об этом периоде жизни он рассказывает в одном из своих интервью). Позже он работает в научных институтах Москвы, а также читает лекции на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР, а также в других городах (Рига, Вильнюс, Ростов-на-Дону, как правило, по приглашению или реко-

* См. Приложение. — *Рег.*

мендации своих друзей). Фактически эти лекции или беседы, как он называл их, и составляют основу его творческого наследия, но об этом несколько позже. В 1970 году в Тбилиси М.К. защищает докторскую диссертацию, а еще через два года ему присваивается звание профессора. В эти же годы по приглашению главного редактора журнала «Вопросы философии» И.Т.Фролова он занимает должность его заместителя (1968—1975). После возвращения из Праги М.К. становится «невъездным» и вновь посещает свою любимую Францию лишь спустя двадцать лет, в 1988 году.

При жизни М.К. были изданы всего три небольшие книги: «Формы и содержание мышления» (М., 1968, 191 с.), «Классический и неклассический идеалы рациональности» (Тбилиси, 1984, 82 с.) и «Как я понимаю философию» (М., 1990, 366 с.). Остальное — и прежде всего многочисленные курсы его лекций, а также подготовительные материалы к ним и «дневниковые записи» — находится в «архиве» у его сестры Изы Константиновны Мамардашвили. Записи лекций, посвященных Декарту, Канту, другим мыслителям, в которых раскрывается природа философии и ее проблемы, в настоящее время почти все расшифрованы и готовятся к печати.

Философствование вслух было любимым занятием Мераба Константиновича. Те, кто его слушал, знают, что он был великий мастер импровизации и мудрой философской беседы. Это был органичный для него жанр — устной беседы, размышления вслух, особенно в аудитории. Но, видимо, не все знают, что этому предшествовала всегда большая черновая работа. Некоторые считали его скорее лентяем, «сибаритом», который не участвует в общественных делах, мало пишет и т.д. Действительно, Мераб трудно писал. Но работал он интенсивно и постоянно. Я сам видел неоднократно, как он готовился к лекциям (что-то выписывал, делал заметки, формулировал), и принес специально две его рабочих тетради, чтобы показать, как он педантично и много работал. Ведь он был педант, «перфекционист». Вот, например, его черновая тетрадь к лекциям по «Метафизике прозы Марселя Пруста». Таких тетрадей или блокнотов несколько.

Как видите, эта тетрадь-блокнот, из которой легко вынимается любой лист, в прекрасной сохранности. Вообще, Мераб любил хорошую бумагу и относился к вещам бережно. Любил большие папки, и поэтому все в его архиве находится в папках, их около двадцати.

Что же касается самих лекций, то они записывались на магнитофон и затем расшифровывались. Правда, кое-что остается до сих пор на кассетах. И к тому же не все они, к сожалению, сохранились. В конце семидесятых годов, когда я стал этим регулярно заниматься, у нас с Мерабом было мало кассет, и поэтому практически каждую лекцию после расшифровки приходи-

лось стирать, чтобы успеть записать следующую. В результате, например, лекции декартовского цикла на кассетах не сохранились, как и многие другие. Но «Кант» сохранился почти весь, как и «Пруст»; я имею в виду вторую «вариацию» лекций о Прусте 1984 года. М.К. прочитал две большие вариации (он любил это слово) на темы прустовской прозы. И у нас с Изой есть мечта когда-нибудь издать «Мамардашвили говорящего», так как существуют, повторяю, пленки с записью его лекций о Прусте, Канте, курс «Эстетика мышления», лекции по античной философии, частично по философии XX века.

Пока же ведутся переговоры с издательством «Прогресс» об издании первых книг Мераба Константиновича из его философского наследия. В частности, должны наконец появиться его «Картезианские размышления». В свое время, кажется еще в 1988 году, об их издании было объявлено в Тбилиси (последние десять лет своей жизни М.К. жил в Тбилиси и работал в Институте философии), но когда я туда приехал и мы разыскивали рукопись, то оказалось, вернее, стало понятно, почему эта книга так и не вышла. Примерно половина ее была отредактирована, а затем, видимо, Мераба она просто перестала интересовать, он был захвачен политическими событиями, и «Картезианские размышления» были отложены в сторону.

Хочу также сказать о его книге «Трактат о развивающемся знании» (позже Мераб назвал ее «Стрела познания») — единственной, которую он написал (а не наговорил) во второй половине 1970-х годов, когда работал в Институте истории естествознания и техники. Очевидно, это была его плановая работа, хотя известно, что выгнали его из этого института (после чего он был вынужден уехать в Грузию) именно за невыполнение плана! Но так или иначе, такая книга существует, в ней около 12 листов, и она тоже готовится к изданию.

Продолжается также работа над книгами о Канте, Прусте, над циклом лекций «Эстетика мышления», «Введение в философию» и целым рядом других. Сейчас у меня есть помощники и люди заинтересованные в издании, и я не теряю надежды, что при всех трудностях в ближайшие три-четыре года все книги (их около десяти) увидят свет. И по мере того, как мы с ними будем знакомиться, я думаю, у нас появится реальный повод продолжить наши сегодняшние Чтения. Я уверен, что это будет и полезно, и интересно: встречаться одновременно друг с другом и, естественно, с Мерабом Константиновичем как посредником наших встреч. К тому же в настоящее время создается фонд его имени (официально он называется Фонд философских и междисциплинарных исследований им. Мамардашвили), который будет в этой связи осуществлять всю организационную работу.

Философское наследие Мераба Константиновича, я убежден в этом, станет в ближайшие годы достоянием широкой обще-

ственности и привлечет внимание не только в России. Но я лично благодарен ему прежде всего за то, что он, будучи грузином, сделал для русской культуры. Прекрасно владея европейскими языками и считая себя космополитом, он мог легко реализоваться как философ в любой европейской стране. Но судьбе было угодно, чтобы большую часть жизни он провел в России, в стихии русского языка.

Похоронен он в Тбилиси (рядом с могилой отца; фамилию Мамардашвили можно перевести как «сын отца»), и вклад его в грузинскую культуру очевиден. Это был выдающийся человек — безупречного вкуса, несомненного обаяния, доброты и большого философского ума.

ТЕМЫ И НАЧАЛА

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
КАК ЦЕНТРАЛЬНЫЕ ТЕМЫ ФИЛОСОФИИ
М.К.МАМАРДАШВИЛИ**

Лет эдак пятнадцать назад, то ли во время какой-то защиты, то ли при обсуждении некоего доклада — припоминаю только, что речь тогда шла о современной западной философско-психологической мысли, — Василий Васильевич Давыдов, никак ее, эту мысль, не принижая, высказался в том духе, что должны же, наконец, появляться у нас на родине книги и статьи, защищаться диссертации, проводиться симпозиумы и чтения, посвященные таким отечественным философам, как Мамардашвили. Мераб, при сем присутствующий, весело рассмеялся и бросил реплику: «Но ведь я, слава Богу, еще не умер». Давыдов отпарировал: кто-то из философов и психологов Запада, о коих нынче тут рассуждали, тоже, слава Богу, живет и здравствует...

В те годы пожелание В.В.Давыдова, по сути вполне своевременное, звучало как несбыточное, фантастическое. Впервые — и только после безвременной кончины Мамардашвили — мы проводим посвященные ему чтения. Что до книг, диссертаций, статей, то они и сегодня остаются делом будущего. И все же одно мы знаем совершенно точно: в пестро-мозаичную, для стороннего наблюдателя непостижимую картину философского и, шире, интеллектуального становления разных поколений в отечественной культуре 1960—1980-х годов мысль Мераба Мамардашвили встроилась в качестве неотъемлемого, неповторимо-своеобразного, а возможно, и одного из наиболее влиятельных и долговременных, при всей неизбежной динамике, духовно-нравственных фрагментов. Мировой дух (который, не устаю это повторять, есть не досужая выдумка философов, а реальность культуры) — так вот, мировой дух, проникая сквозь колючую проволоку господствовавшего у нас идеологического надзора, среди разных своих деяний способствовал общению многих душ с «классической мужественной душой», какую стремился и сумел воссоздать в себе Мераб Мамардашвили.

Для кого-то это духовное общение стало спасительным и страстным приобщением ко всему, что говорил и писал Мераб, — приобщением верных учеников, постоянных слушателей, последователей, собирателей и хранителей философского наследия Мамардашвили. Они и составили — не знаю уж сколь многочис-

ленную, но, несомненно, все более влиятельную, пополняемую и сегодняшней молодежью — школу Мамардашвили. Здесь уже намечается вполне внятное и понятное разделение труда между теми, кто посвящает себя делу издания рукописей, сбережения, толкования, пропаганды идей философа, — и теми, кто по мере сил участвуя в этом, главную свою цель усматривает в движении по собственным, уже найденным или искомым, мыслительным траекториям, не утрачивая принадлежности и притяжения к сильному магнитному полю философствования Мамардашвили.

В нашей философии вместе с тем работали и работают те, для кого общение с Мерабом по разным причинам не предполагало ни скрупулезного овладения всем (не столько в книгах и статьях, сколько в стенограммах, на магнитофонных пленках сосредоточенным) богатством его мысли и слова, ни принадлежности к его школе. Но для кого-то удача со-бытий с миром идей и миром личности Мамардашвили, как и неоценимый дар многолетней дружбы с ним, превратился в уникальное жизненное событие, бережно хранимое в умах и душах. Я принадлежу именно к этой группе, о чем упоминаю лишь для того, чтобы обозначить жанр и смысл нижеследующих заметок. Ни в коей мере не претендуя на адекватность и тем более на полноту толкования текстов, оставшихся от Мераба, используя лишь малую толику им написанного и высказанного — опубликованные при жизни книги и статьи, попытаюсь схематично обозначить не более чем *свое* видение того, как два важнейших проблемных поля философии нашего века — цивилизация и феноменология — пересекались, взаимодействовали в мыслительных поисках, которые со всем напряжением своего недюжинного ума и со всей честностью своей души вел Мераб Мамардашвили.

* * *

Чисто исторически дело выглядит таким образом, что феноменологические мотивы почти изначально определили философствование Мамардашвили, а тема цивилизации была в наибольшей степени артикулирована мыслителем лишь в 80-е годы. Вместе с нарастанием боли, тревоги за «трещины» в хрупком строении человеческой цивилизации, которые угрожают ей гибелью, вместе с ощущением «антропологической катастрофы» (здесь и далее в кавычках — термины и выражения самого Мераба) тема цивилизации в последнее время буквально вторглась в философствование Мамардашвили, заметно потеснив другие, традиционные для него проблемы и переместив акценты с прежде более академичных, эзотерических по стилю рассуждений на философско-публицистический жанр.

Относительно новой для Мераба стихией стали интервью — яркие, живые, искренние, раскованные, обращенные к мыслящим читателям и слушателям и нашедшие в их душах, теперь это ясно, столь же живой, для философа и философии необычайно широкий отклик. То была эволюция идей и чувств, аналогии которой мы без труда найдем в предшествующем развитии высокой философской мысли нашего тревожного века. Вспомните хотя бы о движении Э. Гуссерля от тугубо специального эзотерического наукоучения и от логико-интенциональной концепции познания и сознания, изложенных в «Логических исследованиях», этой великой книге самого начала XX века, именно к цивилизационной, прозрачно и почти публицистично представленной проблематике «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Я далека от того, чтобы утверждать, что Мераб намеренно стремился воспроизвести чей-то чужой, хотя бы и великий путь. Думаю, что развитие человечества, как и развитие философской мысли, в силу сложных, еще очень мало изученных закономерностей пробегает через некоторые циклы, всегда новые, но обладающие и внешней схожестью, и внутренним родством с мыслительными циклами и траекториями прошлого. Как у Гуссерля в 30-х годах тема «европейского человечества» и его кризиса была тесно увязана с проблематикой всей его жизни — феноменологическим анализом, так и у Мамардашвили 80-х годов болезненно заостренная концепция цивилизации вытекала из прежних (примыкавших к феноменологическому движению, но вполне оригинальных) размышлений о сознании. Доказательство этой несомненной связи легко усмотреть в докладе Мамардашвили 1984 года, так и озаглавленном — «Сознание и цивилизация»¹. Полагаю, что движение обоих философов к концепции цивилизации и ее кризиса (это было именно незавершившееся движение — обоим смерть помешала разработать концепцию полнее, систематичнее, объемнее) продиктовано не только разразившимися на их глазах историческими трагедиями фашизма, тоталитаризма или посттоталитаристского хаоса. Были и остаются весьма действенными и внутрифилософские причины — собственная логика развития мысли, требовавшая подвести под причудливые, в обоих случаях весьма изощренные строения феноменологического анализа сознания наиболее адекватный им социально-философский, т.е. именно цивилизационно-культурный, фундамент. Как и у Эдмунда Гуссерля, начавшего поиски еще после первой мировой войны, но вычертившего абрис основания своей философии (в виде «Кризиса...») лишь на исходе жизни, у Мераба Мамардашвили были свои искания и блуждания. Я имею в виду временную и временную

¹ См.: М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию. М., 1990, с. 107—121.

дань, выплаченную им, как и некоторыми другими нашими талантливыми философами, из-за не нами выбранной, а доставшейся в удел «марксистской родословной». Нет, я вовсе не утверждаю, что тщательное изучение Маркса, его толкование у раннего Мамардашвили (как и у других наших философов шестидесятых и семидесятых годов) было начисто «утраченным временем». Тем более что сам Мераб в 1988 году — после того, как «заболел» темой цивилизации и существенно иначе, чем в начале шестидесятых, толковал марксизм, — нашел возможность без всякой конъюнктурной суеты воздать должное этой «родословной». Прочитав слова Мераба, в контексте нашего разговора тем более важные, что они прямо отвечают на существенный вопрос: откуда и как проникла в его сознание, в сознание немалого числа философов нашей страны феноменологическая проблематика. Мамардашвили делает искреннее признание: «Если перейти к более личному: скажем, то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля. И не важно, знал ли я о том, что в других понятиях все это делалось уже у Гуссерля. Очевидно, живое существование мысли не зависит от этого: знаю ли я ее текстологически или нет... Вообще мне кажется, что в нашу философию феноменологические проблемы вошли независимо от освоения нами Гуссерля. Они вошли, скажем, через то смещение всей проблематики философии, которое в XX в. наблюдается совершенно отчетливо, к проблематике, которую я бы условно назвал «проблематикой тела», и толчок к этому дал в свое время Маркс. После Маркса (кстати, через Маркса у нас это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции «тела», то есть предметно-деятельной структуре, «предметности мысли» как живой, *внемлительной реальности души*»².

Благодаря такому почти эпатирующему признанию феноменологические штудии Мамардашвили освобождают их автора от возможного и вообще-то несправедливого упрека, состоящего в том, что даже и при наличии общих отсылок к Гуссерлю в известных мне мамардашвилиевских работах по феноменологии трудно обнаружить прямые следы проработки каких-либо конкретных гуссерлевских или иных текстов западной и отечественной феноменологической классики. К «чистым» историко-философским, в том числе и историко-феноменологическим, исследованиям и сочинениям (с воспроизведением исходных текстов, литературы, с должным научным аппаратом) у Мераба, по-моему, не было никакой склонности. Одну из своих, пока, увы, не опубликованных книг он не случайно назвал «Кантианские вариации». «Вариациями» его мыслей по поводу и вокруг историко-философских инспираций и были все связанные с историей философии прошлого и современности рассуждения Мераба Мамар-

² Там же, с. 102.

дашвили. Я, упаси Боже, здесь не вкладываю никакого ценностного оттенка в констатацию факта. Речь идет именно о факте, причем о факте более широкого значения: лишь у немногих выдающихся философов прошлого и современности, озабоченных созданием собственных концепций, лежала душа еще и к специальным и систематическим историко-философским изысканиям³ (к этим немногим принадлежали Аристотель, Гегель и — в меньшей степени — Гуссерль). Есть еще одна сторона дела: вряд ли можно не принять сделанный в мягкой форме упрек Мамардашвили в адрес тех отечественных философов, которые в трудные времена, во имя спасения самих себя как работающих профессионалов, укрывались в «экологической нише» истории философии и порой теряли «темперамент философствования — не как профессионального занятия, университетского или академического, а именно как самоощущения жизни»⁴.

Но дело ведь существенно меняется в двух случаях. Во-первых, когда у последователей Мераба отсутствие должной «фактуры» имеет место именно в историко-философских работах (скажем, когда пишут о Гуссерле лишь на основе более чем скудных русских и всегда, из-за особенностей языка, неадекватных английских переводов или когда отваживаются на произведение у гуссерлианстве без знания сочинений основателя феноменологии). Во-вторых, когда есть лишь внешнее подражание манере философствования Мамардашвили, а нет таланта, внутренней глубины мысли, т.е. нет важнейших составляющих «философского темперамента».

Итак, картезианство, кантианство, феноменология привлекли Мамардашвили не в качестве объекта простой историко-философской презентации, пересказа, все равно имманентно-интересованного или объективистски-отстраненного, хотя к таким жанрам просветительской истории философии, особенно в нашей стране почти сплошной историко-философской неграмотности даже среди философов *ex professo*, он относился с пониманием и определенным уважением.

³ Психологически достоверное объяснение этого факта я получила во время беседы с Куайном в Гарварде в 1989 году. Я спросила Куайна, как он относится к истории философии, увлекался ли он сам историко-философской работой. Куайн ответил, что в принципе весьма уважительно оценивает профессиональные занятия историей философии и что он сам, хоть и редко, читал историко-философские лекции. Но признался, что уже где-то к середине курса начинал чувствовать себя дискомфортно: необходимость достоверной и систематической передачи чужих идей (что, конечно, неотъемлемо от истории философии) сковывала свободу собственной мысли, которая — под сильным инспирирующим влиянием великих идей прошлого — начинала теснить историческое повествование.

⁴ М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию, с. 28.

Его собственный «философский темперамент» и всем существом пережитая потребность в философствовании исходя из «самоощущения жизни» не позволяли ему (не сомневаюсь, глубоко изучившему основные тексты Платона, Декарта, Канта, Гуссерля) задерживаться на деталях изложения, гнали его — цитирую Мераба — в «философскую зону» «сверхвысокого напряжения», концентрации всех жизненных сил, опыта, интуиции⁵.

Феноменология, как она предстает в философии М. Мамардашвили, отличается тем, что ее, с одной стороны, нельзя считать разновидностью гуссерлианства или другой какой-либо ветви западной или отечественной феноменологии. С другой же стороны, при всей оригинальности трактовки определенное единство с феноменологической классикой существовало на всех этапах развития мысли Мамардашвили, что в ряде случаев ясно прочерчивалось самим Мерабом. Теперь попытаюсь (по необходимости кратко и схематично) ответить на вопрос: в чем суть феноменологии в толковании Мамардашвили и что нового вносит он в феноменологическую традицию философствования?

Феноменологию Мамардашвили понимал не как особое, лишь горстке специалистов нужное и доступное учение, не только и не столько как специфическую школу или направление философствования — все равно, ведут ли их родословную от Гуссерля или уходят глубже в историю, к феноменологии Гёте или Гегеля. «Феноменология — сопутствующий элемент всякой философии» — так озаглавил Мераб свое выступление на «Круглом столе» «Вопросов философии», состоявшемся в 1988 году и посвященном феноменологии. (Кстати говоря, понимание феноменологии как необходимого «измерения», «момента» всякого философствования вполне согласуется с классическими гуссерлевскими или хайдеггеровскими формулировками.)

Тогда же Мамардашвили, пытаясь определить, что такое «собственно феноменология», предложил именно «несобственное», на мой взгляд, ее определение — такое, при котором специфика феноменологии как раз может теряться, но зато, действительно, через призму «феноменологического элемента» может преломляться и светиться суть философствования как такового. Гуссерль тут, в самом деле, не единственная и даже не центральная фигура — зато существенным оказывается то, что встраивает феноменологию XX столетия в ряд философских усилий Декарта, Канта, Гёте, Маркса, да и вообще соотносит ее с любым ранее состоявшимся или могущим быть свершенным актом философствования.

В этом мамардашвилиевском повороте, прикосновении мысли (использую дальше слова К. Ясперса, сказанные о М. Хайдег-

⁵ М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию, с. 32.

гере) «к живому нерву философствования» вообще, феноменологического размышления в частности, присутствуют и методологические, специально-философские, и личностные, смысло-жизненные, и социокультурные аспекты.

В теоретико-методологическом, специально-философском аспекте речь идет о сложнейшей методике и технике исследования сознания, которая, например, представлена в книге «Классический и неклассический идеалы рациональности» — и там именно, где Мамардашвили тонко проводит и соединительную, но больше разграничительную линию между кантовским (классическим) «явлением» и (условно говоря) гуссерлевским (неклассическим) «феноменом». («Условно говоря» — это выражение употреблено потому, что мамардашвилиевские толкования феномена, отчасти восходя к Гуссерлю, к гуссерлианской феноменологии отнюдь не сводятся.) При этом необходимо учитывать, что для Мамардашвили различие «явления» и «феномена» — своего рода несущая конструкция в теоретическом построении, направленном на спецификацию классического и неклассического типов рациональности, а следовательно, и типов философствования. Я вынуждена лишь очень кратко, пунктиром прочертить линию мысли Мераба, относящуюся к проблеме «явления» (где опорными историко-философскими фигурами становятся Декарт и Кант).

«...Явление, — писал Мамардашвили, — есть технический, специальный термин, а не слово обыденного языка и восприятия. Не все, что приходит к нам извне, испытывается, ощущается — явлено... явлено то, для чего есть модели, что смоделировано...»⁶. Классическое в философии (что не тождественно всему содержанию философской классики, в которую периферийно входили элементы, подготавливавшие не-классическую позицию) Мераб понимал как «некоторую онтологию ума, наблюдающего физические тела», но оперирующего именно с явлениями и соответственно содержащего «в упакованном виде» правила, общие предпосылки, допущения философского характера⁷. «Физическое тело» и его явленность — вот что, согласно Мамардашвили, стояло в центре классического философствования и на модели наблюдения за которым долгое время пытались ориентировать и структурирующие модели сознания. Главными принципами тут стали: сведение «физического тела» к явлению, а содержания последнего — к возможностям пространственного наблюдения (откуда проистекло фактическое отождествление «объективного» и «пространственного», восходящее к Декарту отождествление «пространственности» с «материальностью»); принцип не-

⁶ М а м а р д а ш в и л и М. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с. 19.

⁷ Там же, с. 6.

прерывности воспроизводимого опыта, предполагающий «перенос наблюдения по всему полю, т.е. мою возможность в любой точке пространства наблюдения быть рефлексивно непрерывным носителем интеллигибельного содержания происходящих (или вообще осознаваемых) там событий, явлений»⁸. Мераб называл все это сцепление идей и подходов «ментализмом выпотрошенных явлений».

Здание метафизики-онтологии классического типа рациональности, в чем Мераб усматривал, говоря его словами, «странную проблему»⁹, — поэтому должно было иметь и своим фундаментом, и как бы увенчивающим шпилем идеалистские, спиритуалистические допущения.

При всем господстве идеалов очевидности, наблюдаемости, измеримости, моделируемости и т.д., взлелеянных классической наукой и ее философией, последние парадоксальным, но совершенно необходимым образом должны были восходить к утверждению самых различных идеалов-«абсолютов» — от «абсолютного пространства», от предположений высшего, предельного понимания (которое спиритуалистически «вменяется» и самим вещам, телам), «гипотетически максимально мощного интеллекта» — до постулирования всех и всяческих «предустановленных гармоний», «истинных соответствий», «бесконечных скоростей», «мгновенных передач взаимодействия» и т.д.

«Вытягивание» из построенных классикой картины мира и образов сознания неклассических измерений и проблем началось, согласно трактовке Мамардашвили, еще в эпоху господства классической науки-философии и часто было реакцией выдающихся ученых и философов на явно осмысленные или не явно ощущаемые трудности, парадоксы классического миропонимания. И выразилось оно в том, что Мераб называл «феноменологическим сдвигом»: так обозначалось все более набирающее силу состояние науки и философии, при котором место явления (и его моделей) стал постепенно занимать «феномен», а на смену господству «ментализма выпотрошенных явлений» пришла феноменологическая ориентация. Естественно, что при таком — достаточно «сильном» — утверждении М.Мамардашвили должен был уделить самое пристальное внимание философско-методологическому определению сути «феномена».

Вот одна из мамардашвилиевских дефиниций (к сожалению, не обладающая ни непосредственной ясностью, ни изяществом литературной формы): «Феноменом, — писал Мераб, — будем называть то обладающее чувственной тканью образование сознания, которое выступает в объективирующем расцеплении ментального понимающего сочленения и от бытия, в котором

⁸ Там же, с. 11.

⁹ Там же, с.30.

мы не можем сместиться к представлению (как психическому объекту), содержащемуся в этом сращении и соотношенному с предметными референтами, доступными и внешнему (или абсолютному) наблюдателю. Феномены локальны по отношению к тотальной перспективе (или замкнуты по отношению к ней) и независимы: субъект может лишь добавлять их к внешним наблюдательным и логическим определениям — они есть или их нет»¹⁰.

По крайней мере два примера, приведенные Мерабом в процитированной только что книге о рациональности, позволяють очертить и отличие феномена от явления, и суть «феноменологического сдвига». Возьмем, предлагает Мамардашвили, в качестве примера «явление движения Солнца по небосклону»¹¹. Как о нем рассуждают — вращаясь вокруг явления и проникая «за явление» в его сущность — классическая наука (астрономия) и философия, достаточно хорошо известно. Это подробное объяснение того, почему человек видит Солнце движущимся вокруг Земли, тогда как «в действительности», «на самом деле» Земля вращается вокруг Солнца и т.д. Но вот Мамардашвили ставит нас перед вопросом: влияет ли и как влияет наше знание об этом «в действительности» на работу нашего же сознания? Ответ отрицательный: никак не влияет. Ибо сознание в его существовании, в его бытийности сохраняет «несводимое и далее неразложимое ядро представления неподвижной Земли», и его уже не может изменить никакой «свет науки». Существует, говоря словами Мераба, «видение движущегося Солнца в целостной взаимосвязи жизни», что, собственно, и есть один из исходных феноменов человеческого сознания, «ухватить» которые можно не через объяснение, а только через особое *описание*.

Или второй (явно тбилисский) пример. Человек говорит: «Ну, конечно же, мне жарко — термометр показывает тридцать пять градусов тепла!» Сам говорящий сводит испытываемое им состояние к измеримым параметрам явления и, в известной мере, к теоретическим представлениям о тепле, которые (что важно для выделения социоисторических, культурных компонентов анализа явлений) в разные эпохи воплощаются, подчеркивает Мераб, в изменчивых мифологических или научных концепциях, «теориях» тепла. Однако ведь кроме этого имело место несводимое к явлению и его измеримым параметрам состояние человека — им было испытано переживание жара, тепла. Состояние это было «там» и «тогда»; или оно есть «здесь» и «теперь». Оно — в отличие от моделируемого явления — необратимо и неповтори-

¹⁰ М а м а р д а ш в и л и М. Классический и неклассический идеалы рациональности, с. 29.

¹¹ Там же, с. 27.

мо, неотделимо от самого существования человека. Это и есть, согласно разъяснениям Мамардашвили, пример «феномена».

Если классическая философия, ориентирующаяся на явления, «срезает», по выражению Мераба, или редуцирует, все необратимое, сиюминутное, субъективное, бытийное в пользу однотипного, объективного, знакомого, уловимого, общезначимого — то неклассическая феноменологическая мысль редуцирует как раз последнее. В примере с движением Солнца или ощущением тепла феноменолог редуцирует, слой за слоем, исторически изменчивые научно-теоретические объяснения, а также и все, что относится к явлению и его объяснениям через «переделывание», «потрошение» явления во имя поиска отличной от него сущности. А после такого, уже феноменологического, «срезания», редуцирования, происходит обращение к необратимым, одноразовым, неповторимым «актам» сознания как актам самой жизни, самого существования. «...Ситуация мысли, — резюмировал все это Мамардашвили, выступая на «Круглом столе» феноменологов, — всегда есть ситуация добавления к логическому акту мышления некоего независимо от него данного фактического основания. Добавляемая фактичность, или проблема синтеза, как говорил Кант... Следовательно, всякий действительно исполненный акт мысли можно рассматривать как *событие*. Событие, отличное от своего же собственного содержания. Помимо того, что мысль утверждает какое-то содержание, сам факт утверждения и видения этого содержания есть событие. Событие мысли, предполагающее, что я как мыслящий должен исполниться, состояться»¹².

Вот теперь, думаю, уже можно предметнее разобраться в том, где и как Мераб Мамардашвили продолжает линию гуссерлевской феноменологии, а где и каким образом уже вносит в понимание сознания не-гуссерлиевские, пост-гуссерлиевские (возможно, и пост-хайдеггеровские) философские элементы. Фиксирование специфики и «состава» феномена и параллельное (краткое, но весьма убедительное) обоснование характера и необходимости феноменологической редукции, осуществляемые у Мамардашвили, как правило, без огромного количества аналитических различий, подробностей и часто не-гуссерлиевской терминологии, тем не менее по своему основному смыслу тяготеют к гуссерлианству. Но тут же Мамардашвили пролагает в поле феноменологии свою собственную дорогу. Помните, в цитате, приведенной вначале, речь шла о феноменологии как выделении и анализе «предметно-деятельных» образований. Казалось бы, именно их имели в виду Гуссерль (когда он отделял «слои» феномена, подлежащие редукции, от феноменологически существующих слоев и когда строил концепцию интенциональности и

¹² М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию, с. 103.

интенционального анализа сознания) или Хайдеггер (когда он акцентировал внимание на «самораскрываемости» и бытийственной уникальности феномена). Классическая феноменология здесь постоянно и весьма продуктивно балансирует на грани вычленения логически- и гносеологически-фиксируемого (соответственно аналитически богатого, систематизируемого) содержания и апелляции к невыразимому, неповторимому, уникальному сознанию-бытию и его «исчезающим» актам. А также на грани упорной борьбы с «психологизмом» (в периоды увлечения логикой и в феноменологических произведениях логицистского толка) и «прыжков» с логико-аналитико-феноменологической вышки в глубины психологизированной феноменологии.

Но для Мамардашвили чем дальше, тем больше на первый план стало выступать не то, что «детально-предметные образования» (скажем, интенциональные структуры), обладая специфической по сравнению с привычными, классическими мыслительно-рефлексивными образованиями, все же сохраняют (для Гуссерля это было первостепенно важно) самостоятельность по отношению к конкретным актам мысли, к психике, условиям жизни данного индивида. А напротив, как раз то, что, выражаясь словами Мераба, все они, эти образования, «опосредуются некоторым собственным (этого, конкретного, индивидуального человека) первичным воплощающим существованием»¹³. Здесь-то, по моему, и началась дорога, которая все более уводила М.Мамардашвили от Гуссерля и Хайдеггера и усиливала его интерес не к философско-феноменологическим текстам (уже «по определению» нацеленным на всеобщее, даже в индивидуально-неповторимом, бытийственном), а к литературно-феноменологическим образцам. В них именно индивидуальность, неповторимость бытийственного события и соответствующего состояния, переживания сознания станет главным предметом интереса, а «возвратное переживание» необратимо утраченного времени — способом художественного и вместе с ним феноменологического описания. Таким образом, прустовская (или кафкианская) ориентация Мамардашвили, окрасившая в особые тона целый период его московской и особенно тбилисской творческой работы, возникла, как я полагаю, не случайно, а в силу все более четкого акцента его феноменологических штудий на бытийно-событийном измерении сознания. И еще — все более сильного тяготения всего философствования к вопросу о мыслящей (соответственно предметно действующей) личности, которая «должна» исполниться, состояться¹⁴. А это в свою очередь было связано с нарастающей тревогой за то, что «исполниться, состояться» в качестве личности не удастся очень многим людям, что, говоря дру-

¹³ Там же, с. 103.

¹⁴ Там же.

гими словами, целые страны, нации и все человечество в конечном счете стоят перед лицом «антропологической катастрофы». Тревога эта возникла по вполне конкретным социально-историческим и житейским поводам, но конкретная озабоченность у философа ранга Мамардашвили не могла не перерасти в истине метафизические Боль и Заботу. Феноменология сознания органично подталкивала к новым раздумьям о судьбах цивилизации.

И тогда Мамардашвили четко осознал, что тема краха цивилизации, цивилизованности (соответственно — дикости, одичания), подобно теме феноменологии, — не особый, экзотически-периферийный сюжет философствования, а проблемное измерение философии как таковой, с первых шагов появившееся в ней и (под разными названиями) сохранившееся до наших дней, когда его значение неизмеримо усилилось.

* * *

Органичный, по моему мнению, поворот от феноменологии сознания как всеобщего момента философствования к цивилизационному и тоже всеобщему элементу философии лучше всего усматривается в известной броской мамардашвилиевской формуле «трех К»: речь идет о Картезии, Канте, Кафке.

Ссылка на картезианское «*cogito ergo sum*» в данной связи имела своей целью высветить тот аспект интерпретации формул «я есть», «я мыслю» (что, замечу в скобках, не столь уж необычно для мировой и отечественной философии), благодаря которому более традиционное абстрактно-гносеологическое толкование перерастало в личностно-нравственное, а потом — в общецивилизационное обоснование. «...Человек, — говорил и писал, толкуя Картезия, Мамардашвили, — существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу»; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать. И мир, следовательно, *создан* (в смысле своего закона становления), и дело теперь за тобой. Ибо создается *такой* мир, что ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые против-необходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства»¹⁵. Принцип *cogito* становился, таким образом, не только принципом свободной мысли, но и принципом ответственности человека за себя и за созданный им мир, принципом нравственной и духовной вменяемости «я», мыслящего и потому — в человеческом смысле — существующего.

Второе «К» (Кант), в толковании Мамардашвили, указывает на условия, при которых человек, это конечное, смертное, по

¹⁵ М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию, с. 110.

всем меркам животного мира слабое и беззащитное существо, чья жизнь могла бы стать бессмысленной и перед лицом бесконечности («впереди» и «сзади» его жизни простирающейся), — это существо творит вокруг себя и обретает особый осмысленный мир, который предполагает выбор, оценки, решения, свободу. Предполагает потому, что рождающийся человек попадает не только в мир природы с ее жесткими каузальными связями, но и застаёт, а отчасти и творит собственными усилиями мир «интеллектуально-философско-нравственные интерпретации врывающегося «негатив» (или, как выражается Мераб, «вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа»)¹⁷. Здесь формы и продукты имеют вид «зомби-ситуаций, лишь человекоподобных, а на деле мертвых: в отличие от Homo Sapiens, «т.е. знакомого добро и зло», в мир приходит «человек странный», «человек неопишущий». «Смешно, нелепо, ходульно, абсурдно, какая-то сонная тяготица, нечто потустороннее»¹⁸ — так определяет Мераб, ссылаясь на действия господина К. в «Процессе» Кафки, ситуации абсурда.

В дальнейшем Мамардашвили более подробно выявляет связующие нити между сознанием, его главными структурами, и основоположениями человеческой цивилизации, расставляя, разумеется, свои акценты, впрочем, по моему мнению, хорошо согласующиеся с текстами и внутренней ритмикой мысли великих философов прошлого.

Так, у Декарта Мераб справедливо находит, «вычитывает» что ли, переход «я мыслю» в «я могу», трактуемый не в смысле абстрактного волевого акта, а в значении общецивилизационного, в пространстве общества, истории, нравственности, культуры выполняемого и напряженно удерживаемого осмысленного, ответственного действия. В этой связи Мамардашвили говорит о «мускулах мысли», о напряженности мыслительного поиска и умении «держатъ мысль», т.е. мыслить и, соответственно, действовать связно и последовательно. «Другими словами, — продол-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, с. 111.

¹⁸ Там же, с. 112.

жает Мераб, — должны быть проложены тропы связного пространства для мышления, которые есть тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка... Человеческие учреждения (а мысль — тоже учреждение) есть труд и терпение свободы. И цивилизация (пока ты трудишься и мыслишь) как раз и обеспечивает, чтобы нечто пришло в движение и разрешилось, установился смысл и ты узнал, что думал, хотел, чувствовал...»¹⁹ Вместе с этим, согласно Мамардашвили, цивилизация, все более основываясь на принципах свободы и формальных механизмах «упорядоченного, правового поведения»²⁰, оставляет простор для «клеточек незнаемого», для самостоятельного, автономного действия людей — что также в конечном счете восходит к структурам первых двух «К». А также, к сожалению, оставляет место для хаоса, дикости, катаклизмов истории, превращающих принцип свободы в «драму свободы»²¹. Цивилизация, в интерпретации Мамардашвили, лишь постольку способна стать «обществом свободных производителей» (и, следовательно, люди способны научиться если не полностью устранять, то сдерживать и предотвращать процессы зазеркального экономического абсурда), поскольку человек, причем в самых повседневных, по видимости элементарных производительных, организационных, коммуникативных действиях не будет надеяться на невозможное — «перескочить через труд свободы, через бремя развития самого себя»²² и, добавим, через труд-бремя напряженного, последовательного, максимально точного мышления. Препятствий на этом пути много даже в относительно цивилизованных странах и исторических состояниях. Что же до переживаемого нами и некоторыми другими странами антицивилизованного хаоса, то о нем Мераб сказал ясно и точно: «Страшные идола страсти, почвы и крови закрывают мир, скрывая тайные пути порядка, и оторваться от этих идолов и встать на светлые пути мысли, порядка и гармонии очень трудно»²³.

Вовсе не случайно М.Мамардашвили связал бесконечный процесс высвобождения от зла, дьявольщины, антицивилизационных апокалипсисов, движения к цивилизованности человеческих дел, устройств и отношений с фундаментальными идеями христианской культуры. «Эта культура, — писал философ, — принадлежит людям, которые способны в частном деле воплощать божественное и бесконечное. Говоря «частное», я имею в виду сапожника, купца, рабочего и т.д. В противоположной куль-

¹⁹ Там же, с. 115.

²⁰ Там же, с. 116.

²¹ Там же, с. 210.

²² Там же, с. 209.

²³ Там же, с. 210.

турной ситуации вы имеете дело с феноменом, суть которого состоит в фантастическом безразличии человека к собственному делу»²⁴. В такой — «противоположной» — ситуации опасно ослабевают как в сознании индивида, так и в менталитете нации, страны, человечества в целом энергия мышления, рассудка и разума. А уж тут злое, дьявольское сразу теснит божественное. «...Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно. Достаточно потерять эту энергию мысли, максимально доступного человеку напряжения всех его сил... Нужно освободить этот тайный божественный образ, но задача тут современная — она состоит ведь и в том, чтобы люди стали способны к современному труду»²⁵.

Кому-то, возможно, стремительное движение мысли Мераба от декартовского *cogito* или сложных, абстрактных раскладок кантовских «Критик» к вычленению структур цивилизации представится неоправданной социологизацией историко-философского наследия. А кто-то, напротив, найдет размышления Мамардашвили о цивилизации элементарными и неоригинальными. Дело, однако, в том, что Мераб, излагая свои идеи в предназначенных для широкого читателя интервью, как раз и хотел придать им достаточно понятную форму, стремился дать выход мыслям и чувствам, тревожившим многих людей. Мы, пожалуй, и не заметили, что именно через выступления, работы Мераба последних лет (и, разумеется, других сходно мысливших авторов) аксиомами нашего сознания стали общецивилизационные установления — взамен еще недавно его засорявших стереотипов классово ориентированного антимышления или новояза вчерашних и сегодняшних зомби.

Что до упрека в «социологизации» (а его не раз приходилось слышать от ревнителей «метафизической чистоты» философии), то и с ним я не могу согласиться. Мне представляется вполне точным — связующий сознание, цивилизацию, демократию — вывод Мераба, которым я и хочу закончить эти свои заметки: «...демократическое, цивилизованное поведение — а не сентиментальные требования гуманистов — выражает саму суть законов сознания и устройства человеческого общежития в соответствии с ним. А нарушение этих законов неудачной социальной формой, неудачным способом общения людей, цензурой, пред-рассудками, стереотипами, навязываемыми извне нормами, душащими человеческую свободу, — все это создает зоны напряжения, роковые узлы, которые или развязываются драматическим образом, или ведут человечество к вырождению и гибели»²⁶.

²⁴ Там же, с. 169.

²⁵ Там же, с. 210.

²⁶ Там же, с. 77.

ДИСКУССИЯ.

Тематические черты философии М.К.Мамардашвили

(В.Н.Порус, Н.В.Мотрошилова, Н.О.Балаев, Ю.П.Сенокосов, У.Тиронс, В.А.Кругликов, П.К.Гречко)

Вопрос. Еще раз поясните, каково различие явления и феномена в философии Мамардашвили?

Н.Мотрошилова. Я уже говорила об этом в докладе. Но я понимаю, как трудно для понимания данное различие. Вернусь к нему снова. Мераб различал явление и феномен таким образом, что явление однозначно связывал с классикой. Явление — это мир Декарта и Канта, явление — это то, что сразу влечет за собой и имеет в себе самую некую моделируемость. Здесь имеется в виду факт, над разгадкой которого, действительно, трудилась вся классическая философия. Когда мы видим и, казалось бы, просто воспринимаем мир и вещи, то в самом факте восприятия вещи закодировано великое множество моментов, которые ни только к физиологии, ни только к антропологии, ни к чему-либо другому не сводятся. Там просто сгусток, узел всяких сплетений, и вот эти-то сплетения должны быть распутаны. Первое, что тут неожиданно обнаруживается: явление не дает нам вещи самой по себе. Это очень хорошо зафиксировал Кант. Явление дает нам нечто другое, на основе чего вещь оказывается смоделированной, сконструированной.

Как же и почему такое происходит?

Кант задумывался над этим вопросом. Но, как это ни парадоксально, Кант разгадывал сложность явления не там, где он писал о нем непосредственно. А когда писал о явлении, то брал его во всей его сложности и загадочности как нечто данное. Итак, явление, моделирующее мир, и вещь, которую явление как будто «являет», предстают структурированными. Или, согласно образам и понятиям мамардашвилиевских текстов, явление предстает перед нами столь многократно «выпотрошенным», что для уяснения вещи необходимо произвести массу сложных мыслительных процедур. Прodelьвание этих процедур, если говорить кратко (а в подытожении таких процедур значительная часть классической науки и философии), — это *распутывание* явлений, разглядывание, размораживание всего того, что скрывается за явлением и как бы является сущностью. И процесс этот бесконечен и по-своему безнадежен: едва вы распутали первый клубок, едва разморозили первый слой, едва что-то оттаивает, как вы обнаруживаете «там», «позади» явления, следующий узел, следующий ледниковый слой. Иными словами, бесконечность распутывания, размораживания явления из того и происходит, что человек получает явление как сложнейший конструктор, истоки и смысл которого в тот момент, когда он видит вещь, ему неведомы.

Здесь обнаруживается конгениальность Мамардашвили с двумя великими философами — с Кантом и Гуссерлем. Меня всегда просто потрясала внутренняя настроенность Мераба на волну мышления этих двух философов. Так вот, Мераб всем своим существом пережил как будто бы абстрактную кантовскую повесть о явлении: он счел драмой явления то, что за него все время нужно проникать, все время как бы возвращаться к явлению, оставаться скованным кругом явления. Этому Мераб посвятил немало страниц, и до сих пор тут камень преткновения философии. Правда, уже у Канта, Гегеля и других философов есть поворот от явления к феномену, и он превосходно прочерчен пунктирами в самых разных текстах Мераба. А в философии XX века поворот уже обозначается довольно четко и становится непосредственным предметом работы. Это феноменологический сдвиг, который обосновывается мировоззренчески, методически, методологически. И что очень важно — в искусстве и художественной литературе, где Мераб, в чем его огромная заслуга, нашел целый кладезь феноменологических структур.

Так в чем же различие явления и феномена? Нормативное оно или окказиональное? Устанавливаем ли мы его или оно случается само собой? Я бы сказала так: мы его устанавливаем, мы, философы, пробиваемся к этому различению, но делаем это потому, что оно случается. Как именно случается? Я еще раз вынуждена возвратиться к Мерабову примеру с вращением Земли вокруг Солнца. Сколько бы мы ни знали астрономических фактов, как бы глубоко ни проникали в астрономию и как бы нам ни было ясно, что Земля вращается вокруг Солнца, мы воспринимаем Солнце вращающимся вокруг нас. И именно этот феномен нашего восприятия есть суть и одно из оснований нашей жизни. Более того, этот исходный феномен встроен в структуру нашего сознания, нашего переживания, в структуру нашей цивилизации и культуры. К сожалению, факт противоположности феномена явлению почти не привлекал интереса классической философии, — помимо того, разумеется, что для нее было важно все относящееся именно к феномену объявить неистинным, отодвинуть в сторону, редуцировать. Переживание же непосредственного факта моего положения на Земле, расположенности по отношению к Солнцу и есть феноменальность: *я это так чувствую, я это так переживаю*, в этом я живу, и это мое бытие и со-бытие.

Разумеется, не Мераб первый обратил внимание на различие явления и феномена. Здесь прежде всего заслуга Гуссерля и Хайдеггера. Однако Мамардашвили принес в нашу культуру великодушное, какое-то совершенно своеобразное понимание значимости «феноменальных» (отличных от явления) состояний. В мировой мысли есть пункты и моменты рождения определенной идеи, есть точки ее напряженного переживания и формы ее

трансляции. Мысль о феномене Мераб, конечно, транслировал, причем при поразительном невнимании к исходным деталям и вариантам, что порой вызывало даже подозрение — а владеет ли Мамардашвили немецким языком и читал ли он Гуссерля в подлиннике? Мы-то знаем, что Мераб читал по-немецки и читал Гуссерля. Но у него, так же как, впрочем, и у Гуссерля, нет большого почтения к историко-философским деталям.

Так вот, феномен — это и есть со-бытие чего-либо, то, что происходит с человеком, то, из чего человек невычитаем. Можно попытаться это событие феноменологически, скажем, по-гуссерлевски, описать. Но Мераба не так уж занимали процедуры и тонкости гуссерлиевского описания феномена (хотя, по моим воспоминаниям, Гуссерль для Мераба был одним из самых чтимых и интересных философов). Мамардашвили была куда более важна та методика описания феномена, которая как-то фиксировала неповторимость переживания. У меня был с Мерабом спор по этому поводу. Собственно, я до сих пор мысленно с ним спорю. Полагаю, что даже при поисках способов «описания неповторимого» мы все равно приходим к Гуссерлю. Точнее, к Гуссерлю, Мерло-Понти, Хайдеггеру и т.д. Причина проста: как только мы беремся за воспроизведение чего-либо неповторимого, событийного, мы сразу утрачиваем эту индивидуальность, неповторимость, событийность. Вот смотрите, говорил Мераб, выступая на «Круглом столе» по феноменологии, как Пруст выписывает, скажем, какую-то плесень или свое видение неповторимого события. Вот это и есть пример феноменологического описания, и есть феноменология, считал Мераб. Я возражала ему: различны (у Гуссерля и Пруста) только типы феноменологического описания сознания. Ведь как только мысль, впечатление, событие «изречены», как только они записаны, феномен перестает быть неповторимым. Есть, конечно, различия, выходящие за пределы типологии. В движение за «синей птицей» неповторимости устремляется именно литература. И поэтому она была так интересна Мерабу. Философия, например феноменологическая, не питает иллюзий, будто возможно поймать «синюю птицу» уникального описания. В этой точке я и продолжаю спор с Мерабом. Я полагаю, что в философии, даже когда она строится как феноменология, есть свои законы: описывая феномены, она их типологизирует, отправляясь от окказионального, событийного, она приходит к теоретически-нормативному. Так было, и так, скорее всего, будет.

В.Порус. Существует известная философская позиция суточного различия культуры и цивилизации. Известно, что Бердяев называл это главной проблемой нашей истории. В то же время — может быть, мне это только кажется — Мераб Константинович был равнодушен к такому различию. Не могли бы вы пояснить его позицию в этом вопросе? Ведь когда вы говорите

о том, что в его феноменологических рассуждениях существует прямой мост к размышлению о кризисе современной цивилизации, не имеет ли смысл в данном случае скорее говорить о кризисе культуры, нежели о кризисе цивилизации?

Н.Мотрошилова. Это очень хороший вопрос, и, отвечая на него, мне хотелось бы поделиться одним своим воспоминанием. Вы, наверное, помните, что Мераб и я иногда выступали в 1989 году по ТВ в философских беседах. Планировалась передача о цивилизации и культуре. По идее М.К. и я должны были участвовать в этой передаче. Мераб позвонил мне из Тбилиси, и мы с ним обговорили то, что надо было в передаче подчеркнуть особо. Как потом выяснилось, обошлись без нас. Но я хорошо помню, какое большое значение Мераб придавал этой теме. Основная идея Мераба состояла вот в чем: ситуация, которую мы переживаем, столь тяжкая, что на первый план надо выдвинуть проблему цивилизации, то, что *связывает*, а не различает. Известно, что определять эти понятия можно по-разному. Мамардашвили же в ту пору было важно показать: если страна имеет высокоразвитую культуру, которой она гордится, а иногда даже кичится, но не обращает внимания на элементарную цивилизованность, то она обречена на глубокий кризис. Надо понять, что цивилизация и культура — одно целое; иначе не выжить в современном мире. Тогда эта мысль была для него центральной. И я разделяла его подход: начать надо с цивилизации, с проблемы цивилизованности, с ее сращенности с проблемами культуры. В последней своей книге «Рождение и развитие философских идей» я пыталась установить соотношение понятий «цивилизация» и «культура».

Действительно, вы очень правильно заметили, что в текстах у Мераба «цивилизация» и «культура» употребляются в близком, иногда тождественном значении. Ему важна была их неразрывная связь. Если есть сознание «я могу», «я мыслю», то здесь феномен культуры, феномен мысли, феномен философии, интеллекта и т.д. Но я мыслю, следовательно, я существую; я мыслю, следовательно, я могу — это уже и феномен цивилизации. Мыслящее и могущее свободное «я» — это первооснова цивилизации, но также и первооснова культуры.

В последние годы Мераб особенно глубоко страдал от окружающей его нецивилизованности и антицивилизованности. Вспомните его образ: «Представьте себе, что волосы растут внутри головы». Для него это был образ извращенности мира, этакое «все наоборот», «все корнями вверх» — образ антицивилизованности и одновременно антикультуры. В этом (но, может быть, только в этом аспекте) его не занимало проведение тонкого различия между цивилизацией и культурой.

Ю.Сенокосов. Я не совсем согласен с тем, что для Мераба было несущественным различие между культурой и цивилиза-

цией как некоторыми онтологическими пластами бытия. В интервью «Другое небо» (журн. «Латинская Америка», 1990, № 3) он достаточно четко и определенно выразил свое понимание культуры и цивилизации. Напомню его: «Вообще, я считаю, что контакт между культурами невозможен. То, что мы называем контактом, — это есть то, что условно можно назвать цивилизацией. Не в смысле уничижительного различения цивилизации и культуры. Я вообще считаю, что культур много, а цивилизация одна. Она же и есть контакт».

Н. Мотрошилова. Нужно добавить еще некоторые детали, чтобы четче обозначить связку Кант — Гуссерль — Мамардашвили, и одновременно трансформацию поля «феномен-явление» в поле «культура-цивилизация». Прежде всего это относится к Канту, да и к философам до Канта. Явление — это обозначение чрезвычайно сложного комплекса некоего «X». Предполагалось, что распутывание его — в надежде найти за явлением сущность — перечеркивает и обнаруживает лишь кажимость, видимость и т.д. И, редуцируя что-то иное во имя очищения явления, мы через очищенное явление можем перейти к какой-то сущности. Когда Мераб записывает таким образом схему Канта, он прав в том смысле, что исходит здесь из схемы классической философии и классического рационализма.

Для Мамардашвили Кант важен тем, что классическая философия разработала тончайшие процедуры анализа явления и движения «через явление» в сущность. Это же относится и к классической науке, которая развивалась по принципу: надо сделать то-то и то-то, чтобы нечто увидеть «за явлением». Поразительно, между прочим, насколько история техники движется параллельно вот этому расколдовыванию явления, выделяя то, что мы не видим непосредственно, без вмешательства все более усложненной техники.

Но Кант одним из первых вдруг говорит нечто совершенно обескураживающее: есть сущность, которую мы можем называть сущностью предмета, сущностью мира. Но сущность и явление принципиально разнородны, разнопорядковы. Мы отгорожены от вещей, мы должны явлением заниматься не как чем-то, через что непосредственно и ясно светится сущность, но тем, через что мы должны эту сущность еще вычислять многими сложнейшими способами. Мы должны, как говорится, встать с ног на голову тысячу раз, прежде чем здесь прикоснемся к сущности. Причем то будет сущностью не самого предметного мира, а *сущностью мира явлений*. Опять-таки я оставляю здесь в стороне все трудности, с помощью которых сам Кант хочет вот это «выпотрошенное явление», как выражается Мераб, вернуть на круги своя и все-таки восстановить классическую картину мира, картину соответствий.

Для Мераба как раз вся ситуация явлений подлежит новым разгадыванию и расшифровке. Он этим много занимается, причем вслед за всеми философами, которые бились над той же загадкой, и в частности вслед за Гуссерлем. Потому что наиболее важным, может быть, для гуссерлиевско-хайдеггеровской традиции было раскрытие того, как и сколько сложно явление и что в нем все-таки *скрывается* и, скрываясь, раскрывается. Вот мы видим Солнце, и оказывается, что мы вообще-то видим не Солнце, а какой-то фрагмент Солнца, или, как говорит Гуссерль, мы видим какие-то профили, затем мы видим то Солнце, которое нам показывают приборы, астрономия и т.д. И Гуссерль предлагает, как вы помните, свою методику феноменологической редукции. Мераб относится к этому как к великому открытию. Он считает, что после Гуссерля — если мы хотим через явление прорваться к феномену — забыть о редукции уже нельзя. И вот здесь-то, в изначальной повязанности явления многочисленными связями мира и человеческой жизнью, и выступает цивилизация. Она уже как бы вписана в мир явлений, она тоже есть изначально, она существует и тоже подлежит расшифровке. Что увидел Гуссерль и с чем не мог не согласиться Мераб.

А это означает, что и мир феномена тоже подпадает, как и явление, под структурирование. Но человеческое «я» здесь присутствует не в качестве абстрактного, всеобщего (как в немецкой классической философии), а появляется какое-то другое «я». Как философия ни вытесняла «я», субъекта, оказалось: он здесь, со всем его тут-бытием. И тогда начинаются новые судорожные попытки, которые идут как бы в двух взаимоисключающих направлениях: прорваться к непосредственному контакту «я» и мира, то есть к феномену, прорваться через «вычерпывание», через рассказ о разных слоях феномена, что и делает Гуссерль. Затем он скрупулезно проводит аналитическое расчленение феномена (неисчерпаемая и бесконечная работа — сначала мы различаем нозис и нозму, затем делаем различения в пределах нозтического и нозматического и т.д.).

Мераб этим не удовлетворяется. Думаю, что бесконечность гуссерлиевской аналитики его смущала и раздражала. Здесь как бы не было конца, а ему хотелось «синтеза», ему как философу хотелось обладать феноменом, именно как со-бытием. Поэтому он так часто говорил: «со-бытие цивилизации». Мераб Мамардашвили двигался к подобному толкованию синхронно и параллельно с теми философами, которые используют редукцию для того, чтобы шаг за шагом подобраться к этой интимности и достоверности нашей связи с миром, с вещами, друг с другом, к тому корню, первооснове, где все-таки, может быть, будет обретено то нормальное, неотчужденное жизнеустройство, ясное и светлое «событие» как со-бытие. А это он и именовал словами «цивилизация» и «культура».

П.Гречко (Университет дружбы народов). Вопрос о приоритетности мысли связан со временем. Мамардашвили считал, что фактор приоритета мысли не столь важен. Гуссерль же как-то сказал: бывает и так, что все-таки уже *что-то* состоялось. И в сегодняшнем докладе прозвучало, что это нечто имеет необратимый характер. Как быть с оценкой самого Мамардашвили в контексте мирового значения вслед за Гуссерлем, Хайдеггером и другими философами?

Н.Мотрошилова. Последний вопрос мне приходится слышать и здесь дома, и еще чаще за границей. И за границей философию Мамардашвили хорошо знают, особенно во франко-италоязычном мире, и в Англии, где знают его книгу с А.Пятигорским «Символ и сознание». В Германии же имя Мамардашвили почти неизвестно. Поэтому, например, в Германии надо объяснять, надо рассказывать, что сделал Мамардашвили, надо, наконец, переводить его.

Отвечая на этот вопрос, я бы охарактеризовала философию Мераба как философию феноменологического типа. Эта философия также очень тесно связана с Кантом и кантианством. Но при дальнейших уточнениях начинаются трудности. Можно ли сказать, что Мамардашвили по отношению к Гуссерлю делает шаг вперед? Или это шаг в сторону? Да и движется ли он в рамках феноменологического направления? И еще вопрос: есть ли его собственный вклад в феноменологию?

Я на все эти вопросы отвечаю положительно. Правда, чтобы подробнее их осветить, нужно сделать еще один доклад. Но если говорить коротко, то разница, по-моему, заключена в самом поле поисков. Гуссерль — это логическое, аналитическое поле исследования, где объектом является само сознание, и здесь речь идет именно об *анализе сознания* и т.д. Установка Гуссерля: анализируя феномен, можно и нужно выделять всеобщие структуры, которые можно «раскручивать», совершенно независимо от того, на примерах каких переживаний мы это делаем. Будь это переживание мое, ваше, других лиц — не имеет никакого значения. Однако для Гуссерля сама опора на переживание и такой анализ всеобщих структур сознания — принципиальная вещь.

Как вы знаете, из этого вырастают целые тома — *Husserliana*.

У Мераба в поле исследования также есть то, что он называет предметностью, или интенциональностью сознания. Как известно, тема эта разбиралась задолго до него (вопрос восходит к средневековью, а затем к Brentano, к Гуссерлю). Интенциональность у Гуссерля — это подробнейшее описание того, как в феномене могут встречаться предметность и акт сознания. Поэтому, скажем, о восприятии физического предмета можно написать целые книги. Они и пишутся. Пример тому — «Феноменология восприятия» Мерло-Понти. В этой логико-аналитической

стихии (у Гуссерля — благодаря его феноменологической редукции) в осадок выпадает все «постороннее»: психологизм, историзм и т.д.

Мераб Константинович об этом прекрасно знал (хотя, повторяю, в его работах очень мало конкретных отсылок). Однако в своей стилистике он предлагает нам другого типа феноменологию. И это не только его открытие, поскольку такой тип феноменологии разрабатывался и другими авторами. Не случайно и то обстоятельство, что Мераб так много времени посвятил Прусту. Для человека, занимающегося феноменологией, стиль и работы Пруста вообще фантастически интересны. Вспомните, например: Пруст рассказывает о том, как движутся они на телеге и с разных сторон объезжают церковь в Комбре; он говорит о своем восхищении и тут же добавляет: я хочу *«вглядеться в мое восхищение»*. Вот это феноменологический поворот. И у Гуссерля есть нечто сходное. Вообще полная феноменология предполагает все это: надо *«вглядеться»* и в восприятие, и в воспоминание, и в восхищение, и во все оттенки сознания.

Но Мамардашвили, по-моему, больше всего волновали не те слои феномена, которые хотел исследовать Гуссерль, а те, которые последний «сбрасывал» в результате редукции: это оболочка переживания, оболочка мысли, оболочка историчности и т.д. По Гуссерлю, все нужно сбросить (или, как говорил Мераб, «срезать»), чтобы проникнуть к интенциональности, к ноэзису, к ноэме. А вот для М.К., как я думаю, самый большой интерес представляло как раз то, что было «срезано» гуссерлиевской редукцией. Дело тут не только в Мамардашвили. В одной своей статье я попыталась показать, как много исследований возникло вокруг того, что Поль Рикёр назвал «гуссерлиевскими ересями». Именно к этим «ересям» подсоединилась и стала над ними работать целая армия исследователей. И Мамардашвили в феноменологии больше всего интересовало «еретическое» — то, что граничило с такими понятиями, как «событие», «неповторимость». Он различает «со-бытие» и «со-бытие» (как коммуникацию и сопряжение), «неповторимость» и все связанное с переживанием, но уже не в гуссерлиевском смысле. Тут философия подбирается к самому краю полухудожественного и художественного восприятия, она пытается заглянуть за грань его. Здесь — новое, и я считаю, есть два человека, которые в XX веке прикоснулись к этому, — Мерло-Понти и Мераб Мамардашвили. И конечно, Пруст, но не в качестве философа.

П.Гречко. На основании доклада складывается такое впечатление, что логика феномена в культурно-историческом плане как бы следует за логикой явления. Я не могу с этой мыслью согласиться и просто глубоко убежден, что логика явления еще не исчерпана, что кантовская заявка остается непревзойденной. Техника свидетельствует, и мы можем видеть, как один предмет

замещает и исключает другой, а перед нами предстает результат. Тут своеобразная хитрость разума работает, если вспомнить гегелевскую терминологию. В случае же феномена мы стремимся обойтись одним разумом, одним его напряжением. Мне кажется, что та интимная встреча с предметом, с вещью, о которой сегодня говорилось, может на этом пути просто не состояться, в силу слабости разума.

В культурно-историческом смысле феномен, на мой взгляд, расположен не после явления, он где-то рядом, параллельно или может быть, это просто встречное движение. Явление — это движение к тому же самому, только со стороны объекта, вещи, предмета: он ведь афицирует как-то нас. А феномен — это движение туда же, но со стороны субъекта: он как бы со своей стороны афицирует. Но это один, так сказать, ракурс, который здесь как-то обозначается. Можно и по-другому, и, кажется, это тоже укладывается в такую логику соотношения. Мне кажется, что логика явления и логика феномена или разум явления, разум феномена, — это действительно разные миры, и где-то они, может быть, и не пересекаются. Но если выходить на более широкий простор, то они обязательно должны встретиться вот в этом взаимно направленном движении: со стороны объекта к сознанию и со стороны сознания к объекту.

Н. Балаев (Пермь). Я представляю, возможно, непривычный взгляд на проблему феноменологии и цивилизации. Дело в том, что если мы имеем в качестве исторического факта родившуюся цивилизацию, то сама возможность цивилизации предполагает феноменологическую редукцию. И тогда возникает вопрос — какими средствами это редуцируется? В философии таким средством редуцирования является мышление. Поэтому Мераб Константинович говорил не о феномене личности, феномене культуры, о феномене общества, а говорил о феномене мысли. Тогда становится понятным его изречение, что философия есть «мысль мысли», не мысль, которая является мнением, а знание, которое стоит за мысль-мнением. И тогда становится ясной его работа по анализу феномена как *события* единства мысль-знания и его проявления, в чем, собственно, и состоит суть логики любого явления. Логичным будет тогда представление о явленном как о факте феноменального акта. Если же мы эту посылку не опускаем, то все рассуждения о феномене — личность ли это, культура ли это, общество ли это — всегда будут относительны. Средством элиминации эта относительность требует разъяснения, должна быть «снята», о чем говорила Н. Мотрошилова. Ведь «дурная бесконечность» аналитических процедур приводит нас к тому, что мысль не решена в данный момент этой ситуации сейчас-бытия. Эффектом разрешения такой мысли в конечном времени и пространстве является «решенное» мышление, мышление само по себе, как средство разрешения неразрешимости, которое

предполагает *событие*. Там мысль предстает в результате разрешенности. Поэтому мне, например, понятен глубочайший традиционализм Мамардашвили, несмотря на его такой, с точки зрения современной мысли, радикальный взгляд. Его радикализм — радикализм традиционный.

В. Кругликов. Наше философское сознание до странности необычайно самоуверенно. Возможно, причиной тому хотя и ощущаемая, но слабо рефлекслируемая собственная недостаточность. Когда мы обращаемся к такому феномену философии, как Мамардашвили, или другой философской персоне, эта самоуверенность проявляется в некоторой претенциозности. Суть ее состоит в том, что мы как бы становимся в позицию НАД, не беседем с ним, не размышляем по поводу его мыслительных ходов, а произвольно начинаем подвергать эту философию суду. Мы не стремимся ее постигать и непредвзято понимать, а относим ее к знакомому, к известному: то ли его философия находится в русле каких-либо традиций, то ли относится к тому или иному течению. Меня, например, давно поразило и как-то неприятно коробило очень распространенное в практике историко-философских исследований (и в нашей, и в мировой) некоторое моральное самодовольство, с которым историк философии позволяет себе судить философский опыт прошлого, даже и недавнего. Часто он не спорит с ним, а судит его с позиции «вот-сейчасной», даже как бы с позиции Бога: по времени «я» нахожусь впереди, я сейчас-здесь, а он там-и-тогда. Чтобы не становиться на такую позицию, а она мне представляется не просто нравственно плохой и некорректной, но прежде всего позицией не эвристичной: она не дает мне возможности понять, что действительно ценно в данном философском опыте. В таком историко-философском взгляде всегда сквозит предпонимательное контекстуальное ощущение, что временная дистанция дает некоторое преимущество перед сбывшимся и ставшим философским опытом Другого. Вот чтобы не становиться на такую позицию, чтобы не занимать это историко-философское пространство, я сегодня хотел сделать несколько замечаний по поводу тех «проклятых» вопросов, которые Мераб Константинович поставил своей философией, с позиции вне-философской, а скорее литературной.

В докладе было отмечено и об этом шел разговор сейчас в обсуждении, что для Мамардашвили Гуссерль и феноменология в целом не являются персонажами его философии. Они — не основная точка пространства этой философии. Замечательно то, что сам Мераб Константинович в этом пространстве живет, этим пространством он пользуется. Я думаю, это связано с тем, как он понимал дело и призвание философа. Сейчас, когда его пытаются отнести к какому-то конкретному направлению, насадить как бабочку в гербарий, отнести к какой-то системе, я вспоминаю одно его важное положение, которое он не уставал варьировать.

В лекциях 1974 года о связке Декарт—Кант приводится разговор Шеллинга с Кантом, который Мераб Константинович предварил замечанием, что «философия — это отчаянная попытка философа сказать окружающим, которые выслушали его, прочитали его книгу и прореагировали тем или иным образом, сказать им: «Простите, я не о том!»»²⁷ Здесь он настаивает, что философ — это всегда тот, кто говорит «не о том». В ситуации, когда философ сообщил себя миру и когда его начинают толковать, он должен сказать: простите, я не о том говорю, я просто указываю и показываю, что вам нужно пойти вот в то самое место и туда, где вы, может быть, если вам повезет, если вы достаточно, как Мераб Константинович говорил, не ленивы и не трусливы, то вы сможете начать видеть и думать. Фактически здесь утверждается приоритет нравственного императива мысли и проясняется его позднейший призыв к необходимости «честно мыслить».

Можно говорить о том, что в философии Мамардашвили были различные темы: тема цивилизации, тема феноменологии, но если задуматься, то в качестве темы в пространстве его мысли были значимы и занимали много времени и Декарт, и Кант, и Маркс, и Кафка, и тема времени, и опыт Пруста как философская тема, и тема метафизического наблюдения, связанная непосредственно с движением физического знания. Этим тем в его философии было много, а последние эссе и интервью свидетельствуют, что в качестве темы для его мысли могло выступить любое явление. Думаю, это оказалось возможным, потому что Мамардашвили как философ был не-тематичен. Он смог увидеть философию и философское развитие человечества — увидеть как явление и как феномен, и на основе принципа «это все-таки не о том» ввести различие философии как философии учения и систем и реальной философии. Мамардашвили не мог быть «затематизирован», поскольку размышлять об идеальностях мира всегда можно только из начала. Опыт интеллигентного переживания непередаваем, а только он в тебе растет, и только ты сам его можешь вытащить. Поэтому когда мы сейчас пытаемся говорить о его философии, то если пойти по пути классификации, ранжировки тематики, это окажется не нужно, да и некорректно, поскольку мы опять придем к той самой позиции «абсолютного» понимания философии Мамардашвили, которая ведет в тупик полного непонимания сути его мыслительных поисков.

В сборнике «Мысль изреченная», который мы выпустили, М.К.Рыклин обозначил философский опыт Мамардашвили как персонализацию темы «метафизика в речевой культуре». Здесь

²⁷ М а м а р д а ш в и л и М.К. Проблемы анализа сознания (Лекции, прочитанные на факультете психологии МГУ, март—апрель 1974 года). Свердловск, 1990, с.2.

он высказал глубокую мысль, что философия Мамардашвили — особая метафизика, и назвал ее метафизикой, которая рождается в говорении. Однако в этой попытке концептуально затематизировать философию Мамардашвили осуществилось также и определенное непонимание.

Я не числю себя, к сожалению, в учениках Мамардашвили, он всегда для меня был достаточно далек, далек по разным причинам. Но современные попытки относиться не к содержанию, а к тому, как делал этот человек свою философию, предпринимаемые прежде всего людьми, считающими себя учениками Мераба Константиновича, мне кажутся не вполне корректными.

Конечно, можно исследовать ритмику дыхания философии Мамардашвили, можно выявлять и проследивать архитектуру его речевого говорения, можно попытаться понять форму этой метафизики, фиксировать те точки, где дыхание его схватывало и где отпускало, где он попадал в лакуны отчаянной невозможности или, как он говорил, «возможной невозможности» того, что с необходимостью выражал в своих исследованиях Пруста, Кафки, Арто и др. Но суть-то не в этом.

Мне кажется, сейчас уже начинают складываться два слоя отношения к его философии, точнее, два слоя видения философского опыта Мамардашвили. Один слой — это тот, тональность которого была задана в докладе Н.В.Мотрошиловой, слой видения смысла данного философского опыта; другой слой — слой формально-стилистического анализа, анализа стилистики этой философии. Мне-то кажется, что это дополняющие друг друга позиции, которые, будучи удачно выражены в одном исследовании, могут дать аутентичную картину философских поисков Мамардашвили. И в эссе Рыклина, помещенном в нашем сборнике (частично оно прозвучало в его заметке в журнале «Вопросы философии», № 5 за 1991 год), есть блестящая находка. Автору удалось достаточно точно схватить и выразить, удалось точно увидеть, что философия Мамардашвили — это особая возможность метафизики, или, как он утверждает, третья возможность античности, другая в Новое время, — а третья ее возможность реализовалась вдруг в XX веке, да еще в хронотопе, где практически не было традиции трансцендентальной аналитики. Мне кажется это положение Рыклина очень продуктивным, потому что оставляет надежду для нас, показывая нам, что если ориентироваться на реальную философию как путь, который каждому приходится прокладывать заново, то можно и в нашей ситуации здесь-и-теперь что-то увидеть, что-то понять и что-то осмыслить.

Но в то же время, мне кажется, тому же Рыклину не удалось увидеть, что философия Мамардашвили — это не только третья особая метафизика, но и особое состояние мысли, что это всегда мысль на взлете. Думается, его философия — мысль на взлете

человека, который всегда мог и умел встречать, «выстреливать» и попадать в «случай». Как мыслитель он обладал особым темпераментом, пользуясь выражением Р.Музиля (родственного ему по духу писателя), который можно назвать «темпераментом точности».

Этот «темперамент точности» позволял ему удивительным образом проникать в самую сердцевину реальности и номинативно ухватывать в почти афористическом виде смысл порой растрепанного философского движения мысли. Мне бы хотелось привести, на мой взгляд, «точное» замечание о том, что же такое феноменология, в опубликованной уже после его смерти статье «О философии», где он рассказывает о встрече Сартра и Гурвича в Париже, когда Гурвич поведал Сартру, что в Германии есть философия, которая может от-мыслить чернильницу (или розу). «Но на самом деле, — говорит Мамардашвили, — это невозможно». Я просто зачитаю цитату, в которой, по-моему, в наиболее концентрированном виде выражено его отношение к пониманию и использованию средств феноменологии как способа работы: «Ничто не является феноменом. Нечто может лишь стать феноменом. И только при одном условии: что между мной и розой (или чернильницей) что-то произошло. Если же между мной и предметом не произошло события встречи», — и этим, кстати говоря, Мераб Константинович чрезвычайно был озабочен, то — «невозможна постановка задачи услышать голос. Что-то увидеть как феномен и затем уже применить к нему феноменологическое описание можно, если в пространстве путей, проходимых мной в жизни, случилось — именно между этим предметом и мной — событие, которое в этот предмет (по известным мне траекториям, независимо от произвольных усилий запомнить что-то) вложило, уякавало смысл моего прошлого, в тот момент не ставшего настоящим, не вышедшего на аналитическую поверхность, — тогда по ходу дела может возникнуть задача и может быть услышан голос»²⁸.

В нем всегда жили достоинство самостояния и интонация озабоченностью встречи, необходимостью события встречи, чтобы она произошла. В этой же статье и в других работах он говорил и писал, что должно быть терпение и мужество ожидания, чтобы встреча случилась. Иначе ты не сможешь «честно мыслить»: ты должен набраться мужества, потому что сам ты «событие встречи» придумать не можешь. Ты можешь быть направлен на вечный поиск этого «со-бытия», быть напряжен на него, постоянно совершать «усилие Себя» для того, чтобы, грубо выражаясь, «не прозевать» мгновение возможного «события встречи». Однако если без случая встречи ты используешь феномено-

²⁸ М а м а р д а ш в и л и М.К. О философии. — «Вопросы философии», № 6, 1991, с.9

логию и все процедуры феноменологической редукции, то это снова будет знаменитое «не то»! Ты должен дожидаться каким-то направленным усилием воли, точнее — усилием своей жизни того, чтобы эта встреча случилась, состоялась.

Когда мы говорим о формально-стилистических моментах философии Мамардашвили, то содержание такого «стояния мысли-на-взлете» отводится в сторону. Права Нелли Васильевна, говоря о происшедшем феноменологическом сдвиге в мыслительных поисках человечества в XIX—XX веках, сдвиге в сторону чувственности. Но вряд ли сдвиг феноменологии происходит только в сторону телесности. Существует большое сомнение, что только с позиции телесности можно что-то узнать о мысли, постигнуть качество мысли, обнаружить место мысли, то, как она производится, как она рождается? Именно здесь возникает подозрение, что упор только на условия рождения мысли явно недостаточен, и мне кажется, что именно здесь существует точка нашего соприкосновения с философией Мамардашвили и дальнейшего разговора с ним. Такой разговор может состояться, если мы сможем рассматривать философию Мамардашвили не так, как МЫ смотрим, то есть мы должны увидеть в ней не-знакомое, не знакомый знак. Всмотриваясь, вслушиваясь в эту философию, важно, чтобы мы не несли знаки своего понимания и проникновения в его философию, а чтобы мы видели его философию как философию ЕГО, ее уникальность, как произведение мысли, как вещь и предмет, а это значит — смысл этой философии и то, из чего она создана, рождена, сплетена. Тогда лишь мы сможем войти внутрь мысли Мамардашвили. Разумеется, это дело добровольное: можно относиться к его философии, не входя в нее, но тогда нужно помнить, что это будет работа «отмашкой», жестом моей и только моей мыслительной работы, которая занята совсем другим, в сторону вот этой метафизики, и которая «в х о д и т ь» в нее, если есть интерес к этому философскому опыту.

Вообще говоря, известно, что труднее всего увидеть то, что находится прямо перед глазами. Сейчас философия Мамардашвили начинает находиться прямо перед глазами, хотя до его кончины она у многих сидела внутри глаза болезненной соринкой и потому ее невозможно было увидеть: Мамардашвили как мысль лишь причинял боль, порой жуткую боль, потому что находился непосредственно в глазу. Теперь же его мысль все более и более редуцируется в письмо, в письменные тексты.

Разговор с его текстами может получиться, если мы будем входить в его философию параллельно тому рисунку его мыслительного пути, который создавали линии вариации. Мераб Константинович часто настаивал, не уставая повторять: чтобы что-то понять философски, необходимо уметь входить в любой напряженный континуум сознания, который открыт, и здесь не сму-

щаться тем, как же это именно вы будете говорить с Хайдеггером или Гуссерлем. Но вот, оказывается, вы додумались до какой-то мысли, и вдруг оказалось, что эту мысль до вас сказал, что до нее додумался, скажем, Кант, Киркегор или Шестов или еще кто-то. И у вас получилось совпадение, как он называл, коинциденция, произошло совпадение вашей мысли с мыслью Другого, пусть даже великого. Это вас, утверждал он, не должно смущать — это мысль ваша.

Очень часто говорят о том, что в текстах Мамардашвили есть то, что называется скрытой цитатой. Именно потому, что он мыслил предельно честно, на самом деле их нет; есть некоторый отклик на мысль Другого, но он-то сам всегда занимался своим делом. Во всяком случае, в тех текстах, с которыми я довольно хорошо знаком. Есть то, до чего он, Мераб Константинович, сам додумался, сам вывел, сам произвел. Но при этом происходило совпадение. Так вот мне кажется, что позиция Встречи и событие Встречи — это когда ты доходишь, додумываешь одну мысль до конца, и если оказывается так, что ее окончание совмещается с мыслью Другого, то тогда и происходит вот это самое «событие встречи».

Собственно говоря, на этом я бы завершил, но мне вообще хотелось говорить о другом, как выяснилось в конце. Говорить не о том.

Я сделаю еще одно замечание относительно того, чем поражает мыслительный опыт Мамардашвили, его метафизика. Тем темпераментом такой точности, о которой когда-то Лев Толстой сказал приблизительно следующее: вот говорят «точные науки», что точность возможна лишь в науке, но оказывается, что ни делаешь — все всегда приблизительно, всегда с допуском (как сказали бы сейчас). В науке нет действительной точности. Самое точное, говорил Толстой, — это образ. Если он есть, если получился, значит, он есть, значит, ты попал в десятку. Другой — это уже не образ. И мне кажется, что Мераб Константинович обладал таким аристократизмом мысли, таким абсолютным слухом и абсолютным вкусом мысли, который позволял ему точно видеть, что есть мысль, и чем она может быть, и как она может родиться, и как ее нет, а есть уже то, что можно называть пошлостью мысли. В его философской судьбе случилось совпадение жеста мысли и жеста жизни. В последних его работах очень часто можно встретить призыв «честно думать», обращенный не столько к себе, но ко всем, для кого область мысли — сокровенная сердцевина бытия. И это, разъяснял он, не только желать быть честным и не просто быть честным в реальной жизни, но значит отважно додумывать и продумывать своей единственной жизнью мысль до конца, невзирая на то, что вокруг тебя могло происходить нечто тебя не принимающее. В этом ты можешь

оказаться принципиально никем не понимаемым, и это — одиночество и проклятие философа, если он отваживается быть им.

Н. Балаев. Здесь было высказано, что в философии Мамардашвили есть вещи, которые делали и другие, и он как бы их не знал и производил их независимо от других. Тогда возникает вопрос, что делает возможным случаем и о с т ь мыслителя, бывшего до него? Каким же образом это задавалось?

У. Тиронс (Pura). Об этом Мераб Константинович тоже размышлял. И в одном разговоре, который у меня с ним случился, он выражает свое отношение к «случаю» Хайдеггера. Многие помнят его выражение, идущее от Манделштама: «Дай мне собеседника!» Таким собеседником для него был Хайдеггер. Он тогда выразился однозначно, сказав, что это философ, от которого он все время энергично отталкивался. Комментируя высказывание Хайдеггера об однотипности СССР и Америки в плане угрозы для человечества, Мераб Константинович считал, что Хайдеггер «не слышал» мир. Он удивлялся, как философ мог жить, не видя и не слыша то, что можно было видеть и слышать. Он считал, что Хайдеггер в своей философии хотел себя утвердить для того, чтобы услышать, так сказать, до-мировые события. Он закрыл уши, чтобы не слышать шум мира, поскольку философия состоялась, она должна обладать каким-то еще дополнительным качеством. Такое качество называется по-разному. В философии Мамардашвили оно лучше всего выражалось словами: «жить», «жизненность», «присутствие», «самостояние». Современность характерна тем, считал он, что время больших философов, слава Богу, кончилось и потому невозможно плыть в их фарватере, а ты должен своей жизнью поверять свою возможность мыслить, и то, что у нас есть общего с Хайдеггером, — это и есть то «случайное» в философии, которое случается помимо нас, которое нас характеризует как возможных собеседников.

В. Кругликов. Заключая эту часть обсуждения о темах и началах философий М. Мамардашвили, хотел бы сказать, что мы вышли к проблеме авторитета и авторитарности в философии. Если другой мыслительный опыт авторитетен для кого-то настолько, что превращается в авторитарный, террористический, то это проблема ученика, который либо восстает на учителя, либо «плывет в его фарватере». Но мне кажется, речь идет и должна идти о том, что философ Мамардашвили был и оставался для нас собеседником.

КОНГЕНИАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ

Я думаю, начав наш разговор, посвященный памяти Мераба Константиновича, мы так или иначе, но неизбежно приходим к главному вопросу: что за философ был Мамардашвили? Или, как уже было сказано, важно понять, в каком ряду он стоит и какое место занимает в культуре? Это действительно самое интересное, если попытаться отвлечься от эмоционального отношения к этому человеку, от его физического облика, его манеры философствования и т.д.

Тема моего доклада — «Конгениальность мысли». То есть я буду говорить о конгениальности философии Мамардашвили, ее духовной близости и нерасторжимой связи с философией Декарта и Канта.

Но начать свое выступление я хотел бы с цитаты, на которую меня спровоцировал Улдис Тиронс, когда упомянул о Хайдеггере, ссылаясь на интервью с М.К. Приведу из этого интервью несколько фраз. «Ведь у него (то есть у Хайдеггера. — Ю.С.) Америка и Советский Союз выглядели одинаково образами чудовищной угрозы — технической, военной и т.д. Ну как это понимать? Все разговоры об Америке — это просто невольный подыгрыш разговорам фашистского толка о господстве плутократии, дегенерации нации и т.д.; в общем, весь разговор, который ведется вокруг чистоты. А я вздрагиваю при одном слове «чистота» и при любом разворачивании его узнаю, что за этим словом стоит и что это такое. А как же Хайдеггер не узнавал?.. Потому что это уже было замазано в нем самом, в понимании этого дела тем представлением, которое он выработал в своей философии».

Должен сказать, что М.К. редко отпускал критические замечания в адрес своих коллег. Это, пожалуй, одно из немногих, когда он прямо говорит о Хайдеггере, причем в устной беседе. В принципе же, повторяю, он никогда о людях плохо не отзывался, и о философах тем более. Привел же я эту цитату, чтобы подчеркнуть следующее.

Для меня совершенно очевидно, что человек, который осмелился в свое время обсуждать проблему «антропологической катастрофы» в нашей стране (я имею в виду статью «Сознание и цивилизация», о ней прекрасно говорила Нелли Васильевна), должен был действительно обладать большим внутренним мужеством. Если учесть к тому же, что речь при этом идет не столько

о критике, сколько о том, что произошло на самом деле с нашим обществом. Я думаю, что вся его философия определяется именно этим. Именно потому, что он до конца понимал, что такое насильственная смерть и что такое человеческое страдание, он и смог прожить свою жизнь адекватно этому пониманию. «На полную катушку» — эти слова, сказанные им по поводу Декарта, я считаю, в равной степени относятся и к нему.

Существует выражение «взять всю вину на себя», чтобы скрыть следы преступления, чем, как известно, и занималось советское государство, освобождая своих граждан от чувства внутренней ответственности. М.К. придерживался иной жизненной максимы. Не случайно мы продолжаем видеть в его образе и поступках нечто необычное. Вспоминаю в этой связи один из наших разговоров, незадолго до его смерти, о поведении советских и западных интеллектуалов во времена сталинизма. Тогда его мысль постоянно вращалась вокруг темы ответственности, и М.К. говорил о том, насколько будет трудно российскому обществу преодолеть весь тот ужас, который когда-то пережили все, но лишь немногие, *требуя правды*, поняли, что значит «жить не по лжи». Как философ, он, естественно, знал об этом лучше других, поскольку считал, что требование «всей правды» ставит в нашей ситуации фактически и сегодня любого человека перед реальностью абсолютного зла.

Повторяю, все творчество и жизнь М.К. — для меня это очевидно — были своего рода попыткой решения этой проблемы. Он искал свой ответ прежде всего в философии, считая, что можно — воспроизвожу почти буквально его слова — и с бандитами жить, если твердо знаешь, что никогда не оказывался ниже своей способности и воли распоряжаться самим собой. И дальше — это из курса лекций о Декарте: «Великая душа вмещает соседство — не убудет меня — с глупым, невежественным, преступным. Да и не там предмет ее борьбы. Предмет борьбы во мне самом. И более того, великодушие предполагает, что мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то случиться только с моим участием. Я участвую как бы в непрерывном творении мира как воплощенная воля, почти что в христианском смысле этого слова»¹.

То есть вслед за Декартом М.К. полагал, что не в природе человека все знать. Или, как он выражался: «Все знать — не свойственно человеку и не нужно. Нет никакой необходимости, чтобы наш разум никогда не ошибался. Достаточно, чтобы наше сознание свидетельствовало о том, что нам хватает решимости и силы выполнить то, что мы почитаем за лучшее»². И подобно Де-

¹ М а м а р д а ш в и л и М. Картезианские размышления. М., 1993, с. 16.

² Там же, с. 10—11.

карту же он перешел при этом как бы в другое пространство и жил там, не пытаясь поучать или исправлять других людей, а занимаясь тем делом, которое является, как он считал, только делом философа.

В одном из своих интервью он дал такое определение конгениальности: «Мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим живыми, а не умершими в тексте (что, естественно, не так просто. — Ю.С.) своих предшественников³. Скажем, если я мысленно держу Канта живым, то жив и я, и наоборот, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность собственного мышления, а не учености, то жив и Кант.

То есть тем самым я хочу сказать, что М.К. стоит для меня в одном ряду с Декартом и Кантом, как по характеру, так и содержанию проделанной им работы, а из мыслителей XX века — с Гуссерлем и Фрейдом. Хотя если говорить о его посвящении в философию, а это, как известно, эзотерический акт, то, на мой взгляд, он был связан скорее все же с Декартом. Но для меня остается тайной, каким образом это произошло. Вспомните сороковые и пятидесятые годы, в которые шло становление его личности... Ведь, действительно, загадка. Что же касается вопроса об оригинальности его философии, то я вижу ее в одном: в постижении им христианского духа европейской культуры и, если угодно, в последовательной и развернутой защите ее трансцендентальных, онтологических оснований, выявленных в свое время Декартом и Кантом и отсутствующих в русской культуре, фактически неизвестных ей.

Н.В.Мотрошилова говорила сегодня, что М.К. был прежде всего феноменологом. Я так не думаю. Разумеется, он владел в том числе и феноменологическим методом и, более того, считал, что феноменология вообще является сопутствующим моментом всякой настоящей философии. И все же правильнее, видимо, было бы сказать в этой связи, что для него были одинаково ценными все методы, существующие в философии. И метод радикального сомнения Декарта, и трансцендентальный метод, и метод маевтики, и т.д. Большинство в этом зале знают, что М.К. прекрасно владел искусством беседы. Поэтому вопрос о том, с кем его сравнивать, по-моему, не столь важен. Но другое дело, как это ему удавалось, когда он, выступая перед своими слушателями и раскрывая глубину и богатство академических знаний, одновременно был способен претворить их в живое начало своей философии. В этом смысле перед нами действительно удивительное явление. Удивительное с той точки зрения, что оно стало возможным в русской культуре, проявилось в ней в виде

³ М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию. М., 1990, с. 94.

абсолютной открытости миру перед лицом зла (я с этого начал) и его способности до конца принять это зло.

Вообще, М.К. был человек молчаливый и любил читать. Я уже говорил*, как он работал с источниками. Он умел общаться через текст, хотя сам писал мало, предпочитая устную речь. Но в итоге — проделанная им работа огромна; я считаю, что он реализовал себя полностью, не обращая внимания на окружающие условия и больше всего в жизни ценя саму жизнь и независимый, свободный труд. То есть проблемы свободной мысли, сознания и жизни были отнюдь не случайными в его философии. Вы сами, очевидно, неоднократно слышали от него, например, такие определения, что «живое всегда может быть иным»; «сознание есть возможность большего сознания»; «философия есть мысль мысли» и т.д.

При этом, исходя из приведенного определения конгениальности, я хотел бы также добавить, что у него были поразительные Глаз и Ухо. Сейчас нередко обращают внимание на то, что в конце жизни М.К. часто цитировал поэтов. Я думаю, это естественно. После многолетних занятий историей философии и философией науки он действительно, особенно в восьмидесятые годы, много читал и перечитывал своих любимых французских, русских, английских, грузинских поэтов, поскольку считал, что все сказанное или написанное неизбежно умирает. А он хотел быть живым и стремился всякий раз к обновлению терминологии, как бы заранее оберегая свою философию от догматизма. Поэтому он постоянно искал новые слова и убедительные примеры, в том числе и в поэзии, и неизменно радовался, когда встречал метафизически точное по мысли выражение, например, у Мандельштама или Блейка. В поэтических метафорах он видел, в сущности, проявление тех же самых «плодотворных», как он называл их, *тавтологий бытия* (типа «мыслью, следовательно, существую»), что и в философии. Хотя интересовала его, конечно же, реальная жизнь философских понятий. И этом смысле разрешающая формула декартовского схождения, казалось бы, невозможного — души и тела — была для него фундаментальной. Именно она определяла его философскую речь и свободу. Попытаюсь показать это, опираясь на его работу о Декарте.

В своих «Картезианских размышлениях», считая, что «реальность входит в мир трансцендентально», и обращая внимание на априорные условия нашего жизненного опыта (постоянно подчеркивая, что мы не можем мыслить произвольно и по желанию приращивать знания к уже имеющемуся знанию), М.К. вместе с тем как бы сдвигает анализ духовного опыта личности с проблемы метафизического *априори* на проблему метафизического *апостериори*. То есть — на сам факт или *событие* случившейся

* См. Вступительное слово. — Прим.ред.

мысли. Собственно, в этом я и вижу проявление конгениальности или со-гласия его стиля мышления с формой мышления Декарта и Канта, когда он говорит, что если мы «воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить» (курсив мой. — Ю.С.), то окажется, что в помысленном когда-то... фактически содержится все... То есть закон состоит в том, что если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии нет ничего нового, никаких изобретений»⁴.

Допустим, рассуждает М.К., я нечто помыслил. Событие мысли случилось. Например, я что-то увидел. Я видел это и раньше, но не обращал внимания. А на этот раз — действительно увидел. Почему? Почему, скажем, именно этот цветок остановил мой взгляд? Что произошло? Почему — он — вошел в поле моего зрения? Очевидно, в этот момент случилось что-то особенное, что едва ли поддается расшифровке в терминах «гештальта» или «инсайта». Но что?

«Обычно, — замечает М.К., — метафизика располагается на уровне *априори*, а тут у нас метафизика *апостериори*, но метафизика, хотя она и эмпирична». Произошло явно какое-то эмпирическое движение. Но какое? Откуда оно? И вслед за Декартом он отвечает: это две совершенно разные вещи — что-то делать с необходимостью (по принуждению, подсказке, желанию) или делать что-то необходимым. «Бог ничего не делает с необходимостью. Он делает необходимым не потому, что знал, что так хорошо, а хорошо потому, что Он так сделал. И теперь уже не может быть по-другому в мире, в котором я существую»⁵. То есть после этого мое видение цветка может держаться только моим усилием, чтобы появилась некая *преемственность* взгляда, которая и составляет загадку или тайну для философа.

Между прочим, полагаясь именно на личное усилие, великие мастера Возрождения — Леонардо да Винчи, А.Дюрер, А.Мантенья и др. и создавали свою эстетику, поскольку они верили, что искусство — это та же наука (умение, опыт, эксперимент) и что обучение художника должно поэтому заключаться не столько в освоении ремесленных навыков, сколько в изучении математики, законов перспективы, пропорций человеческого тела и т.д. То есть, другими словами, в развитии в себе религиозного чувства связности, а не разорванности мира.

Или другой пример, имеющий отношение к проблеме добра. В свое время одну из своих публичных лекций историк В.О.Ключевский начал так: спросите, что значит делать добро ближнему, и вы получите столько же ответов, сколько у вас собеседников.

⁴ М а м а р д а ш в и л и М. Картезианские размышления, с.80.

⁵ Там же, с. 49.

Но поставьте их перед несчастным случаем, перед страдающим человеком — и они будут готовы помочь ему, кто чем может. «Благотворительность, — заметил он, — слово с очень спорным значением и с очень простым смыслом. Его многие различно толкуют и все одинаково понимают»⁶.

М.К. сказал бы по этому поводу, что «все одинаково понимают», потому что понятие добра тавтологично: добрый человек — добр. И что уже поэтому, казалось бы, можно, используя это определение, ответить на вопрос, что такое добро или зло. Тем более, что обычно мы так и обращаемся с понятиями. Например, видим какое-то растение, скажем, цветок — сопоставляем его с понятием (цветка) и называем цветком. Однако в области моральных (как и эстетических) явлений, говорит М.К., этого сделать нельзя. Никакое эмпирическое, частное определение нравственного поступка из общего понятия (или формулы) добра получить невозможно. Такой формулы просто не существует. Хотя после того, как мы его определили, наше определение может совпадать с формулой или с тем, что Ключевский назвал «простым смыслом» (воровство же не имеет смысла по определению, по законам нашего языка).

Следовательно, между тем, что определилось в какой-то момент по *форме*, по понятию добра, и тем, что является добром в *следующий момент* времени, образуется, как сказал бы Мамардашвили, некий «зазор», который и составляет проблему, поскольку добро — это духовное состояние человека. И дальше М.К. поясняет характер этой проблемы (или этого феномена) следующим образом. Обычно, говорит он, когда мы смотрим на мир, то предполагаем, что в мире существуют предметы, у которых есть свои свойства, и предметы как бы сами собой делятся в этих свойствах. Скажем, перед нами тот же цветок, он синий, синий — это его свойство или атрибут (определение, как говорят философы), и в следующий момент, когда мы смотрим на него, мы видим — что? Видим, что он продолжает быть синим. Продолжает длиться в этом своем свойстве или определении.

Однако сказать с уверенностью то же самое о поступке (что он добрый), оказывается, нельзя. Это было бы ошибкой. Ссылаясь на Декарта, М.К. подчеркивает, что в этом случае у атрибута «субстанции» (добра) нет второго момента. Чтобы было добро, оно должно быть всякий раз заново, твориться снова и снова.

И то же самое, говорит М.К., относится к мысли. Ибо если присутствует тень мысли или ее подобие, то мы не видим ясно и отчетливо и впадаем в заблуждение, совершаем ошибку. А избежать ошибки, отказаться от нее всегда трудно. Почему? Потому, что мысль особенно легко подменяется либо *понятием*, ли-

⁶ К л ю ч е в с к и й В. Церковь и Россия (Три лекции). Париж, 1969, с.61.

бо — ссылкой на уже высказанную, чужую мысль. Но это как бы одна сторона проблемы, как правило, не интересующая философа. А есть и другая, связанная с тем, что Декарт называл союзом «души и тела», а их атрибутами, соответственно, «мысль» и «протяжение». Вот здесь и завязывается узел всех проблем человеческого существования, не развязав который мы в принципе, считал М.К., не можем понять самих себя и, следовательно (если я не знаю, кто я есть в действительности), не способны понимать и других. То есть окружающий мир.

С этой точки зрения «Картезианские размышления» являются уникальными в русской культуре. В них впервые, на мой взгляд, действительно показана вся трудность философского понимания того, что значит мыслить, что такое человеческое сознание. Когда, с одной стороны, философ обязан помнить о разделении души и тела и последовательно и неумолимо придерживаться этого разделения в своих размышлениях. А с другой стороны, не забывать о том, что душа (или мыслящая субстанция) неразделимо связана со всем телом, и поэтому нельзя сказать, что она находится в теле. Казалось бы, это неразрешимый парадокс. Но, замечает М.К., этот дуализм вовсе не опытная истина и не наблюдательное утверждение, а понимаемая тавтология, посылка, которая как раз и открывает возможность грамотного рассуждения. Если же, говорит он, не считаясь с этим, первопонятие (сознания, свободы, Бога) задается умственным путем и из него начинают мыслить, то мы погибли. Если мы можем *бытийные определения* получать посредством мышления, из понятий, то эти определения будут неизбежно определениями и представлениями одного-единственного мира. Причем такого, в котором будет отрицаться сам факт моего живого восприятия себя как мыслящего существа. Поэтому, заявляет он, я и начинаю с понимающей тавтологии *я — когито* (я — мыслю).

В черновых набросках к лекциям о Декарте М.К. помечает: «Себя на чашу весов, на другой чаше которых — мир. Достаточно одного чувствующего и сознающего существа, если оно сумеет себя расспросить, читая в великой книге мира и в себе — книга мира в отличие от мира книг. Он может его и выдумать (дайте мне материю и движение, и я построю мир) — выдумать целиком из себя, если пойдет из спрашиваемого «впечатления» по цепочке законопорождаемой мысли или пропорции. Но при сдвиге души и остранным, как бы боковым взглядом». Это и есть «пробуждение души, забывшей себя и пребывающей до этого в дремоте объективной мысли (нужно воздерживаться от любого суждения, утверждающего существование внешнего мира и помещающего меня внутри него — систематическое сновидение). Великодушие — всей силой души — меня не убудет (сознание свободы: еще ничего не решилось, нет мира, нет предметов страха...)».

И все же, что значит в таком случае освободиться от заблуждения или систематической ошибки и включиться тем самым в некую длительность или непрерывность сознательной жизни? М.К. предлагает задуматься над следующей формулой: *я знаю себя, знаящим знающего*. То есть, если знаем, то можем узнать и себя после того, как уже что-то произошло (например, когда мы действительно увидели цветок). Как это случилось и почему? — неизвестно. Сократ говорил в этой связи: я знаю, что я ничего не знаю. Но он *знал* это. А М.К. предлагает свою формулу: «Я знаю себя, знаящим А, следовательно, я знаю А, любое А. И это в равной степени применимо и к общению... Здесь самое существенное, что это именно выражение непрерывности между «Я знаю» и «я знаю себя, знаящим А» (хотя вставить сюда ничего нельзя)»⁷. Здесь как бы некая эмпирия второго шага: представить наглядно мы ее не можем, но что-то сделалось, и тогда — нечто истинно. Следовательно, философ рассуждает не о том, что видится, а о том, что видится (или познается) лишь в той мере, в какой есть *сознание видимого или мысль о видимом на уровне рефлексии*. И это сознание и акт философской рефлексии в качестве предпосылки или условия возможного опытного познания уже заключены, полагал он, внутри психологии, физики, этики и других наук. То есть сам акт научного и любого другого познания уже содержит в себе какие-то философские акты, независимо от того, знаем мы об этом или не знаем. И именно они являются предметом *реальной или натуральной философии*, выдающимся и первым представителем которой М.К. считал Декарта.

Итак, слова «произошло», «сделалось», «случилось» ведут нас, с одной стороны, к интуиции. Или, как говорил М.К., к тому же «я», потому что «я» как раз и есть символ состояния сознания, когда утверждается, что в мире что-то есть по закону. А с другой стороны, в этом зазоре «произошло», «сделалось» уже «есть восприятие: мир можно воспринять — в том числе и я случился в этом мире. А если я в нем случился и удостоверился в этом, то мир для меня познаваем, то есть обладает интеллибельностью». Если есть восприятие, — и здесь, считает М.К., Декарт «впервые формулирует гениальный эмпирический принцип, — занимайтесь только восприятием... тем, что мы можем воспринять. А что не можем, о том нечего и гадать, ставить себя на место Бога... Первоакт в принципе — неопределим»⁸. Именно это он и называл «участием “я”» в метафизическом апостериори. Это и есть экспликация проблемы трансцендентального сознания, описание его «работы».

⁷ М а м а р д а ш в и л и. М. Картезианские размышления, с. 277.

⁸ Там же, с. 246.

Следовательно, вслед за М.К. мы можем сказать, что природа мысли — это отнюдь не проблема позитивной науки, которая стремится к достижению конкретных результатов и дает конечные ответы на те или иные вопросы. Реализация мысли и ее функционирование связаны в решающих точках с концентрацией особого усилия человека, с «моментом решения воли» (Декарт), а проследивание этого уходит в таинственные глубины человеческого «я», в тайну личности. И таких тайн для понимания, а не для решения много. Но все они, по словам М.К., так или иначе сходятся и как бы резюмируются «в одной, на них, казалось бы, не похожей, а именно — в тайне соединения души и тела. Соединения, которое существует де-факто, есть совершенно особый и выделенный факт, действующий практически, а вот объяснить его невозможно. Невозможно дать его рациональную модель, хотя он сам и есть рациональность, великое чудо рациональности, состоящее в том, что предмет в самом себе содержит причину того, что он именно такой, а не иной. Но проявляется это лишь при рассмотрении конкретного человека»⁹.

Такова в самом общем виде нить рассуждения М.К., когда он движется в своих конгениальных «Размышлениях» за мыслью Декарта, раскрывая сам факт события или «случая» мысли.

И к этому я бы добавил еще следующее. У М.К. можно встретить разные определения философии, в том числе и такое: «Философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы со-временны со всеми людьми...» То есть первый шаг, с которого он начинал, — полное доверие к жизни. Я уже говорил об этом. Но сделать его невероятно трудно, противопоставляя себя миру, предъявляя ему претензии. Однако, если найдена точка опоры, которая всегда связана с *мудростью* (с знанием незнаемого), то все как бы переворачивается и встает на свое место. Человек обретает свободу. И, более того, именно в этой ситуации у него появляется шанс встретить *Другого*.

Это метафизическое ощущение жизни проговаривалось М.К. бесконечное число раз. Только об этом фактически он и вел свой философский разговор. И когда его спрашивали, а как он определяет собственную философию, он отвечал: я представитель натуральной, естественной философии, как понимал ее Кант, когда писал в «Критике чистого разума», что не стремление человека к счастью, связанное с достижением внешнего благополучия, и не любовь или симпатия характеризуют моральный поступок, но уважение к моральному закону как таковому и следование долгу. Поскольку лишь этика долга дает мне не теоретическую, а практическую, жизненную уверенность распоряжаться собственной свободой.

⁹ Там же, с. 104.

То есть я хочу сказать в заключение, что проблема социальной формы была для него, если угодно, центральной, так как он стремился своей жизнью претворить социальное зло в новую реальность, поставив тем самым своеобразный бытийно-личностный эксперимент в нашей культуре. Во всяком случае, для меня очевидно, что на основе именно этого эксперимента и родился его мир, который мы сегодня можем назвать миром Мераба Мамардашвили. Миром философа и человека классической души.

П.Гречко. Здесь не очень понятно, в такой трактовке Мамардашвили, как можно совмещать эти, в общем-то, разные вещи? Во-первых, полное принятие существующего, в том числе зла, и, во-вторых, радикальное сомнение, и при этом обостренное чувство ответственности. За что, собственно, отвечать? Тем более, если существует сомнение. Ведь нельзя отвечать, сомневаясь, ответственность — всегда вне сомнения.

Ю.Сенокосов. Я думаю, что на этот вопрос вы уже знаете ответ. Ведь, что показали Декарт, проделав процедуру радикального сомнения, и Мераб, следуя по этому же пути? Что можно сомневаться во всем, даже в Боге и бессмертии своей души, не говоря уже об окружающем мире. Но остается одно — это ваша собственная мысль, в которой усомниться невозможно, поскольку вы мыслите и, следовательно, существуете. А если так, то невозможно сомневаться и в Боге (или бессмертии) как чувстве вашей всеобщности с миром, которое появляется, по словам М.К., как бы на втором шаге. Разумеется, для верующих Бог стоит на первом месте. Философ же, не претендующий, как говорил Кант, на вознаграждение за свою моральность в этой жизни, стремится продумать все до конца. Но я, кажется, понимаю ваш вопрос.

Он связан, очевидно, с тем, что можно назвать разным типом восприятия мира и отношения к нему. Существует такая проблема. Один человек как бы уже рождается религиозным. То есть с ощущением некой целостности мира, его божественности и т.д. И мыслит себя включенным в эту целостность, и с этих позиций судит о мире. А у другого человека все начинается с обостренного чувства его непонятности либо своей потерянности, тем более в нашей стране, после пережитого всеобщего насилия и страха. Но — отвлекаясь от этого — то же самое мы видим и в истории философии и науки. Поэтому здесь бессмысленно говорить, кто прав или не прав, и искать причины. Это есть. Например, я могу сослаться в этой связи на Декарта и Спинозу (как правило, в европейской культуре такие мыслители появляются одновременно) или на Канта и Гегеля, на Бора и Эйнштейна, Фрейда и Юнга и т.д. И каждый из них всегда находил убедительные аргументы в защиту собственной либо «автономной», либо «сверхавтономной» позиции. Но дело в том, и я думаю, ваш

вопрос продиктован этим, что в России автономность жизненной позиции фактически никогда не была здраво и ясно проявлена и главное — философски обоснована. Мы просто не знаем этого. А Мераб Константинович знал и развивал именно философию автономной морали, автономной истины, автономной красоты, постоянно подчеркивая: удивительно, что все это *есть* в мире, хотя, казалось бы, не должно быть в принципе. Это и есть ответственность, появляющаяся, повторяю, после радикального сомнения.

М.К. Мамаргашвили

«ОДИНОЧЕСТВО—МОЯ ПРОФЕССИЯ...»

Интервью в записи Улдиса Тиронса (Рига)*

По-моему, невозможны национальные философы

— Мераб Константинович, что значит быть национальным философом?

— По-моему, невозможны национальные философы. Если осмысленно и более или менее точно употреблять слова, то *национальный* ведь будет означать: философ — это человек, представляющий нацию, ее выражающий, любовь к ней превращающий в какой-то специальный предмет пропаганды и защиты и так далее. Философ как человек может быть любым, но определять через национальное — это определять в нем не философа. Во всяком случае, если брать то, что реально случилось в истории философии, то как раз те люди, которых можно было бы назвать национальными философами — которые в своем сознании представлялись себе таковыми и так представлялись окружающим, — они составляют, в общем, печальный период философии, как правило. Такая вещь случилась, например, в Германии — после Канта, и она была знаком превращения философии в нечто нефилософское; но превращением не окончательным, слава Богу, потому что, как философ ни прыгай, ему не удастся стать нефилософом, если он философ. Конечно, мы можем попытаться применить понятие национал-философа по отношению к Фихте, к Гегелю, ну и что мы получим? Сразу невольно опечаливается душа наша. Скажем, Кант, немец по происхождению, совершенно органично плавающий в немецком языке, очень удивился бы и, пожалуй, опечалился, если бы ему сказали, что он немецкий философ. И Кант, очевидно, последний просветитель, принадлежал к космополитической Европе, к космополитической просвещенной небольшой части Европы, которая осознавала себя не в терминах национальных идеологов. Он усомнился бы в своей немецкости, то есть ему в голову даже не пришло бы считать, что может быть национальной немецкая философия, а он — национальный немецкий философ; услышав это, он, конечно, очень удивился бы, а может быть, даже рассердился. Во всяком случае, он тоже, как Ницше, любил предание о своем немецком происхождении. И неважно, насколько это так или не так... Есть какие-то якобы документы, которые показывают, что

* Весна, 1990 г.

он был все-таки не шотландского происхождения, как гласила легенда, а реально немецкого, где-то от балтийских, по-моему, немцев идет его род. Но важно не это, реальностью в данном случае является то, какую легенду любит сам человек. Если он хотел считаться шотландского происхождения, значит, так оно и было. Во всяком случае, это было для него просто забавным, но милым предметом личной биографии, но никак не элементом философского дела.

Такой печальный эпизод связан, если угодно, с характером самой немецкой философии после Канта, поскольку ровно в той мере, в какой в ней появляется антиевропейская струя — а она появляется, на ноте органики немецкой, — постольку начинает звучать варварская нота, противостоящая европейской цивилизации. Дальше она приобретает разные оттенки, но она, по-моему, как раз в сторону отходит от европейской философской традиции — сколько бы при этом немцы, в особенности в наше время, устами Хайдеггера, ни говорили о том, что они тем самым как бы впрямую перепрыгивают через Европу к истинным античным греческим своим истокам. Но, во-первых, в этих представлениях возникает не реальная, а стилизованная Греция, стилизованная под своего рода неоязычество, какой-то хтонически-героический облик, приписываемый грекам, от которого, кстати говоря, они сами отталкивались. Для них окончательная фигура героя была все-таки фигура человека, выделенного не концентрированной стихийностью, не чрезвычайными физическими и умственными качествами, а способного замыкать и впервые на свет выводить смысл некоторой артикуляции, смысл артикулированного полиса. Так же как греческая пехота — это не отдельный сверхсильный мифический Ахилл, или Геракл даже, а го-лит, то есть человек, способный сражаться локоть к локтю, способный быть элементом артикулированного логоса и полиса, что в данном случае одно и то же. И все эти попытки говорить о человеке как о «пастухе бытия», о языке как о «доме бытия» — это просто переиначенные мотивы какой-то внутренней тенденции (возникшей после Канта), которая вся вьется вокруг представления о некоей непосредственной гигиене людей, о некоем *Gemeinschaft*, отличном от *Gesselshaft* как артикуляции через форму. Вот это, по-моему, просто другой язык того же самого, что содержит в себе, конечно, очень много соблазнов прототалитарного типа, соблазнов в пользу того, что мы называем фашизмом, тоталитаризмом, поскольку есть такая мифологизация, в которой доминирует как раз основной элемент европейской культуры, а именно: кристаллизация свободы в форме и облике личности и, соответственно, истории как драме свободы, а не как эпох, не как совокупности и последовательности эпох. Представление об эпохах или эпохальности у Хайдеггера близко понятию культуры и претендует заменить представление об ис-

тории как трагедии и драмы свободы, которое является основой самой исторической деятельности в Европе. И отсюда неминуем какой-то соблазн растворения в эстетически прикрашенных стихийных силах.

В этом смысле эпизод нацистских симпатий у Хайдеггера совсем не случаен. Это не значит, что Хайдеггер был фашистом, а это значит, что есть какая-то со-родственность, внутреннее созвучие между тем, как была настроена его собственная душа, и тем, как звучала коллективная душа многих. И так же не случайно, что он для меня был всегда философом, от которого я энергично отталкивался — при каких-то странных совпадениях некоторых формулировок, мыслей и даже некоторых ходов, но это именно совпадения, поскольку я очень мало читал Хайдеггера, не являюсь ни знатоком его философии, ни тем более поклонником, так что можно говорить лишь о каких-то совпадениях. Очевидно, это связано с тем, что он обладал талантом, скорее поэтическим, чем философским, ощущать реальную жизнь философских понятий, и все время сводил максимально далеко ушедшие в отвлеченность философские ходы, понятия и абстракции к их изначальному жизненному смыслу, к их месту в некотором жизнестроительстве. В этом смысле его ход совпадал с тем, что было в начале века проделано символизмом, прежде всего французским символизмом.

Это странное совпадение — принципиальное отношение к творческому акту, которое символисты относили к художественному, артистическому акту, а Хайдеггер — к философскому; это вновь помещение в контекст какой-то жизненной задачи, и в этом смысле отличие человека от человека, жизни человека, который философствует, от жизни человека, который не философствует. Точно так же, как, может быть, у символистов в итоге могла выступать жизнь артиста или жизнь художника как особая жизнь, сама являющаяся как бы некоторым произведением искусства. Речь шла о месте художественного акта внутри самой жизни и о том, какой она контур принимает, насколько можно ее собрать в какой-то полноте и совершенстве, являющихся неким условием дискретного, любого жизненного акта — акта восприятия, понимания, акта любви и т.д. — всех жизненных актов. Что-то вплетенное в жизненный акт, и если вплетенное, то как-то иначе и ближе к тому, что живо. Потому что эмпирически живое, повседневно живое — оно ведь не все живое, там смерть вплетена в нашу жизнь, и часто, чтобы жить одной частью своего существа, мы платим за это умертвлением других частей нашего существа и других наших потенций. Это как бы условие того, чтобы хотя бы на минимальном уровне осуществить акт жизни. Тем самым смерть все время... наши смерти (во множественном числе) участвуют в акте жизни. Абсолютно понятна и обратная задача. Скажем, я ее выражу на примере Пруста: когда он слы-

шал о себе, что он тонкий психолог, что у него масса интересных психологических наблюдений, что его писательская деятельность углубила понимание человеческой психологии, его это всегда возмущало, и это возмущение, мне кажется, осталось непонятным окружающими и потом в памяти о нем. А он говорил следующее: «Какая психология?» Меня никакая психология не интересует, меня интересует хоть немного жизни. То есть он имел в виду, что нам все же удастся жить, а не быть привидением, не казаться, что мы живы, будучи в действительности мертвыми и тем самым только имитируя жизнь, а быть частью реальной жизни, в отличие от повседневной, что предполагает построение какого-то в самой же жизни понимания и какой-то структуры, внутри которой уже в реальном виде или более живом виде фонтанирует акт жизни. Любой акт как живой акт — смотришь ли ты на цветок или наслаждаешься пейзажем, любишь своих родителей или любишь свою возлюбленную.

Видите, я об этом говорю, и все время фигурирует слово «понимание»; это такие феномены, которые могут быть живыми состояниями в нас, в зависимости от того, понимаем ли мы уже или не понимаем. Так вот, фигурирует слово «понимание», и это второе, что я хотел сказать в связи с Хайдеггером, о котором можно сказать, что он — немецкий философ... Я сказал — немецкий философ, тем самым фиксируя ровно ту меру, в которой он не является философом. Он ведь — и это поразительно, что философ мог так, — он ведь ничего не понимал в том, что происходило вокруг него! Если сопоставить его рассуждения, слова с тем, что происходило, с тем, что можно было знать, тем более философу, который должен жить, понимая, и пониманием собирать свою жизнь, если сама жизнь может быть философским произведением, — если все это сопоставить с нацизмом, то видно, как он ничего не слышал, не слышал, что звучит за фашистскими лозунгами, за фашистскими позами, за самим бытом и жизнью фашистской, организованной как фашистская. Все эти его рассуждения о метафизике как источнике технологии и пороения природы, и т.д., и т.д., — бред абсолютный. Метафизика действительно является частью нашей жизни, но не в смысле каких-либо эпох метафизических, и уж не в том смысле, что все это порождено европейской метафизикой — господство над природой, атомная бомба и т.д., и т.д. У него ведь Америка и Советский Союз (т.е. Россия) выглядели одинаково образами чудовищной угрозы, техники и т.д. Ну как это понимать? Все разговоры об Америке — это просто невольный подыгрыш разговорам фашистского толка о господстве плутократии, дегенерации наций и т.д., в общем, весь разговор, который вокруг «чистоты» вьется. А я вздрагиваю при одном слове «чистота» и при любом разворачивании его узнаю, что за этим стоит и что это такое. А как Хайдеггер не узнавал? Потому что это уже было замазано в

нем самом, в одном из пониманий этого дела тем представлением, которое он выработал в философии.

Так что, мне кажется, философия к национальному никакого отношения не имеет. И в том числе я как философ никакого отношения не имею к тому, что я грузин там или кто. Потому что, будь я грузином, задача, которая меня приобщает к философии, у меня все равно одна. Философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы современны со всеми людьми — прошлыми, сейчас живущими и в будущем живущими, и это очерчено абсолютно одними и теми же вещами. Ведь в человеческой жизни все люди хотели существовать, пребывать — это основная страсть человека. И она — вечная задача. Собрать свою жизнь, рассеянную, как тетрадь, пребывать в полноте своей какой-то точки...

Философия — это осколок зеркала гармонии

Свершаться, пребывать, исполниться, самоосуществиться и есть то, чем занят всегда человек даже в элементарных своих потребностях. Ведь, скажем, человеком не голод движет, а такая форма удовлетворения голода, в которой человек находится в каких-то взаимоотношениях с самим собой или с образом себя, и в этом образе может себя уважать и допускать как существо, достойное жить в мире. Так? А если так, то мы видим уже какое-то общее строение всех жизненных актов, и вот общим строением этих жизненных актов занимается философия. То, что раньше называлось мудростью. И это жизненный смысл любых философских понятий.

— Скажите, а как в миру случается философ? Как правило, условием появления философа предполагают некое особенное событие — скажем, расставание Киркегора с Региной, или миф о «грехопадении» Ницше и т.п. Что за сила выдвигает философствующего человека?

— Ну, здесь каждый может говорить только о себе, потому что все это очень разнообразно, и зацепки, на которые ловится твоя душа и ты начинаешь философствовать, они очень разные. Но что-то общее, наверное, есть.

Во всяком случае, то, что я сказал о вечном настоящем, это вечное настоящее — оно ведь символизировано прежде всего, конечно, символами, полученными из религиозного опыта. И все символы этого опыта, организуя поток или поле, структурируют его, расставляя как бы ориентиры и бакены в этой области вечного настоящего — оно как бы вечно и движется, оставаясь неизменным, по волнам пространства и времен. Эта область структурированной религиозности, область первичной религиозности

является тем тиглем, в котором переваривается этнический материал.

Этносы перевариваются, и вдруг в материальном, в естественном материальном этносе, который дан как естественная предпосылка, которую никто не выбирает, а она есть, — в нем, пройдя через этот тигль, рождаются люди. Как бы мы обратно из этого тигля получаем в национальном составе нашего этноса людей, способных составить нацию в смысле уже нации-государства. Государства-нации, т.е. совокупности наций, совокупности индивидов, граждан, сообщество которых каждый день дается на агоре, каждый день подвергается отвержению и утверждению и плебисциту, — вот это и есть нация. Так что даже нацию нельзя определить просто через этнос.

И у философов происходит нечто аналогичное. В некотором смысле философ тоже впервые рождается в каком-то отношении к символам. Когда я сказал — символы, структурирующие поле вечного настоящего, то я сказал тем самым, что ко всему этому полю применимо одно слово — гармония. Эти структуры гармоничны. А это означает, что гармоничная структура действует, как бы полагаясь на все остальные части, а остальные части оправдывают это ожидание. Ну вот, я делаю что-то, полагая, что в вашей душе будет ответ. Без этого не приблизится это соединение, оно не произойдет, детерминистическим образом оно невозможно. И естественно, что оно может не произойти, вероятность очень мала. Мы вообще живем в области вероятностных событий, причем вероятность свойственна не статистической массе, а индивидуальному явлению. В этом смысле то, что в вас произойдет, — часть моей вероятности. Моей вероятности, поскольку я совершаю что-то, зависящее от факта, что где-то там заложено ожидание вашего ответа, и в моем предположении содержится как раз ваш ответ, но который может не состояться, если вы компонуете вероятность иначе. Ну вот здесь и начинается философия.

Философия — просто осколок разбитого зеркала универсальной гармонии, попавшей в глаз или в душу. Вот как в сказках иногда описывают... Как и почему — это ведь никто не выясняет, мы как бы начинаем разговор с того, что попал осколок, и сразу человек смотрит иначе. Иначе смотреть — это значит видеть не предметы, а гармонию. И ты видишь, потому что ты приведен в движение невозможностью возможной гармонии. «А счастье было так возможно, так близко», когда ваш поступок, ваше действие — компонент вероятности меня самого. Это уже можно видеть особенно тогда, когда это не случилось. Мысль сама является гармонией.

Во всякой гармонии конечное должно быть сопряжено с бесконечным и быть способным его носить. Возможный контакт между мной и вами был бы носителем бесконечного поля акто-

вой возможности, которую пройти во времени конечному существу, то есть мне, нельзя. И какая-то есть замена всей этой непроходимой бесконечности в этом сопряжении, таком, где какой-то конкретной и конечной материи отводится роль вещества, из которого символ построен. А в символе мы можем исполниться целиком, не собирая все части эмпирически. Скажем, какая возможность, что эмпирически я могу встретиться со всеми частями меня самого или с тем, что потребно моей душе? Я же не могу прочитать все книги, и я не могу быть везде, так ведь? Здесь уже идет срез воображения, машин воображения, которые позволяют локально случаться тому, чего эмпирически я как конечное существо пройти не могу. Отсюда воображение как путь сознания, как элемент самой реальности, самой онтологии. А откуда это ощущение может появиться у человека, когда он чувствует что-то, что возможно? Во-первых, есть возможная гармония, аналог. Невозможно — оперлось, в опоре. И ты, несомненно, с этим сознанием являешься частью того...

Во всяком случае — это нота существующего, но несуществующего лада. Как будто его в действительности не существует, но при этом ты реальность воспринимаешь как нарушение ее гармонии. Как откуда-то идущая песня... И эта гармония символизирована представлениями золотого века, рая, символом детства, не в том смысле, что эти события были позади, а это какие-то указания на вечные моменты нашей души, вечные моменты всех тех фигур, которые она может принять. Скажем, потерянный рай.

Ну как можно воспринимать реальность как нарушение чего-то, что никогда не существовало и не существует? Но тем не менее мы так воспринимаем. Конечно же, Киркегор задался вопросом о ладе вообще, потому что случай его происхождения, исполнения себя во взаимоотношениях с Региной — это случай возможной и единственно необходимой, но несостоявшейся гармонии. Почему? Можно, конечно, попытаться вынуть этот осколок разбившегося зеркала из глаза или сердца, смотреть нормально, но тогда ничего не поймешь. Тогда ты просто не живой, потому что находишься лишь внутри имитаций жизни, в которых отсутствует самое основное. А основным является чувство жизни, нота. *Klang*, скажем по-немецки, *Klang* существования, тон. Или поэзия. Ведь что такое поэзия? Поэзия — это чувство собственного существования. Уникальные ее ноты, некие существование как существование — ни о чем, ни почему, ни чего, не содержание, а существование как существование. Кто-то даже так и определял поэзию: поэзия — это не поэтичность, поэзия — это чувство собственного существования. Ну вот, это и есть, мне кажется, философия.

Одновременно философия мне кажется чисто мужским делом. В том смысле, что это мужество, мужество невозможного,

невозможной мысли. Точно так же как у Симоны Вайль ее трагическая чувствительность всегда позволяла видеть истину. Раздвинется, и что-то увидишь. Что жизнь в строгом смысле этого слова невозможна. И действительно, ведь... нужно сочетание такого количества вещей, и в одной точке, и в нужное время, что это почти невероятно. Я бы сказал, что невозможна в строгом смысле слова мысль. И вот это почти совершенно невозможное — все-таки дается. Мысль! Есть лишь причины, чтобы мысли не было, и нету никакой причины, чтобы она была. Она настолько маловероятное событие в экономии мироздания, что действительно — практически невозможно. Но, следовательно, если ты знаешь, что невозможно, и тем не менее пытаешься что-то понимать и думать, то это предполагает мужество, которое есть мужество невозможного.

Эта невозможность мысли, этот в душу попавший осколок разбитого зеркала гармонии — это иносказание страсти свободы. Есть страсть сознания — и это и есть движение в раструбе возможной или невозможной гармонии. Скажем, Киркегору страсть к Регине исполнилась через страсть сознания, которое было приведено в движение. То есть в этом смысле сознание также относится к области страстей. Вот это движет — в раструбе возможной или невозможной гармонии (как воронка), и тогда внутреннее одиночество становится одиночеством и внешне оформленным, и уже становишься изгоем в той среде, которая целиком организует себя на принципах, отрицающих свободу, жизнь. Поскольку другой синоним свободы — это жизнь. Жизнь в смысле принципа жизни. Живое ведь отличается от мертвого тем, что живое всегда может быть иным. А мертвое уже не может быть иным. Так вот, в XX веке на некоторых довольно больших пространствах жизнь и свобода были подвергнуты систематическому отрицанию. А если человек полон обостренного чувства сознания или страсти сознания, в этом раструбе возможной или невозможной гармонии, то он повинуется одному критерию: чувствовать себя живым в том, что видишь, в том, что делаешь, потому что самое страшное наказание — вдруг почувствовать и осознать себя имитацией жизни или марионеткой, которую кто-то другой дергает за нитки, ощутить себя зомби. Ведь у Кафки превращения и есть гибель живого внутри имитации его самого. Когда он задыхается внутри самого же себя имитированного. Когда глаза родных тебя предают, потому что они образ о тебе ставят на твое место, и ты должен соответствовать их образу. Это самая страшная вещь, рабство. Переведите это из области интимных отношений в область культуры, и вы увидите, в какой степени советская культура была построена на том, что твое место, которое должен занять своим живым присутствием ТЫ, всегда уже занято имитацией тебя самого, кем ты должен быть, и что ожидается от тебя. Знак, подтверждающий

знак тебя самого. Это какая-то система антижизни. И тогда, в общем, ясно, что философия — это реакция достоинства жизни перед лицом антижизни. Вот и все. И если пафос жизни есть, то человек не может быть нефилософом...

— Возвращаясь к тому, что Вы говорили о собирании личности, можно ли каким-то образом представить философа вместе с каким-то определенным пространством, с каким-то миром, им же собранным?

— Мне кажется, да. Мне кажется очень существенной и неустранимой материально сенсуальная сторона жизни, связанная, в частности, и особенно ярко видная в пространстве. Она есть какая-то совокупность первичных ощущений бытия, которые случаются с нами только в юности. А юность — всегда в родных местах. Настолько, что даже имеет смысл утверждение Пруста, что если мы что-нибудь узнаём, то узнаём только в юности, а потом это узнанное понимаем, познаем. Но узнаём только в юности — вот ту первичную форму, в которой когда-то тебе явилась любовь как таковая, в которой перед тобой предстала справедливость как таковая, и т.д. В том числе — и пространство как таковое; я имею в виду человеческое пространство — пейзаж, горы, небо. Если случается, то только в юности, а если не случилось, то никогда не случится, человек лишен этого. Этого не будет. Вообще.

Скажем, для меня первичная форма неба — это небо над долиной, идущей от Мцхета к Гори. Это то голубое, которое для меня голубое как таковое, тот сенсуально физический объем, который представляет собой вот эта чаша небесная, замыкающаяся с нижней чашей, как две чаши, лежащие одна на другой. В человеческих глазах все это превращается в овал. Овал неба накрывает нижний овал. Гора, долина, снова гора.

Вот этот шар или сфера, внутри которой находятся эта долина и ее небо, и именно такая тектоника, материальный состав самой горы, такой ее наклон, не другой, особая прозрачность света, которая, кстати, и в Тбилиси, вот, скажем, весной и осенью — поздней весной и ранней осенью — и летом совершенно особая, съедающий все материальные массы свет. Для меня это первичный свет, т.е. свет как свет, свет как таковой, праформа любого света, когда мне уже шестьдесят или пятьдесят, или сорок, на который я могу реагировать, который может меня волновать, вызывать какие-то чувства, наводить на какие-то мысли и т.д., — первичная форма всего этого задана этим пространством, пространством как сенсуально одухотворенной сферой.

— А можно ли представить, что у философа существует какое-то идеальное место... Ну вот, «тропа философов» в Гейдельберге, сфера небожителей у Гессе, откуда происхо-

дит божественный смех? Можно ли представить пространство, которое держит философа? Места, по которым — как у Данте — проходит путешествие человека?

— Все равно это тропинки внутреннего сада. Внутренняя организация пространства, а, повторяю, тропинки внутреннего сада, и куда бы ты ни переместился, ты перемещаешься с собой, и почти невозможно внешне организовать так, чтобы это совпало бы с этим внутренним образом. Не случайно, скажем, звучание сельской мельницы и ручья, воды, для меня всегда любой звук имеет праформу той мельницы, которую я в детские годы слышал напротив моего (то есть дедовского) дома в деревне матери.

Но повторное посещение этого места, поиск его во внешнем физическом пространстве ничего не дал бы, вызвал бы только разочарование, я не узнал бы этого места. Потому что оно ушло в конституцию души, и оно совсем не то, которое я сейчас могу внешним взглядом увидеть там, в реальном географическом месте, в деревне в восемнадцати километрах от Гори. Так что вот такая археология бывает напрасной тратой времени и источником разочарований. Гораздо продуктивней, конечно, внутренняя археология — т.е. искать это в себе и через себя это расшифровать и осмыслить, пытаюсь понять, знаменем чего были эти физические вещи. И тогда любые географические понятия представлены уже просто метафорами. Скажем, как у Данте сам факт, что нечто продолжает жить как внутреннее царство, получать это впечатление можно только из работы с ним, а не из посещения внешне пространственных вещей, которые, казалось бы, были источниками чувств, самой даже структуры чувственности. Для него эта метафора колодца, метафора пути, ведущего к цели, но ведущего туда парадоксальным образом — через углубление в землю у ног твоих, ныряние в этот колодец, открывающийся на поверхности, на которой ты стоишь; и вместо того, чтобы идти по анатомическому взгляду своему, ты должен встать на духовный путь, ведущий к этой цели, а он ведет через колодец у твоих ног, т.е. через колодец испытания, страдания и преобразования себя. И только такой, преобразованный (это метафора Данте) в этом колоде, ты можешь выйти из него уже под другим небом. Под тем, к которому ты стремишься, но не мог прийти, — нельзя соединить точку там, где стоишь, и точку, в которой тебя ожидает, скажем, высокая гора — в поэме Данте она символ всего высокого, символ другого, чистого, мира, и т.д. Рукой подать до нее, казалось бы, в пространстве твоего физического взгляда, но нельзя дойти, — в действительности прямым является кривой путь, т.е. путь вниз и потом выныривание. И там символически задана эта невозможность — там ведь дорогу герою поэмы к горе преграждает самый последний страшный зверь — волчица. *La*

volpe. *La volpe* — по эмблематичной, чисто формальной символике, является аллегорией жадности. Скупость, жадность — почему это самое страшное? Формально мы сочли бы, что это не самый большой порок человеческий. А в данном случае он самый большой, потому что жадность — это любовь к самому себе и любовь к самому себе, как ты есть. Скупость — это хоронение самого себя. И символическая сцена говорит, что такой какой ты есть, ты не дойдешь. В проекции тебя самого, какой ты есть, с желанием высокого, ты не придешь к высокому. Растанься с собой — обретешь! Вот волчица преградила путь, а как расстаться с собой, — пройти через ад, через колодец страданий?

Последний путь отчаяния

— Вас слушая, возникает такое чувство, что любой философ, сейчас живущий, обречен на определенное одиночество, и — хотя это не противоречит возможности мыслить вообще — происходит такое затяжное неговорение с обществом, которому как бы наплевать на философию.

— Ну, я не знаю, насколько мой случай типичный, не знаю, какие можно сделать из него выводы. Да, казалось бы, внешне все так, как вы говорите, но в то же время не так, и грех жаловаться. Философ говорит — он специально не залезает к людям в душу со своим словом, а если его спросили, если ситуация такая, что он должен что-то сказать, он говорит. Ну и мне пришлось разговаривать с обществом. Реакция была, казалось бы внешне такая, что «нет пророков в отечестве своем», но это так в то же время, потому что большая часть грузинского общества пыталась, во всяком случае, понять, о чем идет речь, и была в общем благодарна хотя бы за то, что заставляют что-то понимать, какая-то трудность еще дополнительная. Но внешне те кто ругает меня, никто не возражает, и, казалось бы, просто меня осудили, и все. Мотив осуждения чаще всего простой, можно его даже выразить словами некоего Петриашвили, который мне бросил: «Все это ломание мозгов. Нам не нужно никакого просвещения, нам нужен патриотизм».

Трудно сказать. Здесь моя невнятность связана с тем, что вообще никогда не жаловался, и сейчас тем более. Казалось бы все так, как вы говорите, но я не воспринимаю так. Одиночество... я хронический специалист по одиночеству уже с ранней юности. Потом, одиночество — моя профессия, а в остальном могу сказать, что я родился в рубашке, мне везло всю жизнь. Мне везло на все: на дружбу, на людей, мне везло, что меня не посадили, хотя... Ну, вы представляете, что это значит — я в 49 поступил на философский факультет в Москве и кончил его

54-м году. Сколько было шансов, чтобы... Даже не выходя на баррикады; тогда вообще такого понятия не было. Это потом стали садиться потому, что выходили на улицы...

— В советское время, очевидно, кончилось реальное общение между людьми, между философами, возникло какое-то глухое пространство между философами и обществом, ожидающим от них нечто совсем другое. В таком пространстве возрождение философии было бы чудом. Однако возможно, что оно как бы генерирует... что оно и оказалось самым лучшим собеседником для философа?

— Может быть. Во всяком случае, мне приходилось объясняться с окружающими, теми, которые не оттакивали меня, а, наоборот, хотели, чтобы я участвовал в чем-то. Мне пришлось сказать им просто: «Что вы от меня хотите?» Я могу дать вам то, что я, — и это вам интересно, вам интересно ровно в той степени, в какой это продукт определенных условий во мне самом. Эти условия простые, этих условий два — одиночество и молчание. Вот то, что вырастает там, это я могу дать. Но если вы нарушите эти условия, будете ожидать от меня активной общественной деятельности, сидения на заседаниях, хождения на митинги, то какой вам будет от меня интерес, я не понимаю вообще. То, что я есть, если вам это интересно, — это продукт лишь молчания и одиночества.

Но мое одиночество — не драматично. Это, может быть, связано с характером грузинской культуры, в той мере, в какой мы ее достойны и продолжаем идеальный облик какой-то определенной генетики и идеальный образ родины, которым фактически является просто нация. Ведь родина, нация — это не предмет теории, они не могут быть определены. Все попытки построить теорию нации — абсурдны. Такого теоретического предмета не существует, по определению не существует, потому что нация в современном смысле слова — это то, что случается с этносом, во что превращается этнос, если представители этого этноса каждый день занимаются плебисцитом. То есть нация — это то, что существует внутри напряженного вопрошания о том, кто мы, что мы, какие у нас обязанности, какие у нас гражданские обязанности? Следовательно, это единство перед судьбой. Это — нация, *nation de Etat*, — как говорят французы, нация государства. Или продукт конституции. То есть нация, или то, что способно создавать конституцию, сама возникла внутри и в результате действия конституции. А это означает просто, что нация не существует, она ежеминутно и ежесекундно возникает. Кстати, как всякое лицо, и человек тоже: если у человека есть лицо, личность, то оно существует в этом напряженном пространстве внутри него.

Нация возникает, и поэтому какая может быть теория, такого предмета просто нет. В то же время он есть, но он есть, ок-

ликнутый судьбой, в ответ на судьбу. Вот почему-то какая-то совокупность людей узнаваемым образом имеет единство перед лицом судьбы.

— Мне кажется, что и здесь в эту «общую судьбу» включены самые разные национальности или нации, способные вместе с грузинами ставить вот эти вопросы, о которых вы только что говорили. Однако мне приходилось здесь (собственно, так же как и у нас) слышать — в особенности по отношению к русским, к русскому языку — весьма уничижительные суждения.

— Да, ну можно, конечно, слышать, что один грузин говорит другому: что-то ты слишком хорошо знаешь русский язык. Но этому трудно распространиться среди грузин. Потому что если Грузия потеряет всех, кто так не думает, — она вообще все потеряет. Потому что именно они, вопреки всему, при любых условиях, продолжали жить и что-то здесь еще творить: петь песни, дружить, сочинять что-то — т.е. создавать. И сохранять самую главную ценность грузинскую — легкость, трагическую легкость. И поэтому, скажем, и я частично что-то не воспринимаю, не вижу и не прав, из-за того, может быть, что я тоже следую грузинской традиции или по темпераменту принадлежу ей. А в ней есть один закодированный элемент. Я назову его веселым трагизмом.

Вы можете представить, что культура государства, которое выживало столько столетий — не жило все это время, а выживало, то есть боролось за свою жизнь, и почти не было периодов после XIII века, чтобы можно было жить спокойно, приходилось все время бороться за жизнь, за свое *identity* государственно-историческое, — трагична. И такая нация — трагическая. И культура — трагическая. Но при одном абсолютном запрете, кодексе внутренне предписанном: не быть в тягость — пожалуй-ста, трагичен, да, — но не будь в тягость окружающим. Запрещено переносить на плечи других тяжесть собственной судьбы и своих собственных бед. Нельзя жаловаться. Нужно петь, веселиться. Талант незаконной радости или талант жизни — он действительно одна из исторических ценностей культуры. Ну есть, есть у грузин талант радости. Незаконной радости, в самом деле, потому что ничего нет для того, чтобы она была, или все есть, чтобы ее не было. А из бутылки вина и куска хлеба можно сделать пир. Он инсценируется. Никто не чувствует причин, чтобы пировать, а мы говорим — неужели, чтобы пировать, нужна причина? Мы есть, и мы есть вопреки всему, понимаете? И поэтому я, например, могу знать, что одиночество какое-то — это быть одиноким и т.д., но я не могу сделать себя тяжестью для окружающих. Жалобой или мрачностью, тяжестью — не могу.

Мы, грузины, — воздух, мы не земля. И это окупается. Скажем, в моей части это окупилось: услышав то, что я говорил на

Дартмутской конференции, когда в первый раз приехал в Америку в 1988 году, Норман Казекс (которого я заочно знал как известного радикала в Америке по журналу «Saturday Review») прямо в присутствии других на одном из Круглых столов спросил меня: «Хорошо, Мераб, только объясни мне, каким образом ты остался жив, как уцелел все это время?» На что я ответил: «Потому что я грузин».

И когда вот так живешь, то все выглядит как случайность, а в действительности индуцируется чем-то — случайностью дружбы, выручки... Когда ты никого не отяжеляешь, следуя старой мудрости: ненавидят тебя за то зло, которое тебе причинили, и любят тебя за то добро, которое тебе сделали. Фактически очень многие люди оказывались в ситуации, когда они могли сделать мне добро. По одной простой причине — потому что они не бывали вынуждены делать мне зло: я им не надоедал, не жаловался и т.д. И вот — то один приятель выручит, ну хотя бы тем, что даст мне прочитать курс лекций, зная, что его закроют. Закроют через год... Я не ссорился ни с каким университетом никогда, я не жаловался, что у меня закрыли курс лекций, не протестовал, потому что считал естественным, что его нет, и неестественным, когда он есть. Пока есть, спасибо. Я не считал, что мне кто-нибудь должен, наоборот, считал: как странно, что меня не «зарезали». А качать права — это значит верить, что тебе что-то полагается. А что мне полагается от советской власти? Ну, я, например, 20 лет был «невъездным», но не переживал, такого психологического шока у меня не было по одной простой причине: когда я выехал (это был короткий период хрущевской растерянности), я считал, что это абсолютно случайно, идиоты недоглядели просто, ну, мне не полагается это. Я не их человек, и, в общем, почему они должны меня пускать и посылать в командировки? Я не видел за ними такой обязанности по отношению ко мне. И, соответственно, не расстраивался. А когда вот так не делать карьеру и не надоедать людям, не заставлять их чувствовать себя бесчестными, то даешь им шанс, и какой-то шанс используется. Не автоматически, конечно, по каким-то законам случайности, но за этой случайностью стоит некая индукция, индуцирующее поле, делающее то, вероятность чего равна почти нулю.

— *И когда вы говорили о трагической легкости... Скажите, как вы чувствуете других людей, вернее, чувствуете ли, что имеете учеников? Чувствуете ли, что вы понятны?*

— Я же говорил, что в рубашке родился. Могу испытывать даже некое смущение оттого, что слишком много мне приписывается такого, чего я недостойн, и в какой-то момент возникает опасение, что в один прекрасный момент люди поймут: это им все кажется, это привидение, я просто *apostate*... Нечто вроде обманщика. Потому что фундаментальное одиночество состоит ведь не в том, что у тебя нет друзей, а в том, что не с ними твоя

беседа, что беседа — она с дальним, как выражался Мандельштам, провиденциальным, т.е. виртуальным, собеседником. Я никогда не осмеливался назвать его Богом. Только в каком-то крайнем мистическом экстазе можно позволить себе такое выражение, я на мистические экстазы не способен. Но в эмпирической жизни, в силу продолжения правил грузинского этикета, получилось так, как будто в рубашке родился. Почему? Потому что... Понимаете, грузинский этикет предполагает также отказ от внешних признаков призвания, от внешних признаков предназначенности. Ну, скажем, пророк, — у пророка есть внешние признаки. И у художника какие-то внешние признаки поведения... Однажды мне уже приходилось говорить, что лучше носить кепку или шляпу, как все, и не надевать колпак, т.е. в жизни, в ее внешнем течении, быть обыкновенным гражданином, как все. И это, кстати, больше освобождает для твоего одиночества, для того, что может случиться только в тебе. Внешние вещи могут разрушить возможность понимания самой же природы вещей, скажем природы чувств, природы любви.

Можно, например, сравнить Пруста с Андре Жидом. И тот, и другой — гомосексуалисты, травести. Пруст — он как бы не то что стеснялся, но, во всяком случае, не афишировал это и не настаивал на своем отличии от других, не возводил свое отличие в какой-то принцип, принцип систематизированного поведения, как это делал Жид. В итоге Пруст глубже понял природу любви, частным случаем которой является гомосексуальная любовь. А у Жида очень много энергии уходило на гордое и как бы бесстрашное осуществление своей особенности, в том числе и публичное осуществление. А всякое публичное осуществление есть ритуал. Антиритуал ведь тоже ритуал, если специально практикуется. В итоге у него очень много энергии ушло на это, что повредило, по-моему, глубинам его творчества, т.е. на достаточную глубину возможно войти только без этих совершенно внешних вещей, в глубину колодца своего одиночества и страдания, и выйти оттуда с какой-то глубокой истиной о себе, о человеке вообще, и о природе любви, и о природе отношений между людьми. Так что, очевидно, есть какой-то глубокий смысл в этом правиле этикета — этой как бы крайней такой анонимности и нейтральности в повседневных жизненных отношениях.

Вообще-то, конечно, лучше быть любимым, чем ненавидимым. Это какое-то расширение шансов взаимных. Понимаете, когда вы сами любите другого человека, ваше отношение к нему — это его шанс быть тем, что вы в нем иллюзорно видите, — быть лучше. В этом случае жизнь не превращается в ад. Потому что если бы все делалось каждый раз по ясности, то жизнь была бы адом. Совершенно жутким адом. И там не было бы основного элемента философского отношения к жизни, а основным элементом — самой философии, не содержания и так далее, — я

считаю молчание, сомнение. Потому что философия начинается с простого: не вижу, не понимаю; все понимают — не понимаю, и все. Само собой очевидно — не вижу. Доказано и очевидно — не понимаю. Вот это — решиться на дерзкое «не понимаю то, что всем понятно», — вот с этого начинается философия. Философское отношение к жизни простое — это отношение к жизни, в которой нет ни заслуги, ни вины. То есть нет заслуги в том смысле, что мир не устроен так, что если что-то случается у тебя, то потому что ты это заработал или заслужил. И если плохое что-то случается, то это не потому, что ты что-то такое сделал и виноват, и есть какая-то инстанция, которая следит за этим, глаз какой-то, который по отношению к тебе злонамерен. У мира нет никакого отношения к нам, слава Богу...

Вот представьте себе мир, который был бы устроен так, что в нем все было бы отрегулировано, скажем, за хорошее неминуемо воздавалось бы. Ну, если неминуемо воздавалось бы за хорошее, то это означало бы, что должна быть какая-то градация, что, скажем, у людей с голубыми глазами за то, что у них голубые глаза, полагалось бы то-то и то-то, а за голубые глаза какого-то прозрачного оттенка (скажем, у Канта были прекрасные голубые глаза особого оттенка) полагалось бы тоже что-то, но немножко побольше, чем в первом случае. И все было бы так расписано, в том числе и по отношению к вине. Как вы думаете, в таком мире можно было бы жить? Стоило бы создаться такому миру, как на следующем же шагу исчезла всякая жизнь, мир остановился бы и исчерпал себя.

— Лютер богооставленность расценил именно как признак избранности, а соответственно с этим чувства трагичности, богооставленности объявлялись как раз возможным присутствием, признаком, позволяющим угадать избранность.

И вот возвращаясь к сказанному об этикете... Мандельштам — речь идет о стихах, восхваляющих Сталина, — он просто старался понимать себя как такового, который что-то не понял. Вот он видит нечто, что остальные не видят. Почему другие не видят? И вот на этом он как бы сломался и попытался написать известные стихи... Может быть, это чувство призванности, чувство быть чем-то отличным от других — оно не связано с этикетом, о котором вы говорили?

— Да, но тут немножко нужно поправить акценты в том, что вы сказали. Было два разных момента в позиции Мандельштама, а может быть, и Пастернака. Это, в общем, два единственных российских философских поэта, не в том смысле, что они писали о философии или философствовали, а в том смысле, что в них сохранилось какое-то большое историософское дыхание.

Когда все люди думают определенным образом, чувствуют определенным образом, а ты думаешь и чувствуешь нечто противоположное, конечно, возникает мысль, что, может быть, ты больной и надо бы уговорить себя вернуться к норме. Такой момент был, но дело в том, что антисталинские стихи по времени предшествуют этим, казалось бы, просталинским стихам, а это не была просто откупная, как у Ахматовой, откупная за сына. У Пастернака было сложнее, у него не было этого ахматовского оправдания, а была некая зачарованность феноменом власти в лице Сталина, и, конечно, спасся он тогда, когда отвел глаза от этого магнитно-притягивающего образа. Пока он был прикован глазами к нему, он мог погибнуть и разрушиться. Но, слава Богу, он вовремя отвел глаза. Это единственный способ обращения с Медузой Горгоной — уметь отвести глаза.

Но у Мандельштама был существенный момент, который связан с этим «быть с другими», но по другим немножко соображениям — не по соображениям такого юродивого, воспринимаемого как юродивое отличие или болезненное отличие, которое можно исправить... Ну в крайнем случае это позиция Олеси, где просто донос на самого себя и на всех, кто заражен поэтической метафорой, которая по определению искажает взор и не позволяет видеть истину, которую видит все вокруг тебя, а ты ее не видишь. И вот потом ты упрашиваешь других: освободите меня от этой поэтической искры, вырежьте из меня эту искру-метафору, потому что она искажает, замутняет мой взор. И, скажем, там, где человек — герой, я вижу сытого и жирного советского дельца (я имею в виду роман Олеси «Зависть»). Это, конечно, полная капитуляция мысли, поэзии, к тому же оформленная в виде доноса на самого себя; так называемый «левый» роман, в котором интеллигенты вычитывали всякие намеки и потирали руки: «Ах, здорово он их!» — в действительности это печальная подлость, сделанная по слабости и по отказу от призвания, которое стало невыносимым. Но что говорить об Олесе, когда аналогичный путь, не совсем так, правда, не до конца, прошел и такой европейский мыслитель, как Витгенштейн. Он тоже воспринимал себя как *Unanstandlich*, и во многом для него тот факт, что в нем «спонтанировала» философия, был беспокоящим фактом. Нормальные люди живут же, и все в порядке. А он стеснялся беспорядка, который вносился философией, которая фонтировала в нем самом. Он не превратил свою философию в донос на философию, как это сделал Олеса, который превратил свою поэзию в донос на поэзию, но похожий элемент был. Так что, что говорить о несчастной русской культуре подтоталитарной и подцензурной, где под ногами каждого зиял ров расстрелянных, что говорить об этом, когда это случилось в какой-то момент в европейской культуре, в очень сложной австрийской традиции, австрийской культуре. Если взять Фрейда, Гуссерля,

Музиля, Витгенштейна и многих других — а они впервые вернули европейской культуре в целом чувство трагического достоинства бытия, когда остальная позднеевропейская культура провалялась более или менее благостными вещами.

Так вот, у Манделштама в одном из писем есть кусок, где явно прочитывается следующее: нельзя жить с сознанием «я принадлежу к культуре». Если я принадлежу к культуре, то тем самым я принадлежу к чему-то, что продолжает русскую культуру, дореволюционную, есть какая-то преемственность. Но нельзя жить архаизаторством (у Манделштама есть пушкинское выражение — «архивные юноши»), т.е. что не имеет смысла жить ностальгией по прекрасной прошлой культуре и пытаться делать так, чтобы ностальгия была движущим мотором теперешнего творчества, потому что это необратимо ушло. Этого не восстановить, и, самое главное, завязать никаких связей с этим невозможно, между нами — пропасть, начиная с 1917 года. Случилась космическая катастрофа, и все рухнуло в пропасть, и я вот *здесь*, а это — там. И нет никаких путей, чтобы что-то делать сейчас с завязкой на это, культивируя это, восстанавливая и продолжая. Если что-то будет, то только одним способом — только из того, что *есть*. В том числе из того «человеческого материала» («материал» — в кавычки, конечно, дикое выражение), который есть. Ниоткуда, из ностальгии и культивации архивных чувств, ничего родиться не может. Все это хорошо, но этого нет. Было, но нету. И пропасть нас отделяет непродолимая. Нельзя сделать что-то продолжением. Вперед (а надо же идти вперед, жизнь не кончилась, искусство продолжается, я существую), из чего что-то будет достигнуто. Не из архивного, не из ностальгии, следовательно, а из — *кто эти?* И вот у Манделштама появляется образ «белозубых пушкинистов», т.е. комсомольцев с винтовкой, которые были конвоирами Манделштама. Вот из этих. Вот о чем шла речь. Ощущение — быть с кем — было для него важно. Быть с этими. Действительно, так оно и случилось. Если сегодня что-то есть (а — есть), то, конечно же... люди очень разные, но тем не менее они из этих — из красноармейцев, из комсомольцев — из всего этого жуткого, казалось бы, шлака. Но если жизнь будет продолжаться, то цветки эти будут возрастать на кончике комсомольской винтовки или еще чего-нибудь такого же, казалось бы, страшного.

И поэтому, скажем, критики не замечают, все время упирая вот в эту проблему: я болен, а все остальные здоровы, или: я здоров, а все остальные больны (на что решиться очень трудно, конечно). И какое-то время Манделштам не решался якобы видеть в себе единственного здорового, а всех — больными. А потом, значит, преодолел это и объявил себя все-таки единственно здоровым, да? Все это прекрасно, все хорошо, все это так, все было. Но было и другое, прямо не вытекающее из первого: момент вот

этого историософского глубокого взгляда или взвешивания, где человек решался на то, чтобы не ностальгировать и не отталкиваться от образа «архивных юношей». Ведь можно, действительно, продолжать культуру в советских условиях, занимаясь архивно (а это неминуемо архивное занятие) тем, что было до 1917 года. А если есть мостики и есть преемственность, то мостики пролегают иначе. И вот Манделштам писал, что они пролягут в том числе, и прежде всего, и только вот из этих людей, которые есть и которые мне совершенно чужды как они есть. Но если что-то будет — будет из них. Так оно и случилось. Откуда все? Откуда вы? Откуда я?...

Простите, но мой отец был кадровый военный, полковник Советской Армии. Я родился в Гори, там же, где Сталин. Жил в Тбилиси, в семье кадрового военного, который все пять лет отвоевал на фронте. И, естественно, я получал редкие письма от него, где «проклятого врага фашиста разобьем», как во всех письмах. Откуда? Очевидно, как-то важно было не отличать себя от комсомольца, в том числе даже собственного конвоира, «белозубого пушкиниста», который конвоировал Манделштама и читал Пушкина*.

Ну, представьте, как он мог мечтать... Я ведь не говорю, что чтение белозубым комсомольцем-конвоиром пушкинских стихов есть продолжение культуры. Нет, я говорю другое: там пропасть. Но если будет продолжение и если вообще что-нибудь будет, то другого-то нету, и нечего даже о другом думать — бессмысленные, разрушающие, пустые мысли. Ах, если б было бы что! Ну, — пропасть, нету! Решитесь на сознание, что эта пропасть разделяет.

Ну, что такое человеческий мир, который мы обустроили, что за такая абсолютная ценность? Вообразим немного другой мир. И Манделштам отчаянно воображает другой мир, из развалин Апокалипсиса он воображает, пытается вообразить другой мир и как-то соединиться с ним, что «я — ваш», «я — с вами»... Весь воронежский цикл пронизан этим ощущением. Это действительно — вы правы в формулировке самого вопроса, хотя я могу спорить с расстановкой акцентов. Это возможное и глубокое философское решение, не либерально-интеллигентское, т.е. фактически не салонное и не кастовое, а философское. Неотличение, неотличение себя, но на этих вот основаниях. Действительно, нужно пройти в отчаяние очень далеко. Когда ты отчаялся до конца, то за крайней точкой отчаяния открывается

* Речь идет о строфе из стихотворения «День стоял о пяти головах» (1935):

Чтобы Пушкина чудный товар не пошел по рукам дармоедов —
Грамотеет в шинелях с наганами племя пушкинovedов —
Молодые любители белозубых стишков,
На вершок бы мне синего моря, на игольное только ушко!

пространство для ровного и веселого расположения духа. И только там можно жить и только своими мыслями создать вот это, и бессмысленно об этом думать, все пройдено... Будет из этих комсомольцев, тех самых, о которых Мандельштам писал стихи «комсомольской песни наглее»*.

Там действительно пройден последний путь отчаяния, за которым ровная радость открывается. Пока ты не отчаялся до конца, ты будешь пессимистом, ты будешь в тягость...

Вот, скажем, не русская проблема в Тбилиси, а проблема нашей собственной молодежи. Мы разрушили все другие малые центры просвещения и жизни; культурные центры — все разрушены, не существуют, все поглотил Тбилиси. А это совершенно не соответствует грузинской традиции, потому что Грузия — это страна углов, так же как, скажем, Италия состоит из Венецианской области, из Генуи, из юга Италии, из севера Италии, Туринна, Ломбардии — это все места, сохраняющие свои локальные черты, я уже не говорю о диалектах, на которых говорят они все, — понятны для итальянца, но тем не менее это ведь все равно диалект, местные культурные традиции и места общественные в публичных пространствах маленьких городов.

И все исчезло. Тбилиси стал таким... ну не вполне Москва, но что-то похожее: выросли окраины Тбилиси — новостройки, и они перемешали население — эти окраины заселены в основном провинциалами, или, наоборот, скажем, коренные тбилисцы, которые жили в центре и которые были носителями тбилисского менталитета, фольклора и правил определенных, кодекса горожанина Тбилиси (он был, кстати сказать), — они, улучшая жилищные условия, поселялись там, перемешалось очень сильно население, и провинция размыла какой-то внутренний костяк тбилисского общества. Даже в пятидесятых годах это еще было, с шестидесятых стало очень быстро исчезать, поскольку пошел размыв по благосостоянию (конечно, наша грузинская предприимчивость выражалась в том, что каждый сам спасался, и поэтому мы, в общем, выжили, но каждый выживал как индивид, а публичное пространство разрушалось). Вот посмотрите на подъезды домов, как они выглядят! Дело в том, что это в полном противоречии с тем, как они выглядят изнутри. Внутри могут быть великолепные квартиры. Заплеванный подъезд — он прибавил внешнее выражение структуры восприятия самого себя и допустимого и терпимого для тебя окружения. Значит, уличное пространство — на него плевать, и оно заплевано. Поэтому, ска-

*Речь идет о строфе из стихотворения «Квартира тиха как бумага» (1933):

Наглей комсомольской ячейки
И вузовской песни наглей,
Присевших на школьной скамейке
Учить щебетать палачей...

жем, кто-то из этих провинциалов теперь может позволить себе то, что в старом Тбилиси никто не мог бы позволить — с ним рассчитались бы, и расчет был старый, наш личный расчет, обыкновенный, качание прав, пощечина и т.д., или просто человека нигде не принимали больше. Было непозволительно, чтобы какой-то... почтение, иерархия почтения и уважения к известным в городе людям сохранялись, сейчас это размылось.

Разрушены критерии. Но не это существенно. Важно то, что проблема действительно реальная. Потому что молодежь Грузии — к любой вспышке готовый горючий материал, и жалко такого кипения молодых сил... им нет применения... Истоков нет.

Г.Т. Маргвелашвили

СВОЕОБРАЗИЕ ФИЛОСОФИИ М. МАМАРДАШВИЛИ

(фрагменты интервью в записи У. Тиронса)*

Я буду говорить с вами о той индивидуальности, которой отличается Мамардашвили как философ-феноменолог. В книге «Символ и сознание» (изданной им совместно с А.М. Пятигорским в Иерусалиме) я выделил бы четыре тематических пространства, которые важны, так как их можно сопоставить с тем, что имеется в аналогичном пространстве феноменологии. Тогда выявляется специфика философии Мераба Мамардашвили в отличие от специфики таких больших мыслителей, как Гуссерль, Шелер и Хайдеггер. Вы увидите, что в каком-то смысле он идет от них, но и в то же время — не от них.

Он сам любил подчеркивать свою взаимосвязь с Декартом и Кантом. Я не совсем это понимаю, всячески пытаюсь угадать, в чем тут дело, но пока мне это не удалось.

Первая тема упоминавшейся выше книги: работа с сознанием. Оказывается, надо бороться с сознанием для того, чтобы создать метатеорию сознания. Я спрашиваю: зачем бороться? Борются ведь потому, что есть нечто мешающее дойти до сознания. Это нечто — не сознание, это квазисознание, которое мешает смотреть в сущностное измерение сознания. Поэтому он говорит: надо бороться с сознанием собственным, с этим квазисознанием, с этим опредмеченным сознанием, этим психологизированным сознанием, чтобы его подавить в себе хоть на секунду. Разумеется, он смотрит на это с теоретической точки зрения. Но за этой его точкой зрения слышится — что? Что бороться должен каждый для того, чтобы дойти до каких-то настоящих познаний. Надо подавить в себе этот антимир, антимир сознания, и выйти прыжком в другое измерение. Там ты не пребудешь долго — одну только секунду... и затем — ты смотришь и обнаруживается, что ты с м о г увидеть. И тем, что ты смог увидеть, — ты это взял... Конечно, это платонизм. Мы вспоминаем о том, что было до нашего рождения. Но у Мамардашвили это встроено в

* После возвращения в Грузию в 1980 г. М.К. Мамардашвили интенсивно общался с немецко-грузинским философом и писателем Гиви Маргвелашвили, жившим в то время в Тбилиси. Данное интервью было записано У. Тиронсом в Риге в 1990 г., еще при жизни М.К. Мамардашвили. Мы сочли возможным опубликовать фрагменты этой беседы, любезно предоставленные У. Тиронсом. — Прим. ред.

теорию сознания. Любая большая философия в определенном плане, хотя и иначе, повторяет все уже бывшие прежде большие философии.

Здесь важно уяснить, для чего он предлагает бороться с сознанием. Как теоретик он считает это необходимым, чтобы подавить квазисознание и подойти к настоящему сознанию, как он говорит, квазипредметному. Важно подойти к нему и посмотреть, что это такое вообще. Подойти к свободе, к инстанции свободы, которой это действительное сознание является. Это его задача.

И здесь я хочу указать на один существенный момент, чтобы было понятно, как Мамардашвили связан с феноменологией и с трансцендентальной философской традицией. А это традиция философского редукционизма. Она разрабатывалась и у Канта, когда он говорит о наивном сознании (а это и есть квазисознание), которое нужно убрать, и путем логического мышления, которое ищет априорных (а не апостериорных) структур, дойти до настоящих логик. Для Канта трансцендентальное — это логические, до-опытные структуры сознания, которыми наш апостериорный опыт обуславливает саму возможность такого опыта. То есть — это метод редукционизма: убирается одно, и мы обнаруживаем совершенно другое. И заметьте, эта редукция проводится на познающей субъективности, на индивидуальном сознании, потому что здесь подоплека такая: любая индивидуальность, любое индивидуальное сознание носит в себе абсолютное сознание. Надо индивидуальное редуцировать и дойти до Абсолюта, до трансцендентально абсолютного. Метод редукции сохраняется и в феноменологии. Это знаменитая феноменологическая редукция у Гуссерля, а у Хайдеггера это то, когда он борется с удалением неподлинного бытия из поля нашего зрения.

И Мераб здесь не поступает иначе: его борьба с сознанием — это то же самое, это аналог редукции.

Но... вот теперь главное. Я считаю большой заслугой его мыслительной попытки ИМЕННО ЗДЕСЬ сказать что-то новое. Все другие методы редукционизма — это поиски в пределах субъективности, познающей субъективности в попытке абстрагироваться от объективной действительности. Действительность в определенном смысле, как правило, кажимость — это все майя, или то, из чего нельзя получить непоколебимых знаний. Именно поэтому это выносятся за скобки. Но у Мераба Константиновича — другое. Он путем редукции, своей борьбы с сознанием хочет дойти до объективно значимого в области сознания. Это не объективно субъективное, а объективно существующее, но не предметное. Он хочет дойти своим методом редукции до квазипредметного, до квазиобъективного, если так можно выразиться. Он считает, что мы, как познающие, имеем потребность более высокую, чем вычитать какие-то познания по априорно синтетиче-

скому коду, что наш разум все время хочет дойти до тех познаний и действительно даже уходит дальше, нежели трансцендентальные синтетические априорные структуры его собственной философии. Эти высшие познания не только выдумка и фантазия субъективности, но имеют свою реальность. Это означает, что Мераб сам выходит за рамки своей теории. Правда, такого рода платонизм есть у Канта. Собственно говоря, Мераб находит и обнаруживает (что поразительно!) у Канта определенный объективизм, трансцендентный объективизм. И именно там, где Кант выходит за рамки познающей субъективности, его априорной системы.

К чему все это?

Я хочу сказать, что Мераб очень последовательно углубился в возможность трансцендентальной объективности у Канта. И он как раз полагает, что редукционным методом мы должны эту объективную субъективность открыть, и должны там, в квазипредметности, которая есть объективность, очень специфичная и своя, в этой объективности должны попытаться найти хоть что-то новое. В этом срезе он вклинивается в Канта и вклинивается в феноменологию. Потому что феноменология в основном не сумела это объективное измерение найти. Все-таки она говорит о таком измерении — а это интерсубъективный космос, — в котором находится каждая субъективная точка сознания. Гуссерль объясняет его, исходя из объективных качеств этого космоса. То есть фактически не объясняет. Для него интерсубъективный космос — в первую очередь космос внутри сознания, который претерпевает какое-то овнешнение. Поскольку я, допустим, внутри себя, в своем сознании имею чистые понятия местоименного порядка: я, ты, он, она, мы — такое открытие множеств, которые находятся во взаимном балансе. Здесь ни одна точка не должна превалировать над другой. Это уже этический код. И поскольку он внутри нас есть, мы его выносим наружу и с другими «Мы» соответственно коду себя и ведем. Интерсубъективный космос — внутренний космос в первую очередь, потому что он у Гуссерля зиждется на внутреннем трансцендентальном порядке местоимения, т.е. на местоименном понятии эпох. А потом это есть просто действие конкретного индивида в соответствии с внутренним порядком, который в нас есть как порядок чистого сознания.

А у Мераба иначе. Он требует, чтобы мы признали наконец: есть что-то; сознание не только точка и не только конгломерат каких-то точек, не только число субъективных точек, пусть открытое, бесконечное и т.д., но это — какое-то поле. Сознание — поле.

Сфера сознания — вторая тема его книги. Сознание (настоящее, как мы говорим) имеет свою сферу, где оно обитает, где

оно есть. Эта сфера — семантика, чистая семантика. И он объективирует это поле, пытаясь указать на сознание как на сферу.

Я считаю, что это правильно. Подумайте сами: многочисленные открытия, которые делаются, — самолет, компьютер или еще что-то подобное... Идея этих вещей — где она была до того, как делались эти открытия? Должно ведь быть что-то объективное, иначе это не позналось бы, это же не сплошная фантазия. Где это может быть? Это объяснимо, только если мы допускаем, что есть такое не что, есть интеллигибельные какие-то образования, которые существуют в виде этой сферы, в которой сознание обитает как таковое. Чистое сознание, настоящее сознание.

Говоря о сфере сознания, он даже допускает такое понятие, как *мировые объекты*. *Мировой объект* — это то интеллигибельное образование, которое существует в семантической сфере, в эмпирическом мире сознание схватывает его в разные исторические времена то так, то эдак. Мы имеем буддизм, мы имеем древнегреческую мифологию и т.д., но это все должно существовать (по предположению Мераба) в виде такого интеллигибельного заряда где-то именно в сфере сознания. С этим интеллигибельным полем сознание связано, в нем оно живет как отношение именно к таким *мировым объектам*. Но дело в том, что сознание — дуалистическое образование, оно существует в конкретном пространстве и в конкретном времени. А сфера чистого сознания есть вне пространства и времени. Это чистое семантическое поле. Платонизм Мераба Константиновича в том, что он (я считаю так), исходя из кантовского платонизма и увидя, что именно феноменология в этом смысле ничего не говорит достаточного и удовлетворительного, немедленно выдвинул гипотезу о возможном существовании такой чистой семантики, такого чистого семантического ареала, где идеальное в смысле интеллигибельности, общей интеллигибельности нашего мира существует, должно существовать. Это его метатеория сознания.

Вопрос о состоянии идей до их открытия — вообще не ставится, его обходят. Однако идеи — есть. У Платона это решено, можно сказать, в вульгарно объективном плане мышления.

А Мераб Константинович эту идеальную сферу связывает с сознанием, для него это семантический атрибут, семантическая растяженность сознания, его интеллигибельная стихия, где уже все есть; это оно знает — *das ist sehr wichtig*, — потому что мы уже все знаем, но не знаем, что все знаем. Мы узнаем *то*, что мы знаем, — это по сути так. Вот так оно выходит в его метатеории сознания. Это одно из его колоссальных допущений. Я считаю одной из самых интересных тем книги — тему сферы сознания; чистая семантическая растяженность интеллигибельности, в которой, образно говоря, плавают состояние, как рыба в воде.

И следующая, третья тема — состояние сознания. Что же это такое? Опять Мераб Константинович затронул очень важную вещь, а именно: сущностное в контексте философствования и концептуальном философствовании вообще. Сознание как текст. Состояние сознания — это текстуальное сознание в семантической растяженности, к такому измерению сознание приобщено тем, что оно текстуально. Оно — как самочитающая инстанция, поэтому и становится настоящим, именно таким, которое способно познавать в настоящем смысле, может вычестить эти идеи. Оно может их читать, ввести в свой текст и репродуцировать как новый текст. Сознание — инстанция, которая живет как самоочтение, которое продуцирует тексты: написанные и даже устные, потому что устная речь — тоже текст.

Это важная вещь; вот смотрите: что дает Кант? Кант дает код, код сознанию, по которому оно строит свой мир. А что такое код? Код — это текст. Код и выступает то как ход, то как текст. Определенный свод правил, по которому сознание себя строит, который оно читает и воплощает в своей практике. И этот текстуальный момент выслеживается и в феноменологии. Там то же самое. Я уже говорил о местоименном порядке эпохе у Гуссерля. Это сознание есть этический код, потому что все местоимения — одного ранга и дополняют друг друга, они входят друг в друга и поддерживают друг друга. Это этический код. Он из этого кода и исходит, и всю свою интеркоммуникацию именно на этом строит. Это текст. Это онтокод, это текст.

И у Хайдеггера то же самое. Он говорит об открытости бытия сознания. Это значит, что мы открыты (это моя интерпретация его, я льщу себе, что нашел это в нем), мы — онтотематически открыты существа. Онтотема — для человека это главное. Найти тему, реализовать себя, состояться как личность — это желание каждого нормального человека. Но чтобы найти свою тему, ее надо искать. Мы открыты именно для этого. Мы являемся этой открытостью в сторону своего собственного онтотекста, о котором мы еще не знаем, что он такое. А что такое система образования, школа или университет? Для того чтобы ты нашел свою тему, которую еще сам не знаешь, где она и что она.

Этот текстуальный момент в философском трансцендентализме весь опять всплывает у Мераба Константиновича. Именно пониманием важности контекста сознания, контекстуальности он отличается от великих феноменологов. Ни сам Кант, ни Гуссерль, ни Хайдеггер не говорят об этом; все они не поняли важность контекстуальности сознания. А потом, если это присутствует в их аргументах, то опять-таки только лишь в плане субъективной объективности. В плане субъективного сознания — это Гуссерль, — в плане экзистенциальности, экзистенциального *Dasein* (которое, между нами говоря, тоже просто иное слово для того же самого) — это Хайдеггер.

А контекстуальность сознания у Мераба связана, я думаю, именно с этой квазипредметной объективностью семантического поля мира, с той интеллигибельностью, к которой приобщено сознание. Это выход в объективность. За это понятие надо еще бороться; я думаю, самому Мерабу Константиновичу предстоит такая борьба, потому что это спорное понятие.

Ход — это проявление его решения, его воли выйти на новое, выйти из рамок сплошного субъективного и как-то посмотреть на сознание в более широком плане, в объективном плане. Хотя это объективное у него — не то объективное, которое обычно подразумевают, а квазипредметное, оно некое квазиизмерение. Это так трудно, поэтому это и есть метатеория. Очень трудная штука — все осмыслить так, как на самом деле есть, потому что у нас понятий нет для этого, их надо найти. А мы пользуемся предметными понятиями. Мераб Константинович вынужден пользоваться какими-то понятиями, которые то, что он хочет сказать, выражают только наполовину или даже еще меньше. Но все-таки этим какой-то же шаг сделан! Это надо ему зачесть.

Я буду совершенно конкретно говорить о семантическом поле и контекстуальности сознания, чтобы прояснить это понятие.

В других языках имеются, я убежден, компенсирующие типы для этого. Есть глагольные виды. Начинается рассказ: ситуационность — это длительные виды. Но здесь какое-то напряжение возникает: на фоне ситуации что будет? И уже выход на конкретное, на точкообразное событие, которое развертывается потом на этом фоне. Это есть структура русского повествования в его морфологическом измерении. Но это, конечно, только языковое выражение чего-то более сущностного, семантического поля в нас. Когда мы диалогизируем — здесь какая-то ситуационность рождается, потом на фоне ситуационности мы дискурсивным языком что-то выясняем. А это открытое поле. Другой может тоже войти в это открытое поле — второй, третий, четвертый... Все могут в это семантическое поле войти. Вот такая семантическая растяженность сознания — это приблизительно то, о чем толкует Мераб Константинович на основе абстрактной понятийности в своей книге. Например, задается какая-то ситуация. Эта ситуация может быть задана совершенно разными вещами, другим каким-то фактором. И потом — уже все; уже напряжение создано, и сознание включено, включено в это напряжение, оно заработало. Есть, конечно, разные степени этого механизма. При очень обыденном виде такого поля сознание, включаясь в напряжение, рождает себя как мгновенный акт, а потом... — раз! Исчезло, испарилось. Но есть такие семантические растяженности, которые мучительны для человека. Это проблема научная. Человек живет, ходит, не может свести концы с концами, мучается всю жизнь и... умирает, так и не родившись. Или бывает напряжение удалось и — это есть, вдруг что-то

удалось, все соответствует, и — огромная радость, потому что ты почувствовал, что это напряжение в твою пользу заработало. И ты наполнен бытием своим! Это радость большого творца и в искусстве, и в философии, и в науке, и везде: вдруг — раз! — получился концерт, здорово прозвучало.

Идея Мераба Константиновича, что мысль — это как бы своеобразные объективные атрибуты нашей сознательной жизни, разворачивает четвертую тему в книге «Символ и сознание». Это и есть структура сознания. Мне именно это показалось очень интересным у Мераба. Но что такое структура сознания? Состояние структуры сознания?

И снова Мераб Константинович говорит о том же, что и в феноменологии есть, но только он это вводит по-своему. Он вводит принцип повторения. Повторение означает, что выход в настоящее сознание (говоря языком Мераба Константиновича), выход в настоящую семантику случается всегда периодически. Человек этим ритмом вообще живет и в этом ритме он есть человек. Он случается в каждом поколении. В каждом поколении рождается тот, который из всего поколения что-то сделает, по-своему сумеет вырвать у бытия. Один. Один — это уже очень много. А если даже два или три?! В Германии в свое время Гегель, Кант, Фихте — они ведь были современниками. Повторение происходит на уровне поколения, и повторение случается на уровне личностной жизни, хотя и с перебоями. Я уже сказал вам, что человек может прожить свою жизнь совершенно без такого ритма. И все равно где-то на минуту он задумывается: «Как же это я жил все это время? О!..» Он ждал, а не было. Но где-то на пару сантиметров он поднялся в воздух. А повторения нет. С каждым человеком это происходит, только в разной степени. Если ваша сущность слишком слаба, если на вас давит это квазисознание так, что вы не можете от него внутри себя избавиться (и этому очень много причин есть), тогда, значит, вам нельзя помочь. Надо именно в Советском Союзе пожить, чтобы оценить давление квазисознания, когда очень трудно возвратиться именно к движению сознания, присущему только тебе в один раз пережитый миг. Повторение — это квазипредметная структура сознания. Она существует как принцип повторения, повторения в смысле самостановления настоящего, потому что это только один раз бывает, статья — это ты один раз можешь, этого одного раза хватит до смерти твоей, это вот такое богатство.

Он этот принцип называет возвращением, рекурренцией. Принцип рекурренции, по его мнению так выходит, гораздо шире действует, он действует во всех аспектах и параметрах человеческой деятельности. Только надо знать, где и как все это происходит. И это, безусловно, правильно. И сейчас я вам как раз это покажу на исторических событиях. В истории можно наблюдать определенный схематизм итерации. Скажем, в античности

мы можем видеть особые поля сражений. Есть такие поля, где имели место несколько сражений. Одно и то же поле. И сражения на них произошли по такому сценарию: тот, кто нападал, проиграл. Разве ошибка стратега — это случайность? Определенная итерация здесь налицо. Далее. Крестовые походы: все они страшно похожи один на другой. В античности эти сражения случались так: одно — в одно время, и спустя 150 лет — другое. Такой интервал. И здесь тоже — восемь крестовых походов, и средний интервал между ними — пять-шесть лет. Крестовые походы — это один и тот же процесс: христиане начинают и проигрывают — побеждает ислам. Те же сражения, и те же поражения.

Теперь дальше. То же самое мы можем наблюдать и в таких исторических событиях, как великие географические открытия. Поняли люди, что земной шар — круг, и началась эпоха великих открытий континентов. Это те исторические процессы, которые очень похожи друг на друга. Как процессы — открытия континентов протекали по одному и тому же шаблону...

Отсюда нельзя сделать вывод, что если бы политик знал хорошо систему итерации, в которой он живет, то вел бы более осторожную политику или такую, чтобы, во всяком случае, не очень-то заигрывать с возможностью такого повторения.

Мераб здесь прав: рекурренция и повторение — оно не только, как хочет Хайдеггер, связано с кайросом, с определенным моментом твоей жизни, где тангируешь в бытие сознания, и — кончено. Это феномен более объективный. Он рассечен во всех областях человеческой деятельности, только его надо там хорошенько изучать и выявлять...

...На ваш вопрос, в каком месте или в каком ландшафте личностно возможно возвращение, где возможно личностное повторение такого человека, как Мамардашвили, я отвечу так. Мне кажется, я его очень хорошо представляю в двух местах. Во-первых, конечно, Советский Союз. Он здесь должен быть. Бить в барабан сознания. Это он должен. Обязательно, иначе, если он этого не будет делать, то практическое потеряет свое значение, понимаете? А я вам сказал: он сократический человек. Если у него отнять это значение, то не знаю, что с ним будет. А второй ландшафт — конечно, Франция, где колыбель трансцендентализма, Декарт. И то, что он так любит: *cogito ergo sum*, это объективированное когито, которое он нам показывает. Он очень часто со мной говорил о том, как любит Францию. А любит он ее именно потому, что с ней духовно глубоко связан.

У современных французов есть что-то от декартовского скептицизма, от этого когито. Француз как бы должен всегда сомневаться. Я могу себе хорошо представить эту атмосферу; вдыхать ее в себя — это должно быть огромным удовольствием для такого духовного существа, как он. Именно от декартовского со-

мнения у Мераба возникает та первая тема его книги, о которой я уже говорил, — страстная борьба с сознанием. Это ведь не только тема книги, это и тема его жизни, судьбы — борьба с плохим сознанием, борьба с нивелированным сознанием, которое не есть сознание, а квазисознание, именно зацикленное, ничего не желающее знать, кроме материального, обиходного. Кстати, эта зацикленность — не только на идеологии, на понятиях какой-либо идеологической диктатуры. Это начинается уже, когда человек, по Хайдеггеру, вообще рождается. Вообще рождается вне сознания. То есть в сознании, но вне сознания. Этот статус он называет статусом неподлинного бытия сознания. Так начинает любой человек свой путь — он рождается неподлинным (по Хайдеггеру). И может всю жизнь прожить неподлинно, без сознания, вне сознания, абсолютно не найдя самого себя. Сам себя — это вот и есть сознание. Большинство так и проходит свою жизнь.

Но есть и большая разница между позицией Мераба, раскрывающего свою борьбу с таким сознанием, и той формой классического трансцендентализма философского, в особенности феноменологического трансцендентализма (которая зафиксирована — и я уже говорил об этом — в работах Гуссерля, Хайдеггера и Макса Шелера). У него совершенно свой путь, который его и отличает от них, и именно этим он очень ценен. Потому что у него есть свой язык, у него есть своя партитура. Говоря языком Фридриха Ницше, надо всегда уметь приносить новое. Если вы это не умеете, то вы не философ. Ницше опытом собственной жизни утверждал философию как высший вид искусства. Настоящий философ — это артист высшего ранга. Он характеризуется артистичностью мышления.

А теперь посмотрите на Мераба. Посмотрите на его философию, на его писательство: он сплошь и рядом рекуррирует литературу. У него и Бенн, и Кафка, и Пруст. Он без литературы, без искусства не может. Почему? Потому что он артист. Я этим хочу сказать, что он не ученый в смысле научной плановости, научной заданности, который штудирует понятие за понятием. Мераб не такой; он — спонтанный мыслитель. Он как раз уважает кантовский принцип спонтанности мышления и вообще исходит из момента такой спонтанности мысли, которую он мобилизует, и, конечно, старается мобилизовать ее в каждом человеке, потому что именно благодаря этой спонтанности может быть чудо: какая-то мысль настоящая может зародиться и созидание может состояться. Разумеется, если внешне этой спонтанности как следует.

Он сократичен (именно это в итоге я и хочу сказать). Мераб диалогичен как философ, он сократичен. Он не кабинетный философ. Кабинетный философ — это ученый, который сидит и книги листает, который начитался и все знает. Но это не фило-

соф. Он все знает, но это не то сознание, которое прыгает, как лошадь на лугах, и вдруг нападает на что-то совершенно новое и абсолютно непонятное, то новое, которое нужно вытаскивать, доставать, вылавливать из мутной воды предметности. Такой улов удастся только спонтанному рыбаку, который забрасывает удочку согласно своему коду сердца.

Мераб Константинович именно такой философ.

Он читает лекции, на которых он как Христос, он там мучается, потому-то для него говорить философски — это акт создания, потому что здесь он ищет. З д е с ь он и вызвал эту спонтанность, эту таинственную силу, которая заработала, и его сознание устремлено, мчится, и вот сейчас оно должно что-то найти. Это не слепое движение, его рассудок и разум борются, и в спонтанном развороте мгновенного озарения весь Кант здесь, потому что здесь есть присутствие кантовской определенности и неопределенности вместе.

Именно в таком действии, в таком ритме мышления мыслит Мераб, а в этой стране, по-моему, он единственный человек, который всю свою жизнь посвятил публичной спонтанности мысли.

**«КАК» И «ЧТО»
НА ТРОПЕ МЫСЛИ**

О ПРИЗВАНИИ И ТОЧКЕ ПРИСУТСТВИЯ

(Из курса «Лекций о Марселе Прусте»)

* * *

Я уже говорил вам о довольно сложной теме мира, который длится во времени и воссоздается в каждой точке (по выражению Пруста, она каждый раз заново создается), именно в той точке, где находятся люди. В эту же точку какого-то мира, возникающего перед нами тогда, когда нам удастся что-то увидеть первым светом, мы и поместили то, что я назвал предназначением, а Пруст — призванием. Обычно слово «призвание» вызывает ассоциации обыденного значения языка, скажем, быть монтером, философом или писателем и так далее. То есть под это слово мы «подкладываем» существующие семантические предметные смыслы. Однако мы уже по многим пунктам себе показывали: основная задача заключается в необходимости понять то, что нам нужно понять и что Пруст пытался понять в своей жизни, — фактически остановить в своей голове механическую работу существующих смыслов языка.

Говоря о предназначении (призвании), мы не должны представлять об этом понимать в терминах готового мира. Ведь говоря о своем призвании быть писателем или философом, мы это слово расшифровываем в терминах того мира, где уже существуют писатели или философы, где существуют качества быть добрым или злым, скупым или щедрым, красивым или некрасивым. И само слово «призвание» принадлежит этому же готовому миру. А говоря о своем призвании (предназначении), мы имеем в виду что-то другое, другой воображаемый мир, в точке которого может совершиться какое-то событие, например акт восприятия, волнения, радости, состояние влюбленности и т.д. При этом, произнося слово «предназначение», мы имеем в виду, что это событие осуществится лишь в той мере, если я смогу в этой точке этот акт дополнить или до-определить своим состоянием.

Давайте задумаемся над тем, сможем ли мы взволноваться, если захотим, сможем ли любить, если захотим, сможем ли понимать, если захотим, сможем ли мы узнать что-то новое, если захотим. Допустим, я сейчас перед вами задумаюсь и скажу себе вслух, что я хочу сейчас испытать что-то новое: новую мысль, чувство. Но вот не могу, не получается. Эта область видится нам случайной, хотя случайность этих явлений и представляется са-

мо собой разумеющейся. В действительности же в этой видимой случайности (в темноте) скрываются какие-то законы. Ведь я не могу усилием воли или рассудочным своим желанием вызвать в себе какое-то состояние, но и предметы внешнего мира не могут этого сделать во мне — оказаться рядом с красивой женщиной еще не значит, что в твоём сердце от того, что она красива, что-то произойдет. Я имею в виду не любовь, а простое, элементарное удовольствие, волнение, состояние жизни. Ведь когда мы волнуемся, мы лучше всего себя чувствуем, т.е. ощущаем себя живыми. Но в обычном своём рассуждении мы себе говорим: «Я взволновался, потому что моя собеседница красива», имея в виду, что ее качества вызвали во мне волнение.

Пруст убежден, и я повторяю вслед за ним, что это не так. И задаюсь вопросом: «Если я не могу вызвать волнения собственной волей, если самый прекрасный «волнительный» предмет не может вызвать своими качествами во мне волнения, то как же тогда все происходит? И чем в этой зоне моей беспомощности, когда я не волен и не могу и мир ничего не может за меня, — была бы ситуация, когда качество предмета вызывает во мне мои состояния?» Если бы именно красота женщины (как ее свойство) вызывала бы во мне волнение, то это значит, что что-то сделал мир, а не я. Это сделалось. Без меня. Качество подействовало — и я взволнован. Оказывается, в мире миллионы актов совершаются без меня. Но мы ведь выделили такую зону, в которой находятся (или возможны) только такие акты, которые без меня не происходят. В том числе нет там и качеств, которые мир, имея, действием их вызывал бы во мне какие-то состояния.

Итак, мы находимся в зоне беспомощности, в которой мы уже поместили названное нами призванием. Уточним: призвание не делается вместо меня, это то, что могу и призван сделать только я. Из этого «только я», чтобы нам его понять, нужно убрать все готовые смыслы и значения. «Только я» есть я — чувствующий. Например, передо мной ресторанный столик, накрытый блестящей белой скатертью, уставленный хрустальными бокалами и в надеждающей мере затемненный, и я должен быть как-то взволнован, а я могу сидеть и — мертв; ничего не чувствую. И этот факт напоминает мне ситуацию, когда мои чувства иначе случаются в мире. Если случаются. Иначе, чем если бы они просто вызывались окружающими предметами или сознательно мною самим. Как, например, Пруст говорит себе, следуя романному сюжету любовных приключений, о сознательном желании, о переживании желания по приказу сознания. В этом случае человек переживает эти желания хотя и в действительности, но чисто отрицательно. Эти события или состояния не имеют позитивной реальности. Это просто, как говорит Пруст, чисто физические слова (явления). Например, имя «Германт» — чисто фи-

зическое явление. Оно не говорит ничего о своем смысле, поскольку смысл этого имени делается вместе со мной, так же как и его истина. А если нет этого смысла, то я не могу наполнить это имя произвольными фантазиями. И в начальной части книги «В стороне Германтов» располагается изложение фантазии Пруста, которую он вкладывает в пустоту имени: Германты — это средневековые рыцари, на которых как бы лежит невидимая мантия героических подвигов, великих дел, великих состояний мысли и духа.

Так место, не заполненное нашим деянием, оказывается пустым, и эта пустота заполняется иллюзией. И здесь мы можем извлечь содержание закона, по которому происходит такое сцепление пустоты и иллюзии. Люди не просто заблуждаются, а само заблуждение есть результат сложных процессов и трансформаций. Говоря о призвании, замечу, что, оказывается, существовала какая-то пустота, которая ко мне взывала. У Данте и Пруста душа растений окликает и просит ее освободить, освободить моим усилием. То есть совершить акт, который совершаю я, а не мир вместо меня. Однако какие-то акты в мире, имеющие отношение ко мне, все равно совершаются. И те из них, что будут совершаться без моего акта, и будут составлять структуру заблуждения, структуру иллюзии.

Еще раз повторю: «Если мы не мыслим точно, то дьявол играет нами», и попытаюсь разъяснить это простой фразой, за которой скрываются глубины того, как строится наша сознательная жизнь, наши способности чувствовать, понимать, видеть. Эта фраза звучит так: «Свято место пусто не бывает». Вдумаемся — место, в котором прозвучал голос нашего призвания, действительно «святое», поскольку оно единственное, уникальное, отсюда меня окликнули — и я не сделал. И тогда закон гласит, что пустым оно не останется. А древняя теология свидетельствует, что там будет зло. В святое место поместится зло.

Как вам известно, в христианской и буддистской этике постоянно обсуждалась вечная проблема — оправдания Бога, оправдания добра, для решения которой необходимо было разрушить прямолинейное суждение: если Бог создал мир, в котором есть зло, значит, он создал и зло. Согласно этому суждению, концепция Бога якобы разрушается. Единственная разумная эзотерическая мысль, высказанная отрицательной теологией (или отрицательной метафизикой), состояла в непризнании существования в мире зла в качестве некоей позитивной, реальной силы. Зло можно объяснить только отсутствием добра: то есть зло возникает силой естественных и природных процессов в том месте, в той точке пространства мира, где не совершено некоторое усилие.

Но очень интересно, что под эти вроде бы отвлеченные рассуждения можно «подложить» совершенно конкретные вещи.

Скажем, целый раздел у Пруста называется по имени страны «сторона Германтов». (Это имя стороны или страны, и разумеется, следовало бы переводить название данного тома — «В стороне Германтов», пользуясь древним оттенком этого слова в русском языке*.) Тем самым Пруст показывает начало экзистенциального пути человеческого просветления и узнавания: на этом пути одна веха называется именем страны, а вторая — страной имени. Тогда имя страны фактически есть вербальный эквивалент пустого слова, о чем напоминает нам и пушкинское (шекспировское) «что в имени твоём» — звук пустой, которым Пруст показывает имя страны, тогда как страна имени — наполнена иллюзиями и легендами. И в данном случае эти представления никакого отношения к реальности семьи Германтов не имеют — это сказочные предания об аристократах и рыцарях. Здесь видно, что если вместо слова «зло» взять слово «зablуждение», отличая заблуждение от истины, то мы получаем наглядное изображение того, как заблуждение встало на место истины. Фактически получается, что заблуждение не есть позитивный предмет, который отрицателен по сравнению с истиной, — это какой-то еще предмет: и при этом один предмет мы называем истиной, а другой — заблуждением. Нет, заблуждение — это чисто отрицательное явление, возникающее Т А М, где не свершилось позитивное. Так выглядит расшифровка даже, казалось бы, просто названия части прустовского эпоса.

Как ни странно, для такой расшифровки может пригодиться и отвлеченная теологическая мысль, и если психологически на это посмотреть, то это означает, что в простом опыте жизни и в трансцендентном выражаются какие-то глубинные основания нашей сознательной психической жизни и наших возможностей как человеческих существ понимать, видеть, переживать и т.д.

Вот в этом нашем устройении мы и находимся в нулевой точке, о чем я уже говорил вам, и эта точка нулевая, потому что она есть некая пустота, ожидающая выполнения мною моего призвания. А призвание я не могу выполнить, опередившись на предметы, меня окружающие. Даже участие в эпической войне не делает меня великим. Поэт, описывающий грандиозные события, не становится от того эпическим поэтом. Эти события — мир, в котором качество не перетекает из места в место. Скажем, война или катастрофа может обладать качеством эпичности, но это свойство «великости» не перенесет данного события в голову свидетеля: он не станет эпичным. Следовательно, в выполнении призвания опереться на свойства события, окружающего тебя мира невозможно. На этом законе естественного устройства жизни Пруст настаивает, показывая его проявления в различных

*В издании 1980 г. название данного тома переведено «У Германтов». — *Прим. ред.*

эпизодах и в том фрагменте, который я сейчас буду читать и одновременно интерпретировать. Этот фрагмент не имеет отношения к смерти, хотя в нем и говорится о смерти: он значим другим.

Но прежде я призываю вас вспомнить это состояние нулевой точки как ситуацию для вас жизненно понятную. То есть такую, когда вы находитесь перед красотой как качеством предмета, которое должно вызывать в вас эстетическое волнение, или перед горем. Глубокая же психологическая тайна состоит в том, что я могу знать, например, — «бабушка умирает». Но это знание не означает, что я окажусь с «предметом» в общении, именуемом сочувствием или сопереживанием. Назовем теперь это состояние, которое раньше я разными словами обозначал, **полным присутствием**. Сопереживание и есть полное присутствие, и без него нет участия, только предметом оно не вызывается. Ведь я говорил, что такого состояния я сам чисто волевым усилием не могу вызвать. Нельзя приказать себе открыть новое и поэтому его открыть. (Оно откроется, но по какому-то иному механизму: это уже другой вопрос.)

Здесь важно нам схватить, что реальность — это одновременно полное присутствие меня и того, что реально в мире, и реальность «умирающей бабушки» в том числе. И то, что открывается полному присутствию, есть реальность, и эта реальность обладает признаком, о котором Пруст говорит, что реальность существует для нас лишь в той мере, в какой она воссоздана мыслью. Слово «воссоздана» мы не должны понимать в обыденном смысле. Здесь «воссоздать» не есть просто повторение виденного, когда представляешь его ментально (как бы закрыв глаза) и т.д., а означает **сотворить заново**. Пруст помечает в скобках: **сотворить заново мыслью**. То есть реальность — это то, что сотворено заново, или лишь сотворенное заново — реально. Он здесь же отмечает: если бы это было не так, то люди, замешанные в гигантских схватках, уже в силу одного этого становились бы эпическими поэтами. По Прусту же, они таковыми стать не могут, поскольку они просто участники и не **ВОССОЗДАЛИ ЗАНОВО МЫСЛЬЮ** эту реальность, что является условием становления поэта как великого эпика.

Попробуем понять этот момент с другой стороны. Я уже говорил вам о том, что одна древняя метафора представляет Бога как бесконечную сферу, центр которой везде, а окружность или периферия нигде. Эта древняя метафора очень хорошо накладывается на описание законов нашей сознательной жизни. Обращаясь к вашему воображению, я призываю вас представить себе на поверхности, которой нет нигде, — точку и то, что мы находимся в этой точке. Напомню, что это нулевая точка, поскольку в ней редуцированы предметные качества мира и психические качества человека. Казалось бы, я требую от вас невозможного: расшифруйте слово «нигде», вообразите себя в такой точке, вер-

нее, точкой на такой окружности, которой нет. Есть лишь ее центр, и он к тому же тоже есть в странном смысле — он везде. Реалии нашей психологической жизни, в общем-то, легко подставить под эту нулевую точку. Например: если я кто-то, воображаю себя кем-то, то я уже выпал из центра. То есть я уже не в точке окружности, которая на равном расстоянии от центра, и не в точке центра, в отношении которого все точки периферии находятся на равном расстоянии. Я уже рассказывал вам о том, что у Данте в «Новой жизни» есть свидетельство, где голос богини, явившейся поэту во сне, обращается к нему и говорит: я центр, по отношению к которому все вещи расположены на равном расстоянии, а ты — нет. И если я участник эпических событий или аристократ, рабочий, крестьянин — кто угодно, — если я кто-то, то я уже не в этой точке. В этой точке может быть только никто, и там не может быть того, у кого есть некоторое само собой разумеющееся качество, привилегированно его к чему-то располагающее. Например, раз я профессор — значит, я понимаю философию? Но в действительности я могу понять философию только как н и к т о, а не как профессор. Точно так же участник эпических событий не находится в этой точке и эпические события не являются по отношению к нему центром. Сам участник удален от центра, не находится в точке, связанной с центром. В физике эта ситуация, когда мы выявляем точку рассеяния или нулевую точку, — есть некоторые свойства чего-то, что называется системой отсчета, и всякая культурная и социальная обусловленность, классовая точка зрения, взятая как система отсчета, находятся в глубоком противоречии к реальному или элементарному опыту нашей сознательной жизни. Совершенно ирреально и неправдоподобно, что кто-то в силу того, что он рабочий, имел бы какую-то систему отсчета, в свете которой виден мир. Или кто-то в силу того, что он занимает какую-то точку на некоторой воображаемой линии исторического развития, прогресса, может видеть истину истории. Все факты элементарного человеческого переживания, если оно осмыслено, все факты того, как устроена наша сознательная жизнь, находятся в радикальном противоречии к такому представлению. Если есть система отсчета, то она нулевая. Никакая конкретная, определенная система отсчета (а классовая всегда может быть только определенной), хотя и претендует на то, чтобы осветить мир и увидеть его законы, не приведет нас ни в какие законы, регулирующие и управляющие нашей жизнью. Отсчет с классовой позиции противоречит элементарному психологическому опыту в той мере, в какой мы человеческий опыт «испытываем» в качестве человеческого существа и в самостановлении себя. Если мы становимся людьми, то, имея опыт этого восстановления, мы понимаем, что классовой или любой привилегированной системы отсчета не может быть.

Однако этот угнетающий нас груз настолько привычен, что его общеизвестность мешает разглядеть его истинную природу. Ведь если ты кто-то и находишься уже не в точке, связанной с центром, то не услышишь голоса призвания; слышать его нам мешает обычный мир привычки. У Пруста есть очень странный оборот: говоря о совпадении чувства реальности с чувством жизни (а это сквозная тема Пруста), он все время настойчиво утверждает и повторяет в разных выражениях, что это чувство реальности заглушается или элиминируется привычкой. Фактически Пруст говорит: чувство реальности элиминируется тем, что мы называем реальностью, повседневностью. Или — элиминирует реальность.

В контексте этого наблюдения Пруст, используя ресурсы нашего обыденного языка, поворачивает мысль неожиданным образом: в классический афоризм, что привычка — это вторая природа или вторая натура, Пруст вдруг мимоходом привносит существенное замечание. Во втором томе книги «Содом и Гоморра» он говорит: привычка — это вторая природа, мешающая увидеть нам первую. Мешающая и не имеющая ни ее жестокости, ни ее очарования. А жестокость и очарование для Пруста очень важные вещи, потому что жестокость и шарм (очарование) — конечно, неотъемлемые черты всего того, что мы можем испытать, поставив себя на карту. Это важно и для нас. В самом начале я уже говорил, что мы можем войти в тот мир, который открывается нам, лишь когда ставим себя на карту. Когда ты один на один с миром, тебе не обойтись без жестокости и очарования. Подставьте под очарование свежесть, первичность чувств и т.д.

Но что же такое человек, имеющий привычки, точнее — живущий в структурах привычки? Это, конечно, кто-то, *определенное некто*. Мы его уже как бы отлучили, исключили из нашего размышления. Но избавиться от него трудно, потому что этот некто еще и срощен не только со своими социальными функциями и ролями, со своими качествами, не только со своим местом, которое он занимает в какой-то социальной иерархии, но и со своей индивидуальностью. Этот некто с точки зрения психологических проблем познания, которыми мы занимаемся, есть то, что в философии (и психологии) называется *identity*, или не в точном русском переводе — самотождественный индивид. Тождество себя с самим собой. Ощущение и представление о своей личности есть одна из самых трудно расцепимых связей, мешающих нам что-то видеть и понимать, угнетающая нас еще больше, чем любые воображаемые, так называемые социальные или классовые системы отсчета.

Существует закон сознательной психологической жизни, воплощенность которого в нашем бытии свидетельствует, что мы живем, стараясь в каждое мгновение жизни и на каждом ее шагу выполнить, удержать какое-то почти что кататоническое сра-

щение своего «я» с образом самого себя. Представьте себе, что мы в системе зеркал, тысячи взоров падают на нас, и в этих тысячах глаз тысячи наших отражений, и мы, конечно, работаем на эти отражения, считаемся с тем, как выглядит «я» в этих отражениях. Все эти отражения можно назвать чужими: чужие глаза и в этих чужих глазах мы отражаемся. Пруст где-то делает довольно забавное замечание. Он говорит, что есть чужестранец, которому мы лжем больше всего (ясно, если мы ориентируемся на то, как мы выглядим в чужих глазах, то мы, конечно, невольно или вольно, часто или не часто, а скорее всего часто, — лжем). Этот чужестранец — мы сами. То есть Пруст предполагает, что в нас самих есть кто-то чужой, этот чужой по отношению к нам — мы сами, которому мы и лжем больше всего. Фактически это есть тождественное пребывание индивида равным самому себе в потоке времени: время идет, а мы остаемся равными себе.

Давайте вдумаемся в это чувство, в эту единицу тождества. Существует множество более или менее правдоподобных теорий о том, что вообще движет человеком. Одна из таких самых распространенных концепций фиксирует, что любовь и голод правят человеком и миром. Есть как бы какие-то драйвы (побуждения, стимулы), направленные на то, чтобы удовлетворить основные биологически измеримые потребности: человек должен быть сыт и должен производить потомство. А «чувство любви» — это уже другое дело; его можно понять как этаж, надстроенный над тем, что является основанием. И нам кажется: если мы этаж построили, то мы поняли его, поскольку хорошо понимаем фундамент — саму потребность голода или продолжения рода.

В психологической реальности философ и психолог должны и могут сказать иначе. Конечно, не голод и любовь правят человеком и миром, а всем правит и все действует в той мере и на том уровне постольку, поскольку это оказывается элементом отношения к самому себе. Резюмируя коротко, можно сказать так: человеком правит образ самого себя. Потому что действительное удовлетворение полового желания, голода, любых других желаний соотносится с удовлетворением чувства «я». Правит человеком налаживание тождества с самим собой. Человек должен сохранять и стремиться строить свою жизнь так, чтобы сохранялось неизменным какое-то его отношение к самому себе. Чаще всего это отношение можно выразить как самоуважение. Он должен находиться в какой-то пропорции соотношения с самим собой, какой ценой эта пропорция ни достигалась бы. Чужой — это образ нас самих — живет в нас, и мы должны с ним ладить, быть с ним в мире, и именно потому, говорит Пруст, больше всего этот чужой лжет самому себе. Ведь мы актами лжи в подвижной реальности сохраняем это равновесие.

В одном месте Пруст замечает, что если, например, автор не может написать четвертый акт своей пьесы, то в этой пьесе не будет четвертого акта. То есть отсутствие четвертого акта вытекает не из того, что автор не способен и сил не хватает, а потому, что так задумано. Вот это задуманное вращается вокруг *identity*, вокруг соотношения с самим собой — в данном случае вокруг достойного уважения к себе и своего образа хорошего автора. Понятно, что это та ситуация, которая в психоаналитическом просторечии называется рационализацией, когда происходит подстраивание какого-то реального события, совершившегося по одним причинам, под образ, имеющий совершенно другие причины. Скажем, подхалим — очень простой образ, я им часто пользуюсь, — подхалим ведь подхалимничает, твердо убежденный и убеждающий других, что он просто любит начальство в силу его хороших качеств. Его начальник хороший человек, он умный, образованный, добрый, и поэтому я так к нему так отношусь. А вовсе не потому, что я подхалим. Это типичная рационализация, и в ней, как видите, вырастает целый мир, наделенный определенными качествами. Подхалиму тоже нужно соотноситься с самим собой, и он лжет, конечно, вначале прежде всего самому себе. И никакое удовлетворение другого желания ему не поможет, если оно не удовлетворит одновременно эту пропорцию соотношения его с самим собой в этом образе, называемом *identity*.

Это ситуация, когда индивид находится все время как бы в состоянии кататонии, болезни, внешне выражающейся в том, что человек неестественным образом застывает в какой-то позе. Эта поза — судорога, гримаса тела. Такой неестественной гримасой, судорогой психического или сознательного тела является это *identity*, которое мы никогда не расцепляем. Стараясь его никогда не расцепить, мы все время застываем в этой судороге сохранения тождества себя с самим собой. Расцепление же этой кататонии может являться условием того, что мы придем в ту точку, которая связана с центром, в точку, где мы можем услышать обращенный к нам голос, окликающий нас голос призвания. Не случайно роман Пруста есть роман, если коротко определить, многих блуждающих «я». Пруст четко понимал, что если я, во-первых, хочу жить и исполниться как живой в своем призвании и, во-вторых, хочу что-нибудь понять, то должен расцепиться, расцепить тождество меня с самим собой вот в этом зеркальном образе, который потом наделяется качествами. И мир в моем представлении соответственно наделяется качествами: идет такая непрерывная цепь зацеплений в последовательности одного за другое.

Вещи, подобные той, которую я описываю, в философии называются предельными или граничными ситуациями. Для психолога это расшифровывается как ситуация сенсорной недостаточ-

ности, т.е. позиция, в которой человек лишается всех привычных каналов поступления чувственной сенсорной информации и привычных связей, существующих в потоке информации.

Назовем условно нашу нулевую точку предельной или граничной ситуацией, где мы один на один с миром, из которого вынуты все привычные связи и все привычные способы получения информации. Из мира выброшен в том числе один из привычных объектов — я сам. Это означает, что меня с моим *identity* нет в этом мире. Не случайно роман Пруста начинается фактически метафорой предельной (или граничной) ситуации. С чего начинается роман? Вспомните, роман начинается так: человек, выходящий из сна, находится как раз в каком-то очень малом, но измеримом промежутке времени, являющемся состоянием предельной (граничной) ситуации. Проснувшись, он должен восстановить привычный мир. Как выражается Пруст, всякий просыпающийся держит нить минут, часов, годов. Но в минуту просыпания он еще не способен на это: его мира нет. Да и сон сам по себе есть измененное состояние сознания, скажем так: именно на этом начале Пруст завязывает нити всего романа. На этом он строит очень удачную метафору, на образе человека, лежащего в постели и по слоям просыпающегося, постепенно связывающего себя с самим собой. Просыпающийся человек устами Пруста задает себе вопрос: почему, просыпаясь, Я это Я? А не другой? Об этом, вообще, стоит подумать. Однако подумать о таком вопросе мы можем, только оказавшись в предельной ситуации. Сами по себе естественным образом мы не подумаем об этом. Нам кажется само собой разумеющимся, что я проснулся и я — это я. А почему, проснувшись, я — это я? В действительности это не очень понятно. Прусту это тоже не понятно. И он этой непонятностью пользуется как механизмом литературного движения, изложения, развязывания на страницах романа. Но, отвлекаясь от чисто литературного хода, мы ясно видим и другую точку, которую можно взять и рассматривать независимо от филологических или литературоведческих деталей и анализов романа.

Чтобы лучше представить нулевую точку как предельную ситуацию и разрешить ношу *identity*, мысленно представьте себе образ системы координат: что вы в ней провели какую-то прямую линию, которая в пределе, в бесконечности может быть частью или отрезком окружности. Тогда наша точка на этой окружности, которая нигде, а центр везде, потому что мы сами никто. Душа ли в дереве, любимая бабушка ли — все может оказаться чем-то и явиться центром по отношению к той точке, в которой я в о з н и к н у как живое сознательное существо. Будущее время моего представления «возникну» — это и есть та прямая линия, которая где-то в бесконечности будет частью периферии (окружности), закрывающей бесконечную сферу. И

если по одну сторону линии поставим знак минус, а по другую сторону — знак плюс, то это будет визуальный аналог *identity*. Я сам как некоторый предмет в мире, который живет и все время что-то кататонически выполняет, сохраняя данную пропорцию соотношения с самим собой. Эта пропорция соотношения нарушается постоянно, поскольку состояния чувств не совпадают с существующим формализмом, ставшим в ритуализации стереотипом действия. Тысячи страниц книги Пруста посвящены тем способам поведения, когда выполняются светские или аристократические формализмы. Человек как бы слепливается в этой точке с возможным источником чувства. Сколько раз Германты в соседстве с чувством, с красотой, вместо проникновения в эту точку, по соседству с которой они оказывались, выполняют какую-то заданную уже линию, определенный ритуал предписанных чувств и поступков. Эти предписанные способы обращения с людьми у Пруста резюмируются в образе салона.

Значит, наш мир наполнен не только фигурами, вещами, предметами, но и психическими состояниями, такими, как внимание, наблюдение. Например, Пруст н а п о м и н а е т себе лицо и выражение глаз бабушки. Это тоже ведь психический акт, акт внимания, акт памяти; он старается восстановить в качестве события то, как выглядел человек. Вот такие состояния мы будем называть отрицательными. Для нас они помечены знаком минус, минусовые пространства. Интересно, что, вводимые мною, эти топологические термины у Пруста всегда невольно, когда он описывает эти вещи, минус словесно совпадает с минусом.

Почему я ввожу отрицательное значение?

Эти пространства состояний очень трудно расцепить — почти так же трудно, как отцепиться от образа самого себя. Вспомните, я пользовался словом «реальность». Я произнес слово «реальность» — и вы поняли, что я сказал. Это означает, что слово «реальность» указало вам на какую-то вещь, на какой-то предмет, называемый «реальностью». Однако при этом я оговаривал: реально то, что откроется полному присутствию, или — открывающееся полному присутствию обладает признаком реальности. Но слова-то одни и те же, и предметы одни и те же. Чтобы отличить эти пространства состояний, один предмет назовем отрицательным, а какой-то другой будем называть положительным. Пруст также невольно и очень часто употребляет эти термины, например негативная память. Он под негативной памятью имеет в виду память о чем-то, что вспоминается без моего реального присутствия, без того, чтобы воспомненное само здесь жило бы как выполненное мною. Мир сделал это воспоминание, а я его не сделал. Но предметы одни и те же, и это воспоминание того же самого. Воспомненное произвольно есть то же самое, что поддается и произвольной памяти. Но это формально, чисто

предметно. В действительности же это разные воспоминания: они пришли, свершились различными способами. Поэтому, чтобы отличить одно от другого, поставим над одними предметами, явлениями, состояниями знак минус. Значит, у нас есть отрицательная память: наблюдение, в отличие от воссоздания у Пруста (причем воссоздание того же самого, что наблюдается), есть отрицательный акт, акт, имеющий знак минуса. Почему нам нужны два знака? Да потому, что предметы одни и те же. Ведь плюс пять и минус пять — это одна и та же пятерка. Только она по разные стороны оси. Скажем, минус пять наверху, а плюс пять внизу. Или, наоборот, это в данном случае не имеет значения. Теперь добавим к этой нашей картинке еще одно и то же геометрическое изображение: представьте себе — наша линия (которая где-то окружность) и на ней наша искомая нулевая точка. Тогда по одну сторону линии — минус-состояния, и по другую сторону — те же состояния, но со знаком плюс.

Грубо говоря, плюсовые состояния отличаются только одним моим участием в этих состояниях, а именно: выполнением призвания. Те же предметы, но в горизонте выполняемого призвания (или предназначения) будут иметь знак плюс. Но здесь нам еще нужно представить область как бы заштрихованную, захватывающую и минусовое и плюсовое пространство — это область мнимых величин. Она нам нужна для того, чтобы мы смогли подставить под эту геометрическую или математическую абстракцию какую-нибудь психологическую реальность.

Теперь, чтобы привести в движение наше мыслимое, воображаемое сооружение и наглядно увидеть его, обратим его на конкретное, как бы физическое представление. Попробуем увидеть, что плюсовые явления расположены на круглом диске и каждому расположению явления соответствуют дырочки диска. Возьмем два диска — символизирующий минус (отрицательный) и плюс (положительный), и начнем вращать эти диски по отношению друг к другу. Так вот, великая идея Пруста состоит в том, что дырочки эти не совпадают. Мы можем иметь как раз явления в отрицательном диске, с его отрицательным знаком по движению этого диска, и не иметь его с положительным знаком. Согласно Прусту, под отрицательным знаком нужно иметь в виду то, что я не почувствовал. Для Пруста отрицательный знак раскрывается следующим образом. Вот я сижу в ресторане с прекрасной женщиной и не испытываю того чувства, которое полагается испытывать. Но что значит — не испытываю? Я ведь его знаю. Я могу назвать его словами. Более того, я мечтал о нем. И к тому же я пошевелился, чтобы показаться с этой дамой в ресторане или кабриолете, медленным движением пересекающем Булонский лес. А эти, в таком виде существующие чувства или состояния мы и поместили отрицательным знаком. То есть

чувство и есть и его нет. Так же как есть и в то же время нет, с точки зрения Пруста, лица бабушки, которую он вспоминает.

Однако с какого-то момента появляются с положительным знаком те же самые вещи или предметы. Так вот, зафиксируем наше несовпадение дисков: на положительном диске вещи волнения от общества красивой женщины, на отрицательном — красивая женщина или реальный предмет, который нас волнует или должен был бы волновать, и отсутствие волнения. Пруст сказал бы: это тот анахронизм, в силу которого так часто календарь фактов не совпадает с календарем чувств. Когда совпадут, это будет одно и то же, один и тот же предмет. Трудность различения заключается в следующем: я произнес «волнение» — и это только слово. Когда же волнение случилось в действительности, то оно обозначено этим же словом. Но представьте себе, что все же существуют два календаря. Календарь фактов или слов, называющих факты (в данном случае слова такие же факты, как и просто факты), и календарь чувств. На нашем диске — дырочка отрицательно помеченного чувства не всегда совпадает с дырочкой этого же чувства. Выдумка насчет диска мне понадобилась, чтобы и самому понять то, что и Пруст понимал, и потом вторым шагом попытаться посредством этого пояснить Пруста. Этот анахронизм, деколаж или несовпадение такого движения дисков есть причина того, насколько часто календарь фактов не совпадает с календарем чувств. Это несовпадение мы зафиксировали различием знаков. Право на это предоставляет сам Пруст, употребляющий мимоходом очень часто во многих местах своего романа слово «негативный» (он не дает определений) в контексте описания явлений памяти, наблюдения, переживания, отличаемых им радикально от тех же переживаний, той же памяти, которые он считает настоящими, живыми, подлинными, как выражаются экзистенциалисты, — аутентичными.

У Пруста (и у нас, следуя тексту) возникает такой вопрос: хорошо, вот я с прекрасной женщиной, но почему-то не волнуясь? Не вызывает она у меня никаких чувств. Несколько дней тому назад я читал описание жизни одного молодого человека, у которого были элегантные и увлекательные, волнующие любовные приключения, и как я волновался, когда читал в романе описание тайного ужина с его возлюбленной. Значит, способность волноваться и испытывать какое-то состояние у меня есть. Так где же эта способность в тот момент, когда все исполнилось и уже я сам, а не герой, сижу в коляске и еду по Булонскому лесу и... ничего не чувствую? Где же это чувство? Все чувства такого рода, говорит Пруст, мы содержим в себе лишь в виртуальном виде, и в любой произвольно взятый момент наша тотальная душа (вся в целом взятая) имеет лишь как бы фиктивную ценность (*valeur*). Значит: наша тотальная душа имеет лишь некоторую почти фиктивную общую сумму (или общий баланс), не-

смотря на многочисленные запасы своих богатств, т.е. все чувства, которые я могу испытать или испытывал. Общий итог фиктивен, говорит Пруст, вопреки многочисленному богатству нашей способности к чувствованию, потому что в каждый данный момент мы никогда не располагаем *summa totum* нашей души. Это имеет, как выражается Пруст, фиктивную ценность. А мы скажем очень просто — мнимую. Значит, кроме отрицательных и положительных величин, нам нужна еще область, называемая мнимыми величинами, которая как бы штрихами покрывает их, частично заходя на каждую. Этот закон, а это действительно закон, действующий в психологической реальности, формулируется такой фразой у Пруста: и все это потому, что я могу реализовывать себя лишь в последовательности. Лишь шаг за шагом, когда ничего нельзя делать сразу, мы можем реализовать себя лишь в последовательности.

Это очень интересный закон, имеющий много последствий. В каждый данный момент что-то нам недоступно, и именно то, что в другой мне доступно. Фактически я сейчас ввел прустовскую тему многомерного времени, и одновременно тему множественности «я». Ведь каждые из реализуемых в последовательности «я» будут отличными друг от друга.

Здесь у Пруста появляется термин *intermittence*. Это французское слово, в оригинале существительное, на русский язык чаще всего переводится прилагательным «дискретный», что не совсем точно. Более точный перевод был бы «перемежающийся» и даже «перемежение». Но по-русски это звучит плохо. У Пруста же поскольку это не абстрактный философский текст, а литературный и нормальный человеческий стиль, то в соединении с другими столь же литературно насыщенными словами у него появляется такой смыслообраз — интермиттенция сердца (*l'intermittence du coeur* — сердечные перебои). Поэтому без ущерба для точности смысла я перевожу это как перебои сердца. Описывая момент, когда перед ним реальным живым присутствием предстает его умершая бабушка, Пруст говорит о законе перебойности сердечных состояний. Она предстала — и в следующий момент реальность воспоминания исчезла, она осталась только в рассудочной памяти. Через эту отрицательную полосу вдруг снова она явится, и она может являться только так — перебойми. Это и есть наши истинные состояния. Заполнив пустое место в нашем психическом состоянии совершенным нами актом, и тем самым мы ж и в е м там, в этой точке, действительной жизнью, но только на какие-то мгновения. В последующее мгновение наступает полоса обыденной жизни, которая наполнена грудой отрицательных состояний и предметов — до следующего перебоя. Фактически здесь Пруст высказывает основной метафизический закон сознательной жизни: есть какая-то другая жизнь, чем та, которой мы живем ежедневно. Она сверх-

чувственна, невидима, божественна, в ней есть какие-то предметы, существа, имеющие другой режим жизни, чем та жизнь, которая вокруг нас и которой мы живем.

* * *

Идея, которую я сформулировал в последние минуты прошлой лекции, — одно из самых древних человеческих постижений, которое является корнем всех великих философий и религий. Напомню ее вам: предполагается, во-первых, что существует какая-то другая жизнь (я подчеркиваю слово «жизнь»), а не просто какие-то представления вне нас. Существует жизнь, отличная от той, которой мы живем в нашей реальной повседневной жизни, и эта другая жизнь более реальна, чем та, которой мы живем ежедневно. И, во-вторых, мы, человеческие существа в силу фундаментального положения человека в космосе таковы, что ведем одновременно жизнь двойника: в режиме невидимой реальности, более реальной, чем видимая, и в режиме видимой реальности. Причем в режиме невидимой реальности мы живем перебойми, которые Пруст называет интермиттенциями сердца.

Одно из мест, где эксплицитно различаются эти два мира, появляется у Пруста в связи со смертью писателя Бергготта, который за несколько секунд до своей смерти оказался в галерее, где наконец увидел ту картину, которую всю жизнь мечтал увидеть, — картину Вермеера «Вид на Дельфт». При этом внутренние размышления писателя, которые пробегают в голове у него за несколько секунд до смерти, совсем не случайны. Наконец, впервые он всматривается в оригинал, поскольку картину эту знал только по репродукциям, и впервые для себя разглядел в левом углу голубые фигурки и, наконец, самый главный для него центр этой картины — желтый кусок стены, написанный с удивительным совершенством. Он смотрит на это и говорит: вот так я должен был бы писать. «Мои романы в последнее время слишком сухи»; т.е. Бергготт вдруг понимает, что его романы написаны способом палимпсеста, когда текст пишется по тексту, когда наносятся одновременно десятки слоев и их нужно различать, но убирать, снимать совсем нельзя, потому что в каждом слое всегда есть какой-то оттенок слова, мысли, который связан со всеми другими слоями. В этом внутреннем монологе Бергготт говорит себе: последние мои романы слишком сухи, в них нужно было бы переписать десять раз каждую фразу, так чтобы она обрела самостоятельную реальность плотного и чувственного бытия, такого же, как желтая стена, ее кусок, на картине Вермеера. И мысленно перед ним предстали весы, на одной чаше которых бы-

ла вся его жизнь, а на другой — вот этот кусок желтой стены. Здесь он почувствовал боль и сказал себе: я, кажется, променял всю мою жизнь на этот кусок стены, — имея в виду, что сейчас он мысленно отказался от жизни и вот-вот умрет. И его снова ударило, он упал, прибежали служители, он — мертв.

Пруст пишет:

«Он был мертв, мертв навсегда? Кто знает?.. Конечно, спиритические опыты, как и религиозные догмы, не дают доказательства, что душа продолжает существовать. Единственное, что можно сказать, — это то, что все в нашей жизни происходит так, как если бы мы входили в нее, неся бремя обязательств, принятых нами в предшествующей жизни. Ибо в наших жизненных условиях на этой земле нет никакого резона для того, чтобы мы считали себя обязанными делать добро, быть деликатными, даже просто вежливыми, как и нет резонов художнику-атеисту считать себя обязанным сызнова в двадцатый раз начинать проигрывать отрыв, рожденный которым восторг будет так мало значить для изъеденного червями тела... Все эти обязательства, которые не имеют своей санкции в предлежащей, наблюдаемой реальной жизни и кажутся принадлежащими иному миру, основанному на доброте, совестливости, жертвенности, миру полностью отличному от этого нашего, миру, из которого мы появляемся на этой земле, чтобы родиться, прежде чем вернуться, может быть, снова в него, и начать жить под властью тех неизвестных нам законов, которым мы в нашей жизни подчинились, поскольку мы сами в себе несли их урок, не зная, кто в нас их прочертил, законов, к которым нас приближает всякий глубокий труд ума и которые невидимы — и еще как — лишь глупцам»*.

В этой текстуре вы видите очень сложное переплетение идей. Во-первых, есть другой мир, и если мы в реальном мире имеем какие-то обязательства, то обязательства необъяснимы самим этим миром, если не предположить, что мы позаимствовали их в другом мире. Во-вторых, не зная законов возникновения и действия этих обязательств, мы тем не менее подчиняемся им в этой жизни. Ведь в обычной жизни мы бываем добры, совестливы, жертвенны, не зная, кто прочертил в нас такие законы. К ним нас приближает всякий глубокий ум труда, и эти законы невидимы тем, кто этого глубокого труда ума не совершает. То есть — глупцам. Я хочу напомнить вам, что слово «глупец» в таком нормальном хорошем тексте, в данном случае художественном или вообще философском тексте, не имеет психологиче-

* Цитата сохранена в переводе М. Мамардашвили. Сравн. пер. М. Любимова по изд.: М. Пруст. В поисках утраченного времени. Пленница. М., 1990, с. 186—187. — Прим. ред.

ского смысла. Под словом «глупец» не имеются в виду органически глупые люди, а имеется в виду просто несовершенство какого-то определенного рода опыта или труда мысли. И неизвестно заранее, кто будет способен совершить этот опыт жизни и труд мысли.

Если же мы узнаем законы некоторой другой жизни, то, соблюдая их, мы живем согласно закону перебоев сердца. Этот закон странен, поскольку если брать перебой сердца вместе, то мы вынуждены прилегающие моменты времени и пространства опускать и соединять данную точку с другими отдаленными точками. Например, у Пруста авторское «я» вспоминает — «я», которое не памятью, не умом, не наблюдением, а реально воскрешает живое существование бабушки. Это «я» как бы существует дискретно, в том смысле, что в пространстве, его окружающем другие «я» того же автора, нет этого восприятия или иной памяти живого существования другого человеческого существа — бабушки. Если мысленно обратить эти сцепления, представить себе, что как раз отсутствуют эти промежутки, в которых нет существования бабушки, то одна точка существования бабушки и вторая точка существования бабушки фактически есть одна длящаяся точка. То есть реальный человек находится в режиме перебойном, но объект — в данном случае живое существо — действительно воскрес реальным живым присутствием (а не холодной памятью): он ведь продолжал существовать, когда «вспоминающий» не вспоминал. И поэтому в его режиме существования, его системе координат мы можем соединить эти точки через другие точки, относящиеся к другому режиму жизни. И представить себе некое сплошное существование этого живого существа, у которого закон явно другой по отношению к закону, которым мы реально живем. Из реальной жизни мы можем впадать в те законы лишь перебойями или интермитенциями.

За этим стоят простые психологические реальности. Вот на какой-то миг мы можем собрать себя так, чтобы все моменты нашей сознательной жизни соединились бы в одной точке, и такого собиранья мы иногда добиваемся в молитве. Кстати, молитва для этого и существует, как режим сознательной жизни. Но мы не можем же молиться весь день. А это означает, что в течение дня реально мы живем разбросанно, разорванно. Все, что должно быть собрано, не собрано, а то, что собирается, соберется на мгновения. И мы не можем долго в силу того, что мы естественные существа, пребывать внутри этого мгновения. У нас внимание рассеивается по физиологическим и психическим законам, т.е. по законам режима нашей психики. Мы не можем одну и ту же мысль неопределенно долго держать, а согласно закону, чтобы мысль вообще была, ее держать надо. Ведь вся проблема — вспомнить реально бабушку — это значит, чтобы

удержать неопределенно и максимально долго нить ее реального присутствия. А мы не можем.

В нашей психической жизни и в нашем языке, языке литературы, искусства, философии, религии, и просто в нашей обыденной жизни всегда есть слова памяти об этом. Но мы их не связываем. Например, слово «молитва» стоит у нас в другом контексте — церковного ритуала, но, прежде чем туда попасть, это явление должно было существовать в особых своих связях в нашей реальной психической жизни.

Так вот, такое различие между некоей невидимой и видимой реальностью неминуемо в нашей ассоциативной работе ума влечет за собой определенные слова и представления. Скажем, представление о совершенстве. Мы невольно ассоциируем слово «совершенство» с тем режимом жизни, который имеет место в невидимой реальности — она более совершенна по сравнению с видимой. Но при этом есть то, что всегда реализовывалось в истории культуры и истории мысли, — опасность предметного представления этого различия. В наших представлениях существования вещей и нас самих, существующих и присутствующих *здесь* в качестве тел, заключено ощущение, что другой мир существует также и таким же образом. Он или существует где-то в потустороннем виде, или существует впереди нас в качестве желанного будущего. Такой ход мысли нужно предупредить осознанием того факта, что само различие между реальным миром — невидимым — и реальным, обыденным, но в действительности ирреальным в свою очередь является метафизическим различием. То есть дело не только в том, что с некоторым другим миром мы ассоциируем слово «метафизика», но важно все время помнить, что такое различие есть отвлеченное, не имеющее предметного смысла, и культура мысли состоит в том, чтобы постоянно держать в голове метафизический характер или не предметный характер самого этого различия. Это очень простая и в то же время имеющая сложные последствия вещь. Скажем, если отбросить представления об алхимии как о том, что это некая протонаука, примитивные фантазии и представления, о которых впоследствии мы узнаем из науки химии, то ясно видно, что алхимия как раз и есть попытка предметно представить себе и предметно реализовать то, что является лишь метафизическим или человеческим. В алхимических поисках предполагалось, что в терминах описываемых веществ этой жизни можно разрешить, размыть и растворить ее неизбежные антиномии. Например, антиномию между душой и телом. В различии между двумя мирами — невидимым и видимым — нас смущает больше всего, что наше тело не подчиняется якобы нашей душе: тело хочет спать, а душа требует пребывания во внимании. Мечта о возможности в реторте родить тело, которое целиком есть дух, — это алхимическая идея. Из нее, кстати говоря, родилась

и социалистическая идея. Первой формулой идеи социализма была алхимическая формула. В знаменитом историческом эпизоде мюнстеровской коммуны, которая была основана специалистами по черной магии и по алхимии, идея другого мира непосредственно принимает характер такого каркаса, по плану и по модели которого реально — вот сейчас, здесь, может быть перестроена вся жизнь. Царство Божие на земле. Поэтому алхимия и первоначальные формулы социалистической мысли выступают как теургический акт реального перевоплощения в жизни. Только в алхимии идея применяется к телу — это личный поиск, а в первых формах социалистической мысли она применяется к обществу, т.е. к формам общества. Предполагалось, что общество можно воссоздать по законам духа в реторте некоторого эксперимента. Потом в руки экспериментаторов был дан нож, который косил уже миллионы...

Поэтому такого рода формы алхимической мысли и первые формы социалистической мысли являются и должны считаться паракультурными явлениями. Ведь культура — это понимание смысла того, что сказано, т.е. понимание лишь символического значения различия. В этом смысле религия по сравнению с алхимией была культурой, а алхимия — это паракультура, так как действительно религиозные люди прекрасно понимали, что идея царства Божия на земле не есть идея некоего реально достижимого идеала, к которому человеческий род устремлен и который возможен в будущем. Они понимали, что различие, имеющее место в каждый данный момент внутри космоса любой мельчайшей вещи, — действует. Оно не предполагает, что есть, во-первых, некий предметный мир — совершенный и метафизический, и, во-вторых, что этот мир лежит впереди нашего движения. И поэтому представления о таком мире могут быть лишь символами нашей жизни, посредством которых организуется наша жизнь здесь, а не представлениями, указывающими на возможное воплощение в этой жизни того другого мира.

Вначале этого века эта дилемма воспроизвелась в следующем эпизоде истории в русской философии: в идее Федорова о воскрешении мертвых и забавной полемике, которую с ним имел Бердяев, очевидно отличавшийся определенной внутренней грамотностью и культурностью мысли от немного диковатого философа Федорова. Он пытался пояснить, что идея воскрешения, присутствующая в религии, — символ, а не указание на возможную реальность; что нельзя буквально понимать эти представления.

Именно так склонны понимать поэты. Одной из идей, которая разрушала русскую культуру в начале века, была как раз эта теургическая идея — мир создан для того, чтобы реально сама жизнь была бы построена как художественное произведение. Это идея многих поэтов и писателей-символистов; она очень яр-

ко воплощалась в душевной жизни Александра Блока, который экспериментировал со своей любовной жизнью, в результате получившей чудовищное развитие. А руководствовался он верной и благородной идеей различения: мы видим облака и тучи, а за ними есть весна — и поэт, собственно, есть тот, кто видит весну за тучами. Правильно, но только стоит сместить акцент и подумать, что эта весна есть реально воплощаемое и долженствующее воплотиться здесь, то тогда и начинается теургия, т.е. попытка превращения всего обыденного процесса своей жизни в некий художественный акт, который не получается и получиться не может. Значит, идеи вообще очень такие деликатные вещи и иногда идея, неправильно понятая, превращается в дубинку более увесистую, чем дубинка из железа или из дерева. Хотя идея, по определению, вещь такая мягкая и идеей нельзя убивать, но можно убивать, если идея овладеет достаточно большой массой людей. Эта идеологическая формула иногда действительно воплощается в жизнь.

После этого предупреждения вернемся снова к ходу анализа, к той нулевой точке, некоторые свойства которой мы уже очертили. Мы уже ввели представление о минус-состояниях, о плюс-состояниях, о мнимых величинах, о воображаемой точке, из которой мы хотим построить некоторое пространство для того, что мы называем законами. В этой точке мы присутствуем, и нашему п о л н о м у присутствию открывается реальность.

Важно видеть полное присутствие — это неделимое присутствие, где действуют некоторые законы. И мы видим, что эта точка, в которой мы должны присутствовать целиком, есть минимальный временной интервал, и чувствуем, что у малости и минимальности этой точки-интервала явно есть какой-то порядок, закон. Об этом же Фолкнер в одном интервью говорит так: переплавляя житейское в апокрифическое (т.е. некое событие, получающее некоторое легендарно-библейское значение) «на родной земле величиной с почтовую марку» — я создал собственный мир на малом клочке. Чтобы его воссоздать, подобно демиургу, я перемещаю людей в пространстве и времени, т.е. людей вот этого мира. Это фолкнеровское замечание подтверждает мою теорию, что время — подвижное состояние и оно открывается лишь неуловимыми, как миг, воплощениями в индивидуальном опыте человека. Не существует никакого «было», только — есть. Казалось бы, теория, прямо противоположная прустовской, потому что Пруст — это поиск утраченного времени. Но вспомните, что я говорил до этого, фактически показывая, как сама эта теория прошлого или теория времени означает другую определенную теорию мира, а именно: весь мир — здесь, сейчас.

Значит, не существует никакого было, только есть. И далее — созданный мною мир представляется мне камнем, фундаментом вселенной — этот камень не велик, но если его вынуть,

рухнет все здание. То есть если вынуть этот маленький кусочек земли размером с почтовую марку, на которой воссоздан мир, то он весь рухнет; мы исполнились в материале художественного текста и видим некоторое замкнутое весьма ограниченное малое пространство, но представляющее собой вселенную, где каждый элемент связан тысячами нитей со всеми другими элементами, и это все существует в непрерывно длящемся настоящем. Эта точка присутствия обладает таким свойством, что в ней мы представляем себе мир как творимый заново в каждой точке. Нет некоторого готового, заданного мира, он воспроизводится, воссоздается и длится. И в том виде, в каком он длится, он длится только потому, что каждый раз воссоздается заново в этой точке. И этим же предполагается существование определенного метафизического закона, гласящего, что ничего не случилось еще. Ведь Фолкнер говорит, что нет никакого «было», а есть только «есть». Что же значит это только «есть»? Что значит «было», «случилось»? Мы случившимся называем то, что в прошлом, и то, что нельзя отменить или сделать иначе. Даже Бог не может сделать то, что сделалось. А мы говорим о таком пласте мира, в котором мы можем утверждать отсутствие случившегося. Мы в такой точке находимся.

Все это недоказуемо, и я апеллирую к своему и вашему пониманию, которое вы не сможете доказать.

Однажды Паскаль сказал странную фразу по поводу эпизода, когда Христос просил учеников побыть с ним и не спать, но они заснули. Они заснули именно по тем законам, о которых я говорил. Паскаль сказал: агония Христа будет длиться вечно, и в это время нельзя спать. Здесь как бы затянутый на совершенно неопределенное время акт, который длится вечно. Агония Христа есть дление акта. И в нем нет никакой возможности различать одно состояние от другого. Мы не можем внутри него отличить прошлое от настоящего и от будущего. И все это время нужно не спать. Или, на нашем языке, присутствовать. Полностью присутствовать. Это является условием понимания. Понимания действительного мира и его законов, по которым и мы живем в этом нашем не действительном мире, но не знаем об этом законе. У Фолкнера, который хочет на клочке земли размером с почтовую марку восстановить всю вселенную, говорится: время лишь подвижное состояние и оно лишь на миг воплощается в индивидуальном опыте человека. Что же именно есть в индивидуальном опыте человека? Он хочет воссоздать этот мир, вот эту вселенную на одном клочке, где все связано одно с другим и все совершается в непрерывно длящемся настоящем. Агония Христа есть непрерывно длящееся настоящее. И Фолкнер, говоря о характере своих героев и о проблемах, которые перед ним стояли как перед южанином, заметил, что он всегда хотел рассмотреть события в точке битвы, где южане окончательно потерпели по-

ражение в войне с северянами. Он настаивает на том, что хотел рассмотреть это событие так, как если бы для каждого южанина оно еще не случилось, не свершилось; т.е. так, как если бы знамена еще не развернуты, жерла пушек не выбросили снарядов, и еще не прозвучал рожок начала сражения, и еще ничего не случилось, и все могло быть иначе. Не в том смысле, что реально можно повторить это сражение, а в том смысле, что понимающая жизнь развертывается и начинается под знаком этого возвращения, как в перевернутом кинокадре, — возвращения к еще не случившемуся, все — висит. Вот это и значит паскалевское — агония Христа длится вечно, и все это время нельзя спать.

Это «нельзя спать» подчиняется, конечно, определенным законам. Я хотел напомнить ощущение того факта, что за этим стоят какие-то законы, ограничения, определенные вынуждения и наши возможности или невозможности. Это можно обозначить как *не делимость присутствия*. Пруст очень четко ощущает этот факт в связи со своим различием между памятью произвольной и сознательной, памятью-наблюдением. Это различие мы можем видеть в том же тексте, который сконцентрирован вокруг образа умершей бабушки. Напомню, что там есть разница между тем, как автор помнит черты лица бабушки усилием сознания и волевого внимания, и тем, как эти черты лица действительно присутствуют.

Эту разницу обеспечивает некоторый закон, который работает против наблюдения и сознательного воспоминания. Попробуем понять его механизм. Вы уже знаете, что в наблюдении или сознательном воспоминании, по определению, заложен заранее готовый мир, мир готовых предметов, мир привычки, мир иерархизованный, в котором все предметы уже расположены по своим рангам, а мы, если помните, от рангов в нулевой точке отказались. Но терминами предметного мира мы оперируем, когда усилием воли и сознания хотим что-то наблюдать или вспомнить. И этот предметный мир содержит имплицитно в себе всю иерархию, в том числе — черное крыло накрывающей привычки. Тогда оказывается, что в точке, требующей нашего полного присутствия, существует закон неделимости или постоянства суммы энергии или интенсивности. Хотя это звучит очень псевдонаучно и, казалось бы, никакого отношения к делу не имеет, без этого не понять то, что неоднократно повторяется по ходу романа Пруста. Причем в контексте различия между произвольным и сознательным воспоминанием — воспоминание, которое произвольно приходит к нам (т.е. оно пришло к нам так, что мы не сделали никакого усилия, чтобы оно к нам пришло), находит в нас нетронутую силу воображения. Мы же его частично израсходовали тогда, когда хотели усилием нашего духа сознательно воссоздать воспоминание. То есть, если ты потратил уже какую-то энергию (а она предполагается неделимой и постоянной) на

то, чтобы усилием воли воссоздать воспоминание, тогда к тебе воспоминание не придет. Потому что если оно даже придет, то оно застает тебя, твою способность воображения уже затраченной на то, чтобы усилием воли воссоздать.

В какой-то момент Пруст, стоя перед зеркалом, примеряет галстук, одновременно слышит пение птицы и вспоминает, как он слушал когда-то ее. И в это же время, сознавая себя завязывающим галстук, говорит:

«...множественность моей жизни, которая вставала перед моими глазами, развертывалась в трех планах, и когда на какое-то мгновение я становился прежним человеком, т.е. отличным от того, каким я являлся сейчас, в течение уже долгого времени (значит, я неожиданно остановился, неожиданно из режима завязывающим галстук, и становился каким-то прежним человеком, скажем, носителем воспоминания зрелища поющих птиц. — М.М.), то чувствительность, не будучи амортизована привычкой, получает из малейших раздражений наших впечатлений такие живые удары, сотрясения, что перед ними бледнеет все то, что им предшествовало»*.

А из предшествующего мы вынули энергию тем, что приложили имя. А имя — это элемент предметного мира. Возможную энергию, шедшую к нам, мы истратили, и она до нас не дошла, так как свою энергию, которая должна была встретить впечатления и быть неделимой, мы уже потратили процессом называния.

Как выглядела моя бабушка, когда она завязывала шнурки ботинок?

Это акт сознательного воспоминания. И поэтому если бабушка явится, то она застанет меня не отделимым в моих способностях ее воспринять, а поделенным и, следовательно, не способным воспринять. А то впечатление, которое живо именно потому, что застает нас там, где мы неделимы (как в данном случае со стороны энергии чувства), рождает в нас определенные ощущения. И мы к ним привязываемся с экзальтацией пьяницы. Далее Пруст считает, что старого вообще знать нельзя. Если можно знать, то можно знать только новое. В полном реальном смысле слова «знать». Мы знаем в действительности, на деле, лишь то, что неожиданно вносит в режим нашей чувствительности изменения тона, и это изменение ударяет нас в той точке, в которой привычка еще не подставила свои факсимиле, свои привидения.

Тема привычки чрезвычайно важна для Пруста, он разрабатывает ее с разных сторон. И здесь для него важно, что представления, которые мы воспринимаем только при условии, если мы встретили их неделимыми, поднимают тяжелую завесу при-

* Перевод М.Мамардашвили.

вычки. Привычка оглушает нас в течение всей нашей жизни и скрывает от нас почти всю вселенную. Реальный, повседневный мир для Пруста есть мир сокрытия. Ткань, которая ткется, и в ткани, в которой мы участвуем, эта ткань все время, все больше и больше закрывает от нас ту реальность, большую, чем эта. Повседневный мир фактически есть мир сокрытия действительно-сти, действительного мира и ввергает нас в ночь под своими неменяющимися этикетками или факсимиле, как пишет Пруст. Эти этикетки и факсимиле подставлены под яды жизни, и они гораздо опаснее и опьяняюще. Но под вуалью привычки они заменены чем-то пресным, как трава вместо «сладости» опасностей, ядов действительной жизни. Ведь та реальная жизнь более реальна, чем повседневная, она еще и просто интересна тем, что содержит в себе возможность опьянения, возможность гибели, гибельных наслаждений в том числе. А в повседневном мире, как выражается Пруст, даже смерть нам кажется болезнью, от которой выздоравливают.

Вернемся к нашей воображаемой точке, где мы явно сталкиваемся с действием какого-то закона. В одном виде мы его ощутили как закон некоторой заданной суммы неделимой энергии, энергии наших чувств и восприятий. То, что стоит узнать, требует, когда это к нам идет, чтобы мы встретили это узнаваемое с энергией, которую мы не затратили на сознательные акты восприятия, воспоминания, наблюдения и т.д.

А с другой стороны, у Пруста часто появляется тема этой неделимой энергии, но уже с отрицательным знаком. Она у него называется *непримененной энергией*, и действительно это просто смена знаков. Здесь то же самое: я хочу рассудочно вспомнить лицо бабушки, но именно поэтому ко мне не придет непровольное воспоминание, не воскреснет во мне, и я его не почувствую, потому что уже затратил энергию. И эта же энергия, которая потрачена таким образом, называется у Пруста «непримененной» энергией. То есть единственным видом применения энергии является применение на расковывание самого себя или изменение самого себя, на воссоздание себя как единственного носителя и исполнителя того, что предназначено. Ты должен на пустое место встать актом своего восприятия, своего состояния. Это у Декарта и называлось *когито*.

Но обычно люди вместо этого бросаются в социальные проекты, в декларации, подписывают заявления, участвуют в социальном активизме, в так называемой «общественно полезной» деятельности. Для Пруста все это проявления не использованной энергии. С неделимой энергией человеку нужно что-то делать, чтобы быть в гармонии с самим собой, в состоянии *identity* (тождества) самому себе. И такой мир фиктивных социальных актов, фиктивных актов вежливости, светского ритуала, фиктивной дружбы — все эти явления и акты существуют и несутся на

волнах энергии, которую некуда было деть. Вместо того чтобы пойти на собранность и на внимание, эта энергия затрачена на создание ограды от самого себя — человек прежде всего боится себя, боится войти в себя и увидеть истину как она есть, боится оставить надежду, а предметы надежды и страха нашего — все существуют в другом мире, в других мирах и предполагают само по себе деление и удвоение времен и миров. Человек надеется, что завтра будет лучше, завтра возлюбленная перестанет изменять, завтра трещина дома каким-то чудом склеится и т.д. Но когда мы говорим о мире Пруста, мы всегда имеем мир, в который входим и на дверях которого написано: «Оставь надежду всяк сюда входящий». Душа не должна знать страха. Два основных врага человека — это надежда и страх, т.е. отсутствие мужества. Или надежда и лень.

Когда мы говорим о точке, в которой явно ощущаем действие какого-то энергетического наложенного на нас ограничения, то с удивлением обнаруживаем, что эта точка есть одновременно точка расширения души и изменения себя. Что значит — расширения души? Опыт Пруста может вести нас за те двери, которые мы обозначили нулевой точкой.

Допустим, что энергия наша не затрачена и мы в неделимом виде встречаем то видимое, что к нам приходит. А мы должны предположить, что в принципе все всегда известно и в с е с т ь. Обычно истину мы ищем и предполагаем существующей: истина такой предмет, который уже есть, она вообще не является дополнительной информацией к нашему чувственному знанию. Она внутри него, а мы просто ее не видим. Но когда она нам открывается, то предъявляет страшное требование. Почти дантовское требование. Вот сцена из Пруста. Во время своего второго пребывания в Баальбеке на морском курорте, где у Марселя завязывается сначала роман с целым семейством девушек, возникают недифференцированные любовные чувства, и затем одно чувство кристаллизуется на Альбертине и завязывается роман с ней.

Так вот, в одной из сцен (еще только начинающейся кристаллизации) он в кафе наблюдает за Альбертиной и Андре (это подруга Альбертины); он видит — они танцуют. Рядом с Марселем, авторизованным героем романа, сидит Котар — врач, который периодически появляется на страницах романа, в салоне мадам Вердюрен. Он отличался не слишком большой воспитанностью и не слишком большой деликатностью и поэтому (хотя он знал, что Пруст знаком с девушками, поскольку представил ему Альбертину и ее подругу Андре) подает реплики в адрес девушек, которые танцевали — одна с другой, — как «шерочка с машерочкой» (это, очевидно, от французского пошло). Наблюдающему Марселю, который смотрит на танцующую возлюбленную и ее подругу, Котар говорит: на месте родителей я бы не позволял девушкам так развлекаться. Котар всматривается и дальше про-

должает сообщать Марселю итоги своих наблюдений. Да, да, смотри, они танцуют, тесно прижавшись друг к другу, говорит Котар. Правда, у меня нет своего лорнета и я плохо вижу, но мне кажется, они на вершине блаженства (известно, что женщины испытывают наслаждение прежде всего грудью)*. И вот тут Марсея пронизывает одна из первых молний, которых будет много у него в жизни. Эта молния буквально раздирает убаюкивающую пелену действительности, т.е. конвенциональных актов, актов наблюдений, наблюдаемый тобой акт: две танцующие девушки — это вполне конвенциональное и понятное тебе событие. «Шерочка с машерочкой» танцуют. Ведь слова, посредством которых мы наблюдаем (а мы наблюдаем словами) и описываем это, уже содержат в себе объяснение происходящего. Как сказали бы англичане, «отобъяснение» (*explain away*), нечто, от чего мы избавляемся путем объяснения. Или нечто, что позволяет нам не видеть именно потому, что объясняет. А действительность вдруг врывается — ведь грудью испытывают наслаждение прежде всего. Вдруг убаюкивающая пелена готового мира, в котором акт танца одной девушки с другой имеет вполне определенное и безобидное место, разрывается и за ней открывается, как часто о ней говорит Пруст, картина реальности нечеловеческой, невысказанной. И перед тем, кто видит, стоит проблема, как выжить, как жить дальше, если ты это увидел? Как это все уместить в себе? Здесь есть место расширяющейся души. Только расширяться она должна, к сожалению, настолько, чтобы и ад в себя вместить. Потому что ты ведь не можешь от этого зрелища отделаться дешевыми словами о неприличном поведении девушки. Перед тобой самостоятельная реальность, которая была скрыта от тебя конвенциями, и ты не видел, но когда увидел, это не значит, что ты имеешь право ее судить, отделаться от нее путем суждения. Ведь слова «порок», «добродетель» тоже слова из готового мира, посредством которых мы понимаем, а *explain away* (отобъясняем), избавляемся путем объяснения, чтобы не видеть и не понимать.

Явление истины потому и требует от нас расширить душу, вмещающую еще и ад, так как истина в момент своего появления отнимает мир, который у нас был. Ему больше не на чем держаться, и мы должны построить мир, в котором и эта реальность («женщины наслаждаются грудью») заняла бы свое место. Для автора-героя романа это одновременно одна из первых молний судьбы. Ему потом всю жизнь придется иметь дело с лесбиянками, это будет самой устойчивой его темой. Но я хочу сказать, что слово «лесбиянка» — слово и в нем ничего нет, так же как в шекспировской розе — «что в имени твоём?». Ничего. Это про-

*См. эту сцену в русском издании: Пруст, Марсель. Содом и Гоморра. М., 1993, с. 183—185.

сто избавляющий нас от труда мысли знак, слово. И мы пока даже права употреблять эти слова не имеем. Поскольку мы еще ничего не поняли.

Следовательно, в происходящем за точкой, в которой мы должны быть с неделимой энергией, нам откроется мир в той мере, в какой мы можем расшириться душой и измениться. Истина меняет нас, поскольку она появляется как нечто такое, что отнимает у нас мир. У Пруста, когда ему явилась истина танца, был отнят мир, в котором этот танец имел конвенциональное обычное, логическое, понятное место. Но что может ввести нас в новый мир? Нам нужен проводник, такой же, как Вергилий у Данта. Это не случайно, так как проводником в этом новом мире истин, где мы, лишь расширившись душой (и в том числе в своей душе обнаруживаем ад), можем вместить действительность как она есть, — туда нас проводит факт поэтического творения.

Есть одно привилегированное явление, которое содержит в предельном виде черты проводника в мир новых истин. Во-первых, истина появляется как нечто такое, что отнимает у нас мир. Она как бы появляется нам и, казалось бы, должна добавиться к нашему миру и расширить его, а мы должны принять ее в этот мир, но ее появление означает, что мы всего лишились. И во-вторых, появление истины означает дальнейшую игру различия между физическими качествами предметов и их действительным смыслом. Ведь прикосновение женских грудей во время танца не изменилось после того, как мелькнула молния истины. Никакой дополнительной информации о физических качествах ситуации автор не получил. Она та же самая. Или — когда Марсель вспоминает черты бабушки, он не может вспомнить ее как живую, хотя он видит ее черты, слышит ее, адресуется к ней, но все равно здесь мир привидений; нет живого присутствия. Даже физика смерти та же самая: ведь бабушка умерла уже давно. И в оценках, которые описывает Пруст, существует разница между актом физической смерти и этим же актом как явлением мира истины. Мы должны попытаться уловить разницу между фактом смерти — бабушка умерла давно — и этим же фактом как фактом, который Прусту представился. Ведь Марсель знал, что бабушка умерла, а тогда что же нового он узнал? Непонятно. Это подобно расколдовыванию мира. Вы помните, я говорил вам, что души могут жить в деревьях, и здесь так же: автора окликают частицы его собственной души в силу круговорота потерянного времени помещенные в предметы, и сейчас предметы окликают его и просят высвободить душу. Но ведь таким предметом могут быть (так устроена наша сознательная жизнь) не только чувствительные предметы, как, скажем, дерево, цветок, который устойчиво появляется у Пруста. Предметами могут быть и черты лица. Вот я вспоминаю сознательным воспоминанием и усилием воли черты любимого существа. Но дело в том, что они содержат

в себе душу мою, в моем отношении к бабушке. Но она заколдована в них, и я ее не воспринимаю. Воспоминаемые черты любимого лица держат в плену то, что я должен воспринять. И освобождает от плена, расколдовывает мир очень странная вещь, соединяющая два свойства: первое — мы что-то приобретаем в тот момент, когда теряем мир, и второе — есть все же разница между одним и тем же в его физическом виде и им же в виде реального события. Эта странная вещь есть смерть, которая расколдовывает, если она понята до конца.

И вот здесь у Пруста идет замечательно точное место. Оно, конечно, воспринимается просто как красивый текст, но в действительности это сделано на таком глубоком пробеге внутреннего опыта экзистенциального становления, что, строя просто красивый текст и решая в то же время проблему своей жизни, по ходу дела Пруст пластически как бы выплескивает фундаментальные вещи, имеющие отношение вообще к структурам нашей сознательной жизни.

Значит, когда постучали в точку и в точке мы оказались неделимыми, открывается дверь, и она открывается символом смерти. Это и есть наш проводник, путеводитель, наш Вергилий. Потому что смерть как раз и обладает в предельном, чистом виде двумя названными свойствами. В момент смерти вся наша жизнь собрана, но ее собранного вида мы не можем видеть и не можем им владеть именно потому, что мы умерли. И во-вторых, в этой резкости видно различие между физикой, актом смерти и — самой смертью.

В том тексте, который я хочу попытаться воспроизвести, все время устойчиво весь ход сплетения слов, ассоциаций и идей идет к одному пункту. Это невыносимое, невозможное, неразрешимое противоречие между воспоминанием и ничто — отсутствием. В данном случае имейте в виду, что бабушка полностью присутствует там и тогда, когда совершенно ясно ее полное отсутствие, что она умерла. Тогда она есть. Об этом он говорит такими словами:

«Вот воссоздавшийся синтез между сохранившейся жизнью и ничто, небытием».

Лишь полностью поняв действительно смерть бабушки, когда смерть стала существовать для него как *понятая* смерть, автор говорит:

«Я понял, какое значение имел часто наблюдаемый мною остановившийся взгляд моей матери. Я часто после смерти бабушки наблюдал у матери этот остановившийся взгляд, ушедший в какую-то невидимую мною действительность. И теперь я понимаю: очевидно, глаза ее, взгляд застыли на этом непостижимом противоречии между воспоминанием и небытием»*.

*Перевод М.Мамардашвили. Ср.: Пруст, Марсель. Содом и Гоморра, с. 160—161.

Пруст говорит, что в той мере, в какой он полностью воссоздал бабушку, в той же мере он понял, что ее больше нет, и лишь тогда оживляются высохшие до этого силы души и живые источники снова. Вот если бы так мне не явилась смерть бабушки, то я, наверно, жил бы и дальше с умершей душой.

Перед этим эпизодом Марсель строит планы в координатах рассудочного, готового мира, в котором существуют наши проекты, сознательные авантюры. Он строит планы соблазнения, встречи и романа с камеристкой некоей баронессы Пютбю, о которой ему сказали, что эта женщина сравнительно доступная, и он воображает приключение с нею на пляже Баальбек и даже делает шаг к этому: справляется о том, поедет ли баронесса со своей камеристкой на пляж или без нее*. Но пока все это строится, в это время и завязываются нити судьбы, потому что сейчас ему явится бабушка и она развяжет в нем способность влюбиться в Альбертину. А Альбертина уже здесь, и все эти планы никакого отношения, как действительно будут складываться события, его жизнь, не имеют. Так вот, как раз в разгар этих планов он у себя в комнате наклоняется, чтобы развязать шнурки ботинок, и тут стиль Пруста становится обрывистым, короткие фразы сменяют длинные — на целую страницу, если не больше, на все полторы — сотрясение всей персоны.

Короткие фразы:

«Как только я прикоснулся к первой пуговице моих ботинок, моя грудь расширилась, наполненная каким-то незнакомым мне присутствием, божественным присутствием. Меня сотрясли рыдания, слезы потекли из моих глаз. Одно существо пришло мне на помощь. Существо, которое спасало меня от сухости души. То существо, которое подобным же образом в другой момент моего отчаяния и одиночества, в момент, когда во мне самом ничего не оставалось (от предшествующего имеет в виду приезда с бабушкой. — М.М.) от меня, вошло в меня и наполнило меня живым присутствием, вернув мне меня самому себе. Потому что это существо было я и больше, чем я...»

Далее он говорит:

«То, что содержит форма, оно больше содержимого, и форма давала мне содержимое»**.

Для Марселя содержимое в данном случае содержит его душу, которая и есть бабушка. То есть мысль, образ бабушки и форма — увидеть бабушку — возвращают тебе тебя самого. В произвольном воспоминании Марсель увидел бабушку, какой

*Там же, с. 147—149.

**Там же, с. 149—159. В русском переводе эта игра одного слова о форме и содержании так же выражена в скобках и переведена так: «...(вместилище всегда больше содержимого, вот вместилище мне и было принесено)». — Прим.рег.

она была еще до инфаркта, т.е. полностью увидел перед собой живую реальность. Эта живая реальность существует для нас лишь в той мере, в какой мы воссоздали ее нашей мыслью. Когда я вспоминаю произвольным актом черты любимого лица, то это ведь мысль, но не это Пруст называет мыслью. Мыслью называется какая-то другая совершенно работа.

Дальше: реальность не существует в нас в той мере, в какой мы ее не восстановили бы мыслью. В силу как раз различия между календарем фактов и календарем чувств. Помните, я описывал два вращающихся диска. Точно такие же несовпадающие календари есть и в случае наблюдения сцены танцующих девушек. Значит, реальность происходит в одном измерении, реальность, в которой существует истина, что женщины испытывают наслаждение прежде всего грудью, и календарь фактов. Марсель видит обычный светский акт, совершаемый в кафе. Две знакомые ему девушки танцуют одна с другой.

Такая же разница между диском фактов и диском чувств существует и в смерти. Календарный факт, известный Марселю, что бабушка умерла несколько лет тому назад, он только сейчас воспринимает как факт. Он как бы этого факта не знает и не видит, хотя видит и знает, если не сдвинулся в сторону этого факта календарь чувств и внутренней работы. Моя способность пережить, переживать, волноваться от смерти, говорит Пруст, существовала в моей душе как бы лишь в виртуальном состоянии. В каждый данный момент тотальная сумма нашей души существует у нас, имея лишь фиктивную общую стоимость, поскольку в каждый данный момент то одна часть нашей души, то другая не находятся в нашем распоряжении. Они существуют. Но в движении поиска самого себя в каждый данный момент — и в этом состоит закон сознательной жизни — мы не располагаем всеми нашими способностями.

СПОР МЕЖДУ «ЧТО» И «КАК»

**НАЧАЛО В ПРОСТРАНСТВЕ МЫСЛИ
(МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ И МАРСЕЛЬ ПРУСТ)***

В настоящее время я работаю с текстами Мераба Константиновича Мамардашвили, посвященными Прусту. Это очень большие курсы лекций 1982 и 1984 годов. Все, что я здесь буду говорить, — как бы некоторые наброски, размышления.

Творчество Мераба Константиновича достаточно объемно и разнопланово, и особенно это сказалось в работе над Прустом, где произошло очень много событий, где его мысль, посвященная Канту, Декарту и другим классическим мыслителям, вдруг стала уместной по отношению к Прусту. Во всяком случае, он так считал. Меня же заботит прежде всего ситуация встречи Мераба Константиновича с Прустом. Эта встреча остается для меня проблемой. В ходе своего небольшого анализа я попытаюсь показать встающие здесь трудности. У меня пока нет ответа, я колеблюсь, я еще не знаю, состоялась ли эта встреча. Правда, есть свидетельства о попытке установить какие-то ее параметры. Существует около трех тысяч страниц, начитанных Мерабом Константиновичем. Но вопрос о самой встрече должен еще обсуждаться.

Начну с того, с чем я столкнулся как текстолог — поскольку передо мной стенограммы. Хотелось бы отделить стенограмму как состояние записанного речевого звукового произведения от текстовой реальности. И в то же время я хотел бы отделить эти пространства, которое Мераб Константинович создавал на своих семинарах. Здесь очень важен момент того, что вы, бессознательно или сознательно, выбираете, что рефлектируете в качестве начального отношения к предмету — является ли то, что перед вами, текстами, которые имеют свою судьбу, свою логику и свою композицию, или это стенограммы. В стенограмме есть ситуация случайности записанного, стенограмма — это всегда вторжение, интервенция в некоторое устойчивое жизнепроявление мыслителя, она достаточно неадекватно передает атмосферу живой речи, то живое пространство, в котором мыслитель трудится. Может быть, более позитивным, более аутентичным

* Редакция текста осуществлена Е.Ознобкиной.

свидетельством присутствия мысли другого, уже ушедшего от нас, могут являться видеозаписи? Я видел такие мемориальные записи, которые были сделаны на лекциях Лакана во Франции, видел записи Делёза — эффект присутствия там, конечно, больший. Но остаются свои сложности. И запись звуковая, и видеозапись не являются аутентичными свидетелями того жизненного пространства, в котором совершалась мысль. Речевое пространство Мераба Константиновича, пространство, которое он создавал своей живой речью, в котором многие из нас долгое время находились и с чем были прекрасно знакомы, — это, кажется, навсегда утрачено. Это никаким образом нельзя восстановить. Даже через те средства, свидетельские средства, которые мы имеем, которые нам отчасти даны. И это проблема совсем не банальная, не техническая проблема. Без этих сложных завязок я не могу рассуждать о творчестве Мераба Константиновича. Потому что он — человек, который творил изустно, он — устно творящий человек. Человек говорящий. И невозможно не учитывать, что в самом ходе его мышления, во время, когда он мыслит, — он говорит, что в значительно большей мере, чем события письма, происходят речевые события.

Первое, что я отвергаю, — это то, что передо мною текст. Передо мною не текст. Это безусловно. Здесь не только нет определенной композиции, логики организации пространства — здесь отсутствует очень важный фактор: отсутствует участие руки. Точнее можно сказать: здесь нет письма. Во многих текстах Мераба Константиновича письмо просто отсутствует. Для творчества Мераба Константиновича эта проблема была экзистенциальной и драматической. Многие из его старших коллег полагали, что Мераб — замечательный мыслитель, но что он совершенно не умеет писать. Есть и афористическое признание самого Мераба Константиновича о том, что он не является любимцем языка. Сократ — это тот, как говорит Ницше, кто не писал книг. Мераб Константинович — это тот, кто не писал книг. Отсюда следует ряд очень важных вещей.

То, что встречаются пишущий человек, человек письма, и другой — человек мысли и речевого исполнения мысли, — это целая проблема, которая не может быть разрешена просто. Здесь возникает вопрос о некотором насилии, вопрос о сопряжении двух различных практик и стратегий жизни. Я хочу, несмотря на общее представление Мераба о том, что выход в трансцендентальный опыт мысли, в чистое сознание уравнивает всех и лишает всех имен, отстоять позицию, что письмо и выражение мысли являются необходимым качеством самой мысли и входят в нее как онтологически субстантивные элементы. Мысль как таковая, как набор каких-то определенных схем, идеально чистых образов — вообще не существует. Это постулат, которого я буду придерживаться. И в том смысле столкновение или

встреча Мераба Константиновича с Прустом — это встреча не пишущего с пишущим. Неизвестно лишь, насколько сам Мераб Константинович осознавал драматизм того напряжения, которое ему придется испытать при встрече с Прустом.

Когда же мы манипулируем такими вещами, как текст, стенограмма, живое речевое пространство, которое от нас ушло, мы становимся в некоторую странную позицию. И не потому, что Мераб Константинович от нас ушел и его больше нет. Просто потому, то текст всегда беспредпосылочен и безадресен, он не ориентирован на определенного, конкретного потребителя — в этом смысле он независим, и в этом же смысле независимо и письмо. Поэтому если мы что-то превращаем в текст, то этот текст становится как бы независимым от имени автора, он лишается авторского основания. Другое дело — когда мы имеем реальную живую пространственность, связанную с телесным опытом говорящего, с некоторым способом организации вокруг себя мира вещей и слов. Это совсем другая ситуация, которую сам Мераб Константинович называл «полным присутствием». И это полное присутствие, конечно, не может быть выявлено и открыто в самом письме. Здесь есть несопряжение, его нужно учитывать.

Я в странной ситуации: передо мною не текст — передо мною стенограмма. Стенограмма не имеет как бы никакого реального бытия, она еще должна чем-то стать. Мне скажут, что есть запись лекций Мераба Константиновича. Действительно, эти лекции как бы есть, но в то же время они не существуют. Потому что то, что есть, — это промежуточное пространство, промежуточное место, которое занимает стенограмма по отношению к утраченному пространству живой речи и по отношению к несозданному, незаписанному тексту. И даже то, что большинство здесь сидящих, возможно, не читали и даже не слышали эти лекции, не делает саму проблему, которую мы здесь пытаемся поставить, какой-то искусственной. Перед нами все время встает проблема, жив ли Мамардашвили и насколько он мертв. Потому что текст убивает и текст не нуждается в том, чтобы в нем кто-то жил. Тем более, что стенограмма двусмысленна в передаче соотношения живого и мертвого автора. Она не дает мне, как исследующему текст, остановиться...

Очень важный момент связан также с возможностью понимать. Существуют три объективации текстов Мамардашвили — одна исчезнувшая, одна несделанная и одна наличествующая, но не говорящая ничего о предыдущих двух параллельных объективациях. Я сталкиваюсь здесь с тяжелой проблемой, хотя заключается она в простой вещи. Когда я входил в то речевое пространство, которое создавал Мераб Константинович — а я знаком с его мыслью с четвертого курса учебы в университете, это было двадцать с лишним лет назад, — происходило странное яв-

ление, и происходило оно постоянно. Когда мы входили в это речевое пространство, которое делалось для нас и за нас, то понимающие процедуры не обсуждались, все было как бы понятно. На этих семинарах Мераба Константиновича, на этих беседах-лекциях складывалась атмосфера какой-то симпатии, когда понимание распространялось особым образом и в момент самого понимающего события даже не могло обсуждаться. Мы всегда слушали Мераба Константиновича почти не комментируя, что-то лишь записывая. Все это было очень похоже на небольшие трансы, небольшие выпадения из реальности. Но тем не менее организация живой речевой среды, которую создавал Мераб Константинович, предполагала понимание, она сама была понимающей средой, там все было насыщено пониманием. Но это понимание продуцировалось в нас независимо от нас. И, находясь в этом пространстве, мы все понимали. Но как только мы покидали это пространство — понимание резко уничтожалось, оно как будто исчезало, испарялось. И начинался бессмысленный комментарий к тому, что было уже как бы понято. Я спрашивал себя, что это за понимание? Тогда я не мог, конечно, ответить. Но сейчас уже каким-то образом могу сказать так: за меня понимало мое тело — была какая-то запись, которая происходила вне меня. В речевом пространстве Мераба Константиновича мне всегда хватало собственного тела, чтобы понять то, что он делал. Потому что само понимающее пространство было организовано некоторым телесным образом, так телесно сконструировано в речевой практике, что проблема понимания как бы исчезала. Она не проходила через рефлексию, через некоторые сознательные усилия понимающего. Но ужас-то наступал тогда, когда ты возвращался к себе из этого пространства и больше не было этой понимающей среды.

Я считаю, что Мераб Константинович человек уникальный. Уникальный в том, что он, возможно, впервые создал эффект понимающей среды. Он ушел из старого академически структурированного пространства речи, где есть трибуна, с которой кто-то вещает, указывает пальцем, грозит, призывает или поучает. Мераб Константинович создавал некоторую понимающую процедуру для всего пространства — не только для говорящего, но и для всех, кто в нем находился. Он закладывал в это пространство свою телесность, формировал понимающее пространство для всех — открытое телесное пространство. И люди, которые не любили Мераба Константиновича — а у него, естественно, было достаточно много врагов и недоброжелателей, — они говорили: да, конечно, мыслитель, но почему на его лекции ходит парикмахер? Их основной аргумент заключался в том, что на лекции Мамардашвили ходили люди, которые как бы не нуждались в нем, а ходили из снобистских или из каких-то других побуждений, никак не связанных с философией, со знанием, с

напряжением мысли. Думаю, что это было возможным благодаря некоторым симпатическим структурам, некоторому создаваемому Мерабом Константиновичем переживанию того речевого пространства, в котором находились слушатели. Это был постоянный труд над его созданием, над тем, чтобы его удержать. И естественно, человек, попадающий в ситуацию обнимающего тебя и проходящего через тебя понимающего движения, чувствовал достаточный комфорт и достаточное уважение к тому, кто это делал. Независимо от того, являлся ли он парикмахером, слесарем, токарем или кем-то еще. Здесь было какое-то притяжение не адресованного, не направленного на решение какой-то целевой задачи понимания. Это была понимающая вспышка, которая каждый раз рождалась вокруг Мераба Константиновича. Полезность этой вспышки была необычайна, но она была краткосрочна, потому что энергия после выхода из этого пространства терялась. И сегодня мы больше не можем питаться энергией, которую поставлял Мераб Константинович. Его мыслительной энергией, живой энергией.

Что теперь? Передо мною стенограмма, записанный голос Мераба Константиновича, есть еще небольшие документальные фильмы, отчасти еще какие-то свидетельства. Но нет того, что делалось и что было понимающей средой. Передо мною остается эта стенограмма.

И я опять чувствую, что, читая эти тексты, я не понимаю.

Мне в этот раз явно не хватает тела. Мне не хватает собственного тела, чтобы понять некоторые операции мысли, которые делает Мераб Константинович, поскольку они могли быть осуществлены только в общем речевом пространстве, когда переход мысли был естественным и метафора, которая появлялась, была настолько аутентичной этому пространству, что мне было достаточно моего тела, его ограниченной мудрости для того, чтобы понимать в данный конкретный момент ситуацию мысли Мераба Константиновича. Тогда я имел право находиться в этой мысли за счет того, что Мераб Константинович открывал себя, чтобы кто-то в его мысли находился и мог жить. Фактор паразитизма был налицо, был абсолютно очевиден. Я был паразитом, который питался теплотой мысли, в которой жил Мераб Константинович. Но эта моя паразитарная функция сегодня, сейчас, уже не может иметь места. Она отменена — я не могу ни на чем теперь паразитировать. Я не могу паразитировать на Мерабе Константиновиче, будучи, так сказать, по памяти своей паразитом. Но не могу и заняться иконизацией, евангелизацией Мераба Константиновича. Я считаю, что все это — акции чисто паразитические.

Стенограмма просто говорит: теперь тебе будет не хватать тела, которое понимало меня. Значит, ты должен делать еще ка-

кую-то работу, чтобы реконструировать возможный образ речевого пространства, утраченного с моей смертью...

Мы можем слушать свидетельства, наблюдать остатки того разрушенного пространства, в котором находилась мысль Мераба Константиновича, пространства, которое строилось его мыслью. Но мы должны сразу же понять, что этого крайне недостаточно. Мы должны учесть такую вещь, что само по себе издание и публикация лекций не даст возможности Мерабу Константиновичу присутствовать так, как это было возможно. Быть может, Мерабу Константиновичу, как Сократу Платон, нужен человек, который бы сейчас записал его, записал заново, воплотил в текст ход его мысли, пусть даже свел это к некоторым факторам памятника, но не оставил все в стенограммах, в случайных росписях... Сократ не писал, но речь Сократа записана. Мне скажут: «Мераб Константинович не писал, он только говорил, но речь его записана». Однако где, где записана эта речь? Где та речь, которая, став записанной, стала текстом — со своей композицией, своей историей?.. Там, где Мераб Константинович становится Прустом, там, где он мог бы стать Прустом. Но он не стал Прустом, он остался Сократом, он сделал свою работу, но не смог перейти и никогда не перейдет ту чудовищную границу, которая отделяет его от текста. Это очень большое расстояние. А теперь этому положена смерть в качестве критерия его творчества.

Естественно, все мои рассуждения могут быть отведены простыми и, возможно, справедливыми упреками: «Что об этом говорить? Это всякая технология, всякие технические условия. Мысль же по своей природе вечна, нейтральна. Мераб Константинович занимался чистой мыслью, чистым сознанием, он занимался проблемой трансцендентальных образов сознания, он реконструировал мысль как таковую, как событийность для себя...» В этом есть какая-то правда. И в то же время в этом есть очень большая ложь, себе подыгрыш, который связан со школьной метафизикой, с самыми рудиментарными, архаическими формами отношения к человеческой мысли. В ситуации Мераба Константиновича можно понять и отделить работу чистых конструкций, чистых структур от того, что для него является мыслью. Мыслью, на мой взгляд, для Мераба Константиновича является мысль выраженная, мысль становящаяся. Мысль в становлении и есть мысль. Мысль, которая себя выражает, мысль, которая себя строит, в момент построения самой мысли, в момент развития этой мысли, в этой точке развития, в которой ее совершенно невозможно засечь, — и есть мысль. Мысль не является некоторой упакованной формулой, хотя таковых формул очень много и с ними тоже работает Мераб Константинович. Вопрос о так называемой чистой мысли снимается, потому что не мысль изменяет для нас очень многое, а изменяет нас способ, каким мы что-либо

высказываем. Мераб Константинович не показывал конечный результат мысли, а просто занимался путями мысли: каким образом совершенно банальная, тривиальная мысль усваивается, или каким образом она может воспроизводиться. Фактически, он никогда не занимался той школьной метафизикой, которая ориентирована на представление о чистой мысли, о законченной в себе, процедурно выверенной, методически разработанной мысли. К трансцендентализму Мераба Константиновича нужно относиться очень осторожно. И знать, что вся его экспериментация мысли связана с тем, что он пытался уследить, удержать мыслимое в мысли. И некоторая конечная формула никогда не покрывала собственного ее содержания. Именно поэтому всегда и везде — вы это легко заметите — попытка удержать, идеология удержания, или, как он называл это, этика усилия, стояла на первом плане. Каким образом удержать мысль живой? Для этого нужно постоянно трансгрессировать в самой мысли. В мысли всегда есть некоторая избыточная энергия, которая требует для себя нового определения, нового хода и поворота, нового повторения, и только в этом мысль является мыслью. Мысль не может закончиться. И эта непрерывная выразительная практика, которая тесным образом сплетена с речевой практикой, заставляет мысль существовать в некоторых других формах, нежели это представляется нам, когда мы читаем готовый текст. Мне кажется, то банальное, отчасти плебейское вопрошение: «Что это значит?», которое постоянно его преследовало, в конечном счете и загнало его в тупик. В своих интервью он отчасти уже стал говорить нам о своей мысли через банальное, он начал представлять свою мысль в пользу бедных, в пользу того, чтобы объяснить кому-то, «что это значит?». Хотя логика и стратегия его мысли, и тем он плодотворен для нас, заключалась в том, чтобы бороться и отвергать здравый смысл в любых точках, где он появлялся со своими требованиями и со своими дурацкими вопросами: «что это значит?», «о чем вы говорите?», «а зачем вы это делаете?», «а кто у вас жена?» и так далее. Невозможно поэтому все это связывать вместе, невозможно цитировать какие-то вещи из интервью и, показывая пальцем, говорить: «Вот что сказал Мераб Константинович». Он этого никогда не говорил, потому что работа, которую он объявлял, оглашал для себя в качестве работы мысли, была совершенно не связана с некоторыми трансляциями, исходящими из запроса извне.

Я просто подумал, что тяга Мераба Константиновича к Прусту была связана с тем, то Пруст представлялся ему замкнутым, медленным, очень медленным мыслителем, который заключен в возможность создания собственного мира и в ней развивается сам — мир создается через Пруста и в то же время Пруст развивается сам во время создания этого мира. И здесь была, мне кажется, не то чтобы зависть какая-то белая. Мераб Константи-

нович жил в этой стране и сталкивался с теми ужасными вещами, которые повседневно разбросаны в нашей жизни, и эта тяга была, видимо, очень естественной. Желание очень медленной, очень медленной жизни — это первое, очень сильно проявленное, мотивированное отношение Мераба Константиновича к Прусту. Медленно жить. Очень медленно жить, потому что мысль, та, которая себя постоянно удерживает, имеет бесконечные очертания и должна постоянно восполнять себя очень медленными кропотливыми шагами. Речь здесь, фактически, идет о строительстве мыслительного пространства, которое Пруст строит в письме, а Мераб Константинович в речи.

Следующий момент связан с самой проблемой удержания. Мераб Константинович говорил, что, когда мы неточно мыслим, нами играет дьявол. С этим связано и выражение «этика усилия». Мераб Константинович — это как бы герой Мысли, как Хайдеггера называли героем Бытия. Этика усилия отмечает героизм его мысли. Есть разные способы избавления от вины, и героизм — один из способов избавиться от некоторой вины. Героизм и вина — это пара, которая друг друга обслуживает. Этика усилия приближает нас к той формуле, которую я только что повторил: когда мы неточно мыслим, нами играет дьявол. Но «точно» здесь нужно понимать в прямом физическом смысле. У Мераба Константиновича существует реальная собственная физика мысли. И здесь «точность» — как «через точку». Поэтому проблема точности — это проблема поиска точки. Многие тексты Мераба Константиновича, и в частности тексты по Прусту, все испещрены поисками и осмыслением этого первоначала. Того, что называют точкой. Поэтому «точность» или «сказать точно» — это значит опереться на точку. Это не точность в каком-то естественнонаучном или логическом математическом смысле. Точно мыслить — значит всегда за собой иметь отправную точку, в которую ты можешь вернуться, как в свое единственное убежище, где мысль зародилась и в которое мысль всегда переходит, где она всегда может быть. Точка у Мераба Константиновича — это многообъемное и сложное понятие, которое вовсе не связано с самим представлением о точке как таковой. Сама точка здесь должна быть снята в качестве некоторой геометрической единицы, которую мы описываем, какой-то царяпины на стене, которую мы называем точкой. Поэтому точка — это некоторая метафора по отношению к событию мысли Мераба Константиновича. Удержание мысли, о котором я говорю, связано со способностью мысли вернуться на себя и повторить себя. То есть сама трансцендентальная операция заключается не в том, что о чем-то говорится, а в способах возврата к себе. Это мое убеждение, которое я здесь буду пытаться показывать.

Когда мы говорим о точке начала в мысли Мераба Константиновича, с самого начала в глаза бросается парадокс. Я уже говорил, что в ходе размышления об этой точке, параллельного размышления Мераба Константиновича, мы постоянно будем снимать каждое высказывание как метафизическое. Если мы говорим о точности, то снимаем это точкой, как каким-то местом: если мы говорим о точке, то снимаем это тем, что говорим не о точке, а о некоторой этике усилия и способе удержания некоторого пространства мысли. Говоря о точке, или о точечности мысли Мераба Константиновича, мы говорим просто о тех способах, с помощью которых Мераб Константинович удерживал речевое пространство, о тех возможностях мысли, которые позволяли ему делать это пространство точечным. Точечным — это значит, что мысль может начаться в любой точке этого пространства, что все его точки, как бы они ни были расположены, акцентированы, могут быть точкой начала мысли. Это значит, что мысль начинается во всех нас одновременно с тем, как мысль начинается в самом Мерабе Константиновиче.

Мераб Константинович сделал один очень важный для себя шаг. В отношении к Прусту он выбрал в качестве отправного события само событие построения речевого произведения — того речевого произведения, которое будет все время следовать параллельно прустовскому письменному тексту и каким-то образом входить с ним в коммуникации, каким-то образом, с помощью определенных операций, расколовывать текстовую реальность и переводить ее в то речевое пространство, в котором присутствует личность Мераба Константиновича Мамардашвили. Естественно, что здесь существует драматическая ситуация, потому что самый серьезный вопрос — вопрос о встрече. Само это переведение еще вовсе не говорит о том, что Мераб Константинович встретился с Прустом. И если я буду сосредоточиваться только на проблеме переводимости одного мира в другой, то я совершу большую ошибку. Тем не менее я буду двигаться так, как если бы эта переводимость была для Мераба Константиновича основной проблемой.

Я вижу здесь один парадоксальный и очень важный момент. Мераб Константинович всегда вводит некоторый закон, закон жизни, как он это называет, закон бытия. Он вводит некоторое трансцендентальное условие появления самого точечного пространства. Но этот закон никогда не может быть исчерпан в своих предикациях, исчерпан в самой работе мышления. Это закон тоже становящийся. То есть, с одной стороны, Мераб Константинович отстаивает мысль как некоторый свод законов жизни, которые мы познаем или к которым мы каким-то образом приближаемся, а с другой стороны, он вводит некоторые мотивы, серьезные и сильные, из которых и с помощью которых, в какой-то мере беззаконная, существует сама мысль Мераба Кон-

стантиновича. Об этом беззаконии он постоянно говорит. В некоторых стенограммах просто видно, что это даже не говорение, это такое прошепывание — это шепот, который как бы отодвинут о него самого. Он говорит: «Представьте себе ситуацию, что мы как бы переживаем тяжелую феноменологическую редукцию, и сейчас мы как дети, и мы сейчас вместе с вами начинаем называть вещи своими именами...» С одной стороны — героизм Мераба Константиновича, его усилие удержания мира в некотором точечном пространстве, и, с другой стороны, дублирование его в адамизме. Героизм не может без адамизма, без первичных условий называния вещей, называния непрерывного, следующего тем же быстрым ходом, как и осуществление практики удержания: я назвал и удержал, я удержал названное.

Что касается соотносительности с прустовским началом, то здесь возникает множество проблем. Поскольку тот аппарат начала, который Мераб Константинович вводит и располагает в текстах Пруста, является просто некоторым условием промежуточного перехода от одного пространства к другому. Но я его не могу признать с точки зрения прустовской самой стратегии. Потому что помимо стратегии Мераба Константиновича есть, существует еще стратегия самого Пруста. И существует начало Пруста, некоторое начало в письменном пространстве, начало в письме, которое само по себе безначально. Я хочу сразу ввести это различие. Такие мыслители, как Декарт, Кант и многие классические мыслители, в том числе и современные, всегда осмысливали проблему начала. Мераб Константинович — классический мыслитель, который обдумывает проблему начала, обдумывает своим оригинальным образом. Для него начало связано с необходимостью понять, что ты не можешь начать в силу того, что в том пространстве, в котором формируется мысль, начала множественны и только твое усилие и есть какое-то начало, началом как бы не являющееся.

Как нам говорить о начале? У Пруста есть такое понятие, и Мераб Константинович долго думает, как переводить... по-русски, по-грузински... не очень хорошо... В конце концов он все-таки останавливается на выражении «перемежение» или «перебой». Сердечный перебой, перебой сердца. Это одна из физиологических, физических метафор начала у Мераба Константиновича. Но это понятие принадлежит Прусту. Это выражение связано с определенными задачами, которые решает Пруст в своей картине письма. То есть Мераб Константинович покушается на то, что принадлежит Прусту, и пытается дать ему интерпретацию с точки зрения своего представления о начале в пространстве мысли. Но не в пространстве письма. Я не отрицаю начала, вводимого Мерабом Константиновичем, но в то же время я не имею права отрицать начало, вводимое самим Прустом... Вы помните, наверное, первые страницы «Поисков», к которым буквально

сразу же отсылает Мераб Константинович, — первые страницы «Поисков», когда Марсель просыпается. Просыпание Марселя. Это очень большой текст. Так называемая вводка, введение. Эти 60 страниц посвящены пробе и испытанию начала. И то, как Пруст это понимает, как он это делает, его стратегия сталкивается с тем началом, которое принадлежит мысли Мераба Константиновича, с его стратегией и практикой.

Надо немного вспомнить текст. Я уже отмечал, что у Мамардашвили в лекциях постоянно используется, постоянно повторяется понятие «перебоя». Но перебои сердца у Пруста не относятся к сердцу. Перебои сердца у Мераба Константиновича относятся к сердцу. Сердечный перебой понимается у Мераба Константиновича с точки зрения комбинаторики, связанной с установлением некоторого точечного пространства, которое я уже описывал.

Каждая из лекций, прочитанных Мерабом Константиновичем, является безначальной в самом начале, эти лекции каждый раз себя как-то повторяют. Одно и то же начало, которое в этих повторениях как бы становится. Начала нет, есть повторения начала. Здесь ничего сложного нет. Просто начало живет за счет повторения, но само отсутствует. И здесь возникает возможность накачивания ситуации удержания, мускульных проявлений и маскулинистских образов... Но самое главное заключается в том, что то начало, которое описывается Прустом, Мераб Константинович истолковывает в своей стратегии.

Однако существует еще другая стратегия истолкования. Она связана с тем, что отдельные страницы — это описание выхода из астматического криза, где полностью, клинически точно описывается астматический криз и выход из него. Фактически для Пруста это ситуация болезни, которая, с точки зрения Мераба Константиновича, является несущественной, лежит как бы вне чистого отношения к мысли. Для меня это совершенно абсурдно. Я считаю, что в мысли содержится все то, что содержится в самой мысли. В ней содержится тело, невыявленное письмо, болезнь, любовь и т.д. Все это существует, и Мераб Константинович исполнял эту живую мысль, которую, конечно же, естественным образом никто не может никогда исполнить. Все исполняют ее по-разному. И ограничения, которые он себе полагал, были связаны просто с его собственной конечностью, а не с атрофированностью, ограниченностью самой мысли.

Я уже говорил, что эти первые 60 страниц у Пруста — это разные вариации описания астматического криза. Болезнь Пруста особенно усилилась после 1906 года. В 1905 году умирает его мать, и он бросает все светские развлечения, все обязанности светского рода, полностью отрекается от внешней жизни и становится машиной письма. Со смертью матери умирает Пруст. Пруста больше не существует. Того Пруста, который был изве-

стен в свете, салонах и т.д. И вот до 1922 года, до самой своей смерти, он пишет «Поиски». Мы должны со всем этим считаться и должны также считаться с тем, что героическая авантюра (во французском смысле) Мераба Константиновича — это маскулистская авантюра, авантюра человека, который является атлантом: он опирается на мощь своего мозга и на силу умения удерживать на себе большие тяжести — за других и для других, что в отношении Пруста этого сказать нельзя. Пруст — это вечное возвращение к матери, он умирает вместе с матерью.

Вся прустовская идея «Поисков» состоит в одной очень простой мысли: я не могу жить без матери. Я не могу жить без матери. Мое письмо — это попытка возвратиться к матери, восстановить мир матери, восстановить себя. В это время очень сильно обостряется астма. Брат Робер предлагает ему лечь в хорошую клинику, а Пруст, чтобы не прерывать работу, даже не лечится. Он научается использовать болезнь для формирования структур начала, для становления самой формы письма. И это очень важно. В лекциях Мераба Константиновича нет даже упоминания о заболевании Пруста. И это исключение болезни является ограничением, которое вводит и берет на себя сам Мераб Константинович, но это не может являться универсальным исключением, когда мы говорим о мысли.

Свыше десятка работ посвящены астме Пруста. А теперь назовите мне хотя бы одну работу на русском языке, посвященную эпилепсии Достоевского. ...Суть здесь заключается в очень серьезных вещах: все эти работы, посвященные Прусту, вовсе не связаны с Прустом как тяжелым клиническим больным. У нас в свое время Бехтерев назвал заболевание Достоевского полиэпилепсией, но это — клиническое отношение к Достоевскому, исключаяющее болезнь из пределов творческого акта. Полагают, что болезнь как бы внешний нарушитель творческого акта, она никогда не продуцирует сам творческий акт и не способствует ему. Само заболевание понимается чисто физиологически, как такая интервенция, которая нарушает какой-то ритм жизни и ритм творчества... но астма имеет свою онтологию. Да и любая болезнь онтологична: она имеет свою онтологию, вписанную в онтологию страдающего болезнью. Это всегда некая «приватизированная» болезнь, получающая онтологические характеристики. Астматик не хочет больше дышать. Первый запрет — на дыхание. Вводится запрет на дыхание. В это же время Пруст конструирует свою комнату, где отслеживаются потоки воздуха, комната обивается пробкой таким образом, что аллергеновая атака может быть подавлена изначально. Фактически Пруст создает для себя, вокруг себя легкие, то, чем он будет дышать. Выезды возможны для него только ночью, когда в определенную погоду доминируют определенного типа запахи...

Здесь есть очень важная вещь. Естественно, дыхание поддерживает речевую практику, и Мераб Константинович — это дыхательный мыслитель, — он опирался на дыхание, на разработку дыхательных циклов, широких, долгих. И это в отличие от запрета на практику дыхания, который вводит Пруст. А запрет чудовищен. Потому что вводится и запрет на речь. Блокируется ситуация речи языка как таковой, в том виде, в котором он может быть речевым произведением... Фактически все переходит в письмо. И это письмо пишется в безвоздушном пространстве — в той атмосфере, где невозможно дышать. Кумулятивная функция легких, и все вещи вокруг, и сама обстановка, в которой происходит работа машины письма, — это безвоздушное пространство. Пространство, где воздух матери. В легких остается воздух матери. Единственный оставшийся воздух, который он по частицам начинает расходовать. После 1906 года Пруст как бы живет только этим воздухом. В конечном итоге письмо как бы убивает Пруста. Убивает в прямом смысле. Убивает его как машину. Не как живое существо — он уже не живет, не существует в реальности существа по имени Марсель Пруст, с такими-то родителями, с такой-то автобиографией, его просто нет. Пруст попадает в ситуацию тупика. Он просто сам уничтожается, хотя мог бы жить дольше, воспользовавшись при своих доходах какими-то возможностями подлечиться.

Хочу еще раз заметить, что в рамках письма и в рамках начала у Пруста перебои сердца переживаются через фигуры и фон онтологии, связанной с астматическим кризом. В то же время Мераб Константинович выстраивает эту ситуацию Пруста как некую идеальную познавательную модель, удаленную от функции письма, от биографизма, от андрогинности Пруста. Мераб Константинович как бы снимает целые громадные пласты жизни Пруста, вводит элемент героизма — он как бы тот Эдип, который возвращается и вытаскивает маленького мальчика Пруста из пропасти андрогинной регрессии и заставляет его мыслить о том, что превышает возможности конечной жизни самого Пруста.

Конечно, право на такой подход к Прусту является естественным и открытым, и я не могу его никоим образом оспаривать. Я только хотел ввести те дополнительные измерения, которые будут создавать условия различия, при которых мы можем видеть сам выбор, сделанный Мерабом Константиновичем Мамардашвили.

ДИСКУССИЯ.

Случилось ли понимание события встречи?

(А.Л.Цуканов, В.А.Подорога, Е.П.Ярославцева, Ю.П.Сенокосов, Т.А.Кузьмина, А.В.Ахутин, В.В.Калиниченко, А.П.Огурцов)

А.Цуканов. Возможен ли, на ваш взгляд, более или менее точный перевод стенографических текстов Мамардашвили в некий обычный, как бы «классический» или естественный текст? И какие неделимые частицы или атомы стенограмм необходимо сохранять, держать мысль Мамардашвили так, чтобы на нее не накладывалось понимание этой мысли самим редактором, своеобразным таким «переводчиком»?

В.Подорога. Проблема эта достаточно сложна, и проблема по отношению к творчеству Мамардашвили самая основная. Конечно, было бы очень хорошо, если бы при переводе стенограммы можно было создать настолько близкие текстовые эквиваленты, где была бы уловлена непрерывность завершения мысли. Например, применение «красной» строки каждый раз нужно отдельно обсуждать. Но это технически трудно. Для меня покамест есть единственное правило: вводится запрет на «красную» строку и проигрывание ситуаций до конца, до того, где начинается повторение того же самого. Тем самым и попробовать удержать его дыхание. Ситуация очевидна: прежде всего «красную» строку и введение абзацев нужно поставить под самый серьезный контроль. Нужно ритмически немножко прожить текст, может быть, даже вслух читать и попробовать его воспроизвести в таком непрерывном движении. И потом переходить к следующему повтору через «красную» строку. В силу нашей мемориальной функции именно здесь, наверное, придется сохранять то, что он сам называл «петлями», «спиралями», «вариациями», которые для него были очень важны. Однако мне кажется, нельзя вводить перечное пересечение, улучшать грамматику, синтаксис. Кто помнит тексты, которые Мераб Константинович публиковал (которые им даже долго отделялись), а в некоторых, особенно в статье, написанной совместно с В.П.Зинченко, есть потрясающие свидетельства, как он пытался «поломать хребет языку», как он действовал против языка. В этой статье очень хорошо видно его представление о языке, с которым он хотел как бы что-то сделать, мне кажется, сломать грамматическую структуру. Поэтому его фразу можно поддерживать только синтаксически и отчасти грамматически. Поддерживать синтаксически можно, поскольку это же стенограмма. Мне кажется, все знаки препинания (и в этом, вероятно, основная задача редактора-переводчика) нужно правильно ритмически расставить с учетом синтаксиса и грамматики. Для меня видится такая стратегическая задача.

У него есть еще интеркоммуникативные отсылы, при которых он обозначает присутствие людей в зале. Мне кажется, их можно снимать, поскольку если блок очень хорошо получается, то лучше его оставить, нежели засорять ими внимание. Нам же нужно передать речевое произведение, но уже независимо от контекста речевого жизненного пространства. Вводить же остатки речи — это значит мистифицировать читателя и тормозить само движение мысли. А его текст должен быть прочитываемым в движении и напряжении.

Е.Ярославцева. Можно как-нибудь развернуть вопрос не только о приватной жизни и болезни Пруста, а дальше — о том, есть ли какая-нибудь связь между этикой удержания Мамардашвили и «приватизацией», может быть, физиологического состояния и проведения вот этой телесности, присутствия, когда читаешь лекцию. Не через текст, его лекцию.

В.Подорога. Дело в том, что в докладе я просто до этого не дошел, и это только подтверждает уже изложенное. Мераб Константинович двигался как бы метафорическими пластами, у него постоянно идет возобновление метафорического языка. Здесь очень важная проблема, которая связана с его адамизмом и с тем, что он выступал как бы первоадресатом. Адамизм сам по себе естественен для Хайдеггера, отчасти для Флоренского, для определенного типа мыслителей, есть он и в русской традиции. Ведь всякая появляющаяся вещь в точке пространства мысли всегда должна быть названа по месту телесной возможности воспроизведения. Можно сделать даже отдельную классификацию метафор Мамардашвили, но они у него связаны больше с психомоторными явлениями, с явлениями физической перегрузки, которую испытывает тело в момент речи. Поэтому, как реагирует само это тело, является тоже очень важным фактором. Я лично старался понять, что это за испытание идет через чисто физическое напряжение, которое Мераб Константинович переживал. Какая-нибудь совершенно загадочная фраза о героизме, риске, которую он употребляет по отношению к мысли и которая может восприниматься как ложно патетическая, на самом деле совершенно серьезная вещь, потому что если задана какая-то программа размышления и в каждом повороте мысли ты должен к ней вернуться, то есть колоссальный риск того, что ты к этому не вернешься. Другими словами, нужно удерживать ряд параллельных точек, параллельных метафор, уметь их замещать и взаимно представлять друг через друга, чтобы удерживать начальную ситуацию мысли, в которой ты начал рассуждать. И риск очень большой, потому что все это проходит в единицу времени, в речевой невозвратимой линии, которую очень трудно возвращать на себя. Метафоры являются знаками телесного напряжения, организуемого собственным интеллектуальным движением. Поэтому я бы не разделял здесь интеллектуально-те-

лесное движение, в котором жил Мамардашвили. Этими метафорами он не обозначал какие-то понятийные ряды, но переживаемый нами смысл рождается из того, что Мераб Константинович эти ряды постоянно метафоризирует, т.е. он постоянно вводит не-собственный язык выражения по отношению к предмету, казалось бы обладающему собственным языком. Вот взять те же «перебои сердца» — они описывают ситуацию, описанную на многих страницах текста и называемую по-разному, например «точка равнодействия», или «возврат», или «переворот», или «минимальный интервал» и т.д. Но все это об одном и том же, и все это представлено как усилие удержать саму точку размышления. Метафоры как бы насыщают интеллектуально-метафизической кровью само размышление. Это, конечно, большой и сложный вопрос, но кратко на него можно вот так ответить.

П.Гречко. Может быть, вы все-таки уточните аналогию между Сократом и Мамардашвили. Конечно, у Мамардашвили не было своего Платона, но по всему видно, что его и не могло быть, потому что Платон сумел установить и выявить какие-то перво-сущности — «эйдосы». Здесь же, похоже, не удастся их зафиксировать. Отсюда вопрос: может быть, изустность и письменность — разные стили философствования?

В.Погорога. Ноэзисы можно производить в неограниченном количестве и по любому поводу. У Мамардашвили очень много различных понятий, которые можно этически мотивировать. Но стоит ли это делать?

А.Ахутин. Вот в ваших размышлениях о проблеме Встречи и не-Встречи Мамардашвили и Пруста имело ли для вас значение, что здесь проблема не только и, может быть, даже не столько в проблеме Встречи «человека речи» и «человека письма», но двух, вообще говоря, жанрово разных миров, художественного произведения и мира философской мысли?

В.Погорога. Для Мераба Константиновича красота — есть некое дополнение к тому, что уже как бы отмыслилось. Поэтому, я думаю, он принимал и знал красоту письма, красоту текстов Пруста, но в силу своей задачи, которая заключалась в необходимости совместно со-мыслить, совместно что-то обдумать, он в лекциях выстраивал жанр беседы с Прустом, размышлений над общими проблемами. Но эти общие проблемы как бы выходят из жанровых ограничений и вообще отходят от жанра и уже литературе не принадлежат. На авансцену этой беседы выступает комплекс идей, которые он считает и очень важными непосредственно для самого Пруста. В этом смысле он радикально снимал жанровую принадлежность Пруста и отказывался мыслить Пруста как представителя письма. Для него это было как бы не существенно, хотя в то же время он принимал позицию героя как органическую позицию.

Вопрос. Нельзя ли сказать, что расхождение между Прустом и Мамардашвили шло по различию путей их самореализации и заключалось в том, что Пруст ушел из, так сказать, «западной красоты», замкнувшись в мир астмы, а Мамардашвили замкнулся в языковой оболочке той правды, которую нельзя было произносить вслух?

В.Погорога. Я с последним согласен. Действительно, в его текстах есть определенная реактивность на то, что он осмысляет и говорит вслух те вещи, которые в этом обществе были запрещены и подавлены. Есть в его текстах, хотя и не везде, реактивность и отзывчивость, есть хоть редкие элементы реакции, явно-общественного вызова для обретения возможности говорить вслух.

В.Кругликов. Является ли справедливым запрет на тот перевод, который делал Мераб Константинович, — я имею в виду ситуацию «перевода сердца». Ведь в докладе ему отказано в таком понимании этого момента, именно когда он ищет наиболее адекватное выражение французскому словесному выражению. Здесь важно то, что Мамардашвили — человек, страдающий сердечной болезнью, встречается с Прустом — человеком, страдающим астмой. Коль скоро в докладе на астматизме Пруста был сделан сильный упор, как факторе, ставящем под сомнение событие Встречи Мамардашвили с Прустом, то ведь болезнь сердца и астма достаточно близкие болезни, чтобы переживать аналогичные ощущения своей телесности и своей чувственности в каком-то одном ключе. Поскольку тебя мерабовский перевод Пруста не устраивает, ты его как бы запрещаешь, ты считаешь, что это не вполне правда.

В.Погорога. Нет, я не хотел так сказать. Я хотел сказать, что существуют «перебои сердца», которые в рамках письма и в рамках начала Пруста переживаются определенным образом через фигуры и фон онтологии, связанной с астматическим кризом. А Мамардашвили строит это как некую идеальную познавательную модель, устраненную от некоторой функции письма, биографизма, андрогинности Пруста и т.д. Он как бы снимает целые громадные пласты жизни самого Пруста, того жизненного мышления, которым обладал Пруст. Мераб Константинович вводит туда элемент героизма, он как бы тот Эдип, который возвращается в маленького мальчика Пруста, вытаскивает из пропасти андрогинной регрессии и заставляет его мыслить о том, что превышает возможности конечной жизни, жизненных мучений самого Пруста. Здесь вопрос только в этом, поэтому право на такой подход Мераба Константиновича к Прусту является естественным и открытым. Я не могу его никоим образом оспаривать, а только хочу ввести дополнительные измерения, которые будут создавать условия различия, при которых мы можем видеть сам выбор Мамардашвили. Он не просто создавал для нас аутентичного

Пруста, он делал определенный выбор, в котором свершалась его жизненная сила, устанавливалась его жизненная позиция. Это надо учитывать, как и то, что он вводил свои ограничения на Пруста. Поэтому возможность его Встречи всегда сомнительна. Вообще говоря, сам акт буберовской или бахтинской ситуации Встречи, вся герменевтика Встречи связана с исключительно религиозным пространством, и в том светском пространстве аналитики, в котором мы сейчас находимся, мне было бы очень трудно описать случай Пруст — Мамардашвили как Встречу.

Ю.Сенокосов. Но Мераб именно так это переживал. Я просто знаю это из бесед с ним.

В.Погорога. Это действительно очень важный вопрос. У нас и возникает проблема: Мераб Константинович переживает свои отношения с Прустом как Встречу с ним — это я полностью принимаю. Но существует и реальность. Он сам постоянно на это указывал: если ты хочешь быть, реальность должна расширяться, она как бы должна заполнять то, что не является реальностью. При этом расширении всякая возможность собственного отношения является попыткой замедлить расширяющуюся реальность, ограничить ее в силу определенных обстоятельств, которые есть, поскольку человек конечен и он организован в каком-то законченном пространстве. Поэтому Мераб Константинович мог переживать и действительно он очень глубоко переживал это событие как Встречу, что видно и по текстам. Но с другой стороны, Встреча в том смысле, в каком я ее понимаю и говорю, она могла бы вообще не состояться...

Ю.Сенокосов. Тогда встает вопрос о критериях адекватности Встречи?

В.Погорога. Разумеется. Но если, например, я могу встретиться с человеком и встречу его на каком-то герметическом, идеологическом уровне только тогда, когда я могу интуитивно, т.е. с помощью определенной реконструкции, узнать о тех дополнительных измерениях его жизни, которыми он живет. Я могу «встретиться» с ним, как с врачом, профессором, его социальной маской и т.д. А есть также некоторые ситуации дополнительных прибавлений, из-за которых мне лично с Прустом в принципе очень трудно «встретиться». Пруст обладал астматическим переживанием мира так же, как Достоевский некоторым эпилептоидным видением языка. Это то, что принадлежит Прусту или Достоевскому, и оно не может быть передано Мамардашвили или другому исследователю. Встреча в таком религиозном смысле предполагает некоторое условие снятия дополнительных измерений жизни, а они есть, поскольку каждый располагает ими, поскольку я живу и они не обмениваются.

Ю.Сенокосов. Но в связи с вопросом о критериях: ведь мы исходим из отношения к Прусту или Достоевскому как к некой норме, т.е. хотя эти люди (и Достоевский и Пруст) физически

были больны, но нас (меня лично) как раз привлекает и занимает выход из их болезни, кристаллизация какой-то нормы этого выхода. В этой связи я хочу зачитать маленький пассаж из уже цитированного интервью, где Мераб Константинович проводит сравнение Пруста с Андре Жидам и фиксирует следующие вещи. Мне кажется, это принципиальная вещь и упускать это при анализе его метафизической Встречи невозможно. Он говорит следующее: «Можно, например, сравнить Пруста с Андре Жидам, и тот и другой — гомосексуалисты, травести. Пруст, он как бы не то что стеснялся, но, во всяком случае, не афишировал этого, не настаивал на своем отличии от других, не возводил свое отличие в принцип поведения, в принцип систематизированного поведения, как это делал А.Жид. И в итоге Пруст глубже понял природу любви, частным случаем которой является гомосексуальная любовь, потому что у А.Жида очень много энергии уходило на гордое и как бы бесстрашное осуществление своей особенности, в том числе и публичное осуществление. А всякое публичное осуществление есть ритуал... (Между тем) на достаточную глубину можно войти без этих внешних вещей, в глубину колодца своего одиночества и страдания, и выйти оттуда с какой-то глубокой истиной о себе, о человеке вообще, и о природе любви, и о природе отношения между людьми».

То есть я хочу сказать, что — да, «встреча» — это проблема. Я согласен. И более того, как и вы, считаю, что люди несовместимы в принципе. Но ведь Мераба не это волновало. Не об этом идет речь. Не о «взаимопонимании», «диалоге» и т.п.

В.Погорога. Я могу прибавить в твою пользу, что А.Жид тоже был астматиком. И здесь очень много возникает проблем. Дело в том, что я согласен с тем, что говорит Мераб Константинович об Андре Жида и Прусте. Но это мне позволяет утверждать следующее: человека мыслящего нельзя эвакуировать из собственного мышления. Может быть, он поэтому и говорит о том и не о том. Здесь проблема афиширования/не-афиширования, бисексуальности или андрогинности Пруста не является проблемой вообще. Проблема заключается только в том, что он и не человек делает собственной мыслью. Мы не можем снять источники этой мысли или параллельные дополнительные измерения, чтобы нам открылось нечто вечное или неизменное. Ведь Пруст пишет болезнь, и каждый из нас пишет свои болезни, свои граничности, и только через это и может осуществиться выход. Напряжение только в этой точке может сохраняться, и мы должны рассматривать болезнь, патологию, поскольку она формирует обстоятельства усилия мысли...

Ю.Сенокосов. Но тогда встает вопрос о профессиональном отношении к мысли, о философии как профессиональном занятии...

В.Погорога. Но для меня это профессиональное отношение к философии складывается из необходимости учета всех обстоятельств — и Мераб Константинович к этому призывал — начала собственной рефлексии. Мы должны все эти позиции учесть, особенно если ты работаешь с текстами — в них своя логика и свои правила игры. Хотя и существует какая-то норма и практика мысли, которая превышает сами тексты. Но мы-то потребляем эти мысли через тексты. Меня волнуют различные формы объективации мысли. Я знаю, что есть в тексте и что в нем нет никаких, собственно, дополнительных измерений. И здесь для меня совершенно очевидно, что проблема мысли, профессиональной подготовки философа вовсе никак не унижается и не снимается тем, что этот профессиональный философ будет правильно понимать и отличать некоторую формулу мысли от способа ее передачи, выражения. Вот выражение мысли есть мысль. А результат, записанный результат, — это есть просто формула, определенный термин, который к мысли не имеет никакого отношения. Мераб Константинович показал только одну из форм существования мысли выраженной. А Пруст показал другую форму, тоже по-своему обоснованную, выраженную через письмо и определенную практику письма...

Т.Кузьмина. По-моему, есть же простые вещи. Если математик занимается математикой, он ставит перед собой математические цели; если физик занимается физикой, то он задается физическими целями и т.д. А иначе ведь вообще безразлично, что мы будем делать. В том, что делаете вы, непонятно, чем отличается философский анализ от психоанализа?

В.Погорога. Может быть, тем, что психоанализ предметно направлен на личность, структуру психики, а в философии мы имеем дело с мыслями. Только вряд ли можно представлять себе философию как науку в мыслях, как некий Пантеон мыслей. Я здесь утверждаю простую вещь, о которой тысячу раз говорил Мамардашвили, и вы прекрасно ее знаете. Я говорю, что не существует мысли в качестве мысли. А существует мысль только выраженная. В вашем вопросе заключено сомнение в необходимости анализа автобиографии, поскольку такой анализ располагается как бы в другом не-философском жанре. Мне это не понятно, так как, на мой взгляд, если мы обращаемся к Прусту как к мысли, то существует неизменная онтология мысли, в которую включены все параметры состояния человека живо-говорящего, живо-живущего. В этом подходе нет никакого разоблачительного пафоса, есть уяснение статуса рождающейся мысли в момент собственно акции мышления.

А.Ахутин. Выраженная таким образом зависимость Встречи от болезни возвращает нас в круг некоторых тривиальностей. Ясно, что один может болеть астмой, и больше ничего; другой болеет этой астмой и имеет к ней какое-то специфическое от-

ношение; третий это специфическое отношение развивает настолько, что делает из этого судьбу; четвертый эту судьбу может превратить в слово; пятый это слово делает таким, что оно становится значимым на долгое время. И по меньшей мере на каждой описанной мной ступени с этой самой астмой, одной и той же, что-то происходит. Она не остается той же самой. А если мы возьмем последнюю стадию, то она пытается стать о б щ е з н а ч и м о й; не моей личной болью, а моей личной болью как общезначимой. Если уж говорить о Прусте и Достоевском, то первым, кто рассказал и связал болезнь со своим творчеством, был сам Достоевский, который сказал приблизительно следующее: «Почему вы думаете, что если человек болен, то он говорит какую-то околесицу под влиянием этой болезни?» Нет, может быть, эта болезнь является условием открытия чего-то, только в этой ситуации ему что-то открывается и он об этом сообщает. Однако «ему открывается» и «он сообщает» — это два разных акта. Даже та же ситуация, которую вы описывали: между словом и не словом. Вы говорили об этом с помощью термина «телесное присутствие» и т.д. Так вот, когда это становится словом, с ним что-то происходит, что-то открывается чутьочку больше, чем просто моя личная боль. Это «что-то» и есть то, что с помощью этой боли открывается о б щ е з н а ч и м о е. В противном случае, если мы останемся на первом уровне, то перед нами возникает до боли знакомая концепция, что все, что говорит человек, — это то, что называлось «превращенная форма», а в конце концов, он просто болеет или у него есть какие-то интересы, которые нужно только расшифровать за тем, что он говорит.

В.Погорога. Я согласен со всем, что вы говорите. Для меня это так же ясно. Я согласен, что астма является в данном случае для нас как читателей общезначимым событием, и надеюсь, вы не думаете, что я хочу как бы подтолкнуть слушателей к тому, чтобы Пруста понимали таким вульгарным способом.

В.Калиниченко. Позволю себе отойти несколько в сторону и буду говорить о философе и его учении в связи с вопросом о языке и трансценденции.

В своей речи на философском конгрессе в Болонье в 1911 году Бергсон отмечал, что в основе всякого философского учения лежит некая исходная интуиция, «нечто простое, бесконечно простое» — что философу не удается до конца высказать и о чем, собственно, он вынужден говорить всю жизнь, пытаясь к этой интуиции приблизиться¹. Очевидно, нельзя полагать, что такое приближение — это выполнение уже-заранее-понятого или путь к тому, что всегда впереди. Речь скорее идет о прояснении

¹ См.: Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб.1 под ред. Н.О.Лосского и Э.Л.Радлова. Философия и ее проблемы. СПб., 1912.

сути какого-то образа, который однажды открылся точно в предутреннем свете, до языка, и даже до смысла. Движение оставляет «след» в виде философского учения, а исходная интуиция так или иначе центрирует само учение, даже если она носит название «децентрализации». И если приближение здесь — вся жизнь, значит, между интуицией и ее высказыванием существует принципиальная несоизмеримость. Положение усугубляется также тем, что говоримое Бергсоном есть полагание «простой интуиции», обозначающей условие возможности нашего понимания философа. Положительно, слова Бергсона очень странны, если принять их всерьез. Он говорит, что мы должны повторить путь философа. Но как схватить интуицию, если сам философ вынужден высказывать ее всю жизнь? Бергсон полагает, что исходная интуиция как движущий резон философствования должна быть изоморфной и нашим резонам понимания философского учения. Учение ориентировано на коммуникацию, интуиция — нет. Исходная интуиция здесь — это принципиально чужой опыт. В чем различие между пониманием сути дела, которое высказывает философ в своем учении, и нашим пониманием философа? На поверхности можно отметить одно такое различие: оно касается того, как философ относится к своему языку и как мы к его языку. Если философ говорит: «Простите, я не о том говорю» (частый предупреждающий знак у Мамардашвили), то мы не можем делать то же самое, следуя другому предупредительному знаку Мамардашвили — своего рода правилу вежливости — презумпции ума философа, заставляющего помнить о неслучайности слов. Пусть в изображении Бергсона философ идет от интуиции к словам. Мы вынуждены идти от слов к интуиции. Но не только от слов собственно его учения — иначе задача понимания будет безнадежно потеряна в механическом повторении. Скорее нужно идти от слов по поводу его учения — но его же слов, т.е. идти от его действий или его особого «наклонения» — к собственным словам. Это значит — идти к пониманию «от» самого философствующего. Философия была и есть там, где был и есть тот, кто философствует. В этом плане понимание философа столь же бесконечная задача, как и высказывание «исходной интуиции» тем, кто философствует.

Спросим: а почему, собственно, речь идет о философе — ведь то, что полагает Бергсон, имеет более широкую значимость. Очевидно, потому, что именно в философии сам зазор между интуицией и ее высказыванием выступает необходимым моментом сопровождающей рефлексии. Речь в философии неизбежно идет также и о языке, на котором здесь говорят. Хайдеггер точно показывает: тема языка — ближайшая к теме бытия. Тому по меньшей мере два резона: разговор о бытии как о «ничто» сущего всегда осуществляется в языке онтически нагруженном, и потому этот разговор направляется своего рода трансценденцией

языка. Кроме того, если учесть выделенное место Дазайн в таком разговоре, то здесь само отношение Да-и-*Sein* проступает через оппозицию таких экзистенциалов, как *Befindlichkeit* и *Verstehen*, — далекий и все же узнаваемый коррелят оппозиции чувственности и рассудка.

Тогда спросим еще: почему у Бергсона центрация нашего понимания проводится именно по «исходной интуиции»; нет ли в оттапливании от «исходного» и «простого» соблазна перескочить «теорию» и перейти к «сути дела», соблазна избежать труда разобраться в формах выражения исходной интуиции, в формах, каковые Бергсон с грубой прямоотой называет лишь «вихрем пыли», порожденным импульсом от исходной интуиции? Ведь здесь таится какая-то необязательность по отношению к языку, к учению, необязательность, принимаемая как неизбежная плата за возможность (хотя бы возможность) понять философа, только выходя за рамки его языка, который ведь может быть тот или иной, и даже — более или менее удачный, в то время как интуиция таковой быть не может, не может быть «той или иной». Хотя она — в языке или в учении — и есть то, что выдает именно его, философа, присутствие, она и есть та присутствующая непосредственность, по отношению к которой учение есть раскрытие и понимание.

...Я не могу отдать себе полного отчета в том, почему для меня основанием понимания философа, который собрал нас здесь, выступает он сам. После встречи с ним я знаю только, что не каждый, кто философствует, является основанием своей философии. Дело здесь не в определениях того, что такое философия, не в том, во всяком случае, что личностное основание обязательно должно выступать явно. У Мамардашвили экзистенциальные истоки мысли всегда проступали лейтмотивом любой темы, какую он развивал. Говоря о метафизике, он имел редкую смелость аккомодировать взгляд на человеке — не на языке по преимуществу, не на «теле» по-преимуществу и даже не на бытии, но так, что все эти последние вещи обретали у него зримое присутствие.

Встреча с М.К.Мамардашвили — как сказала здесь Нелли Васильевна Мотрошилова — это неоценимый дар и уникальное жизненное событие. Но дар — еще не привилегия в понимании. Событие встречи лишь означает: мы уже вменяемы относительно его присутствия и теперь всегда-уже-после него, если это — действительно встреча с философом Мерабом Мамардашвили.

Именно эта встреча держит меня в особом переживании образа, который постоянно становится впереди понимания его философии, впереди того, о чем он говорит. Этот образ высказать трудно, поскольку дело здесь не в его трубке и даже — интонации. Вряд ли это можно даже назвать моей «исходной интуи-

цией» в смысле Бергсона, и все же речь идет о чем-то явно первичном и отдельном от «вербального» облика философа.

То, что именно отдельно, или Тот, кто отдельно так стоит, видится мне в одном ясном и отчетливом жесте, в наклонении к собственной речи, в постоянно воспроизводимом и узнаваемом интеллектуальном жесте, по своей бодрствующей интенсивности присущем именно ему. Речь идет вот о чем: «Я хочу сделать свою жизнь своим аргументом» — так говорил Альберт Швейцер. Это значит — аргументом мысли, это значит: жизнь рассматривается как момент мысли, как реализация некоего намерения... О Мамардашвили можно сказать нечто обратное: он рассматривал мысль, «живьем осуществляемую», моментом жизни, мысль, а не что-либо иное, — ибо «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно». Отсюда его поразительная сверхчувствительность к тому, что он называл замещениями, подстановками, «превращениями» сознания. Эта чувствительность не служила «спусковым крючком» к разоблачениям психологии или культуры. Превращения для него и были «феноменами» или «сутью дела», назад к которой призывал Гуссерль. А адекватной психологической реакцией феноменолога может быть только великодушие и юмор. Если мысль — действительный аргумент, то феноменолог не может быть мизантропом, разоблачителем «человеческого, слишком человеческого». Юмор — страховка от позиции «абсолютного наблюдателя», психологический коррелят искусства прикосновения к тайне, искусства косвенного опыта, обхождения с Другим, в том числе и с другим-своим-сознанием. Не пребывать в трансцендентном — но трансцендировать. Быть в Боге — это стремиться к Нему. И это неизбежно сопровождается юмором, ибо подстановки здесь неизбежны. Его различие между «реальной философией» и «философией учений и систем» — след его юмора. Улыбка чеширского кота — его изобретение в философии. Каждый, кому нужно выйти из платоновой пещеры, пусть изобретет это.

В свое время К.Г.Юнг сказал о Фрейде: «...он был «захвачен» идеей, т.е. был человек, на которого произвела необыкновенное впечатление открытая им истина, и он двинулся навстречу ей, чтобы навсегда остаться покоренным своей идеей»². Мамардашвили в этом смысле никакой идеей «захвачен» не был. Я бы не стал сейчас говорить: в соответствии со своим местом и временем. Просто для него сама «захваченность» была бы подстановкой, коллапсом в «превращенную форму», разыгрыванием пародии на самого себя. У него есть один образ-кошмар, наподобие кошмарного сна Мишеля Фуко с распавшимся алфавитом: хочу сесть в кресло, а оно уже занято... мною же... Это было для него

² Ю н г К.Г. Зигмунд Фрейд // Ю н г К.Г. Собр.соч., т.15. М.: Ренессанс, 1992, с. 77.

своего рода возможной невозможностью. А вот и обратная сторона — уже невозможная возможность: «Глубочайшая ценность европейской культуры заключается в ясном сознании: все, что происходит в мире, зависит от твоих личных усилий, — а значит, ты не можешь жить в мире, где неизвестными остаются истинники, откуда к тебе «приходят» события...»³. Это вовсе не значит непризнания вещей, не пробегаемых мыслью. Это — манифестация той воли, которую вслед за Тиллихом можно назвать «мужеством быть». Вещь, не пробегаемая мыслью, есть тотальность. Разве совместима тотальность с ответственностью мысли? «...Ломая голову над такими вещами, я подумал, что, может быть, понимание начинается с того момента, когда ты оказываешься в ситуации ясного сознания перед лицом некоей н е в о з м о ж н о й возможности. То есть ясного сознания «должного», человеку «подобающего» — и невозможности именно этой возможности! Когда от тебя требуется мужество н е в о з м о ж н о г о. Мысль — отсюда! Если угодно, «жизнь моя решается», как и то, каков мир, — вместе с мыслью. И именно от этой последней ясности человек обычно надежно защищен своими чувствами, привязанностями, представлениями о допустимом и недопустимом (даже наказуемом), о возможном и невозможном, о добре и зле, правилами социального дела и целеобразностию. А в и д и м а я в очевидности своего сознания возможность именно эти представления, как правило, колеблет. ...Следовательно, мыслить — значит стоять лицом к лицу с чем-то и н ы м, с сутью дела, скрытой за сценой, занятой масками-марионетками. А это возможно и неизбежно лишь в точке, где ты отмечен отдельно, выпал из человеческой связи, ибо нельзя помыслить «иное», не ранив кого-то и не погрешив против вечности... Значит, если мыслить, то только из долга, из закона в тебе, а не из человеческого, не из чувственности»⁴.

Это вполне могло быть сказано Кантом, обладай он языком Шекспира, и сказано п о с л е Ницше, Фрейда, Гуссерля, — Кантом, пожившим к тому же, скажем, под большевиками в Калининграде. Такой Кант неожиданен не более, чем тот, что встречается в лекциях Мераба Мамардашвили, с Декартом и Прустом почти на одно лицо, — он неожиданен не более, чем и сам Мераб Константинович.

Возможен ли Кант после Канта? После провозглашенной смерти Бога, человека, забвения бытия, после разоблачений фалло-лого-центризма? Возможна ли какая-либо философия, в основе которой лежит автономия разума и ничто иное? Размышления о такой возможности у Мераба Мамардашвили шли по разным

³ М а м а р д а ш в и л и М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992, с. 130.

⁴ Там же, с. 191—193. *Разр.моя.* — В.К.

направлениям и темам, в центре которых стоит сознание как «невозможная возможность». Отсюда — специфика трансцендентально-феноменологической, семиотической, психологической и социальной интерпретаций, которые входят в состав объемного понимания сознания в его философии, о чем он начал говорить вместе с А.М.Пятигорским в их замечательной, но еще не замеченной книге «Символ и сознание»

А.Огурцов. Всем известно изречение: «Большое видится на расстоянии». То, что Мамардашвили — крупный мыслитель, мне было ясно уже после первого знакомства с ним. Познакомились мы в 1957 году. Я был студентом философского факультета, а он заканчивал аспирантуру. Смерть Мамардашвили создала лакуну в нашей культуре, лакуну довольно-таки значительную. Потому что значительна личность Мераба. Но эта лакуна связана отнюдь не с тем что М.Рыклин и В.Подорога называли «метафизикой речи», и не с тем, что М.Мамардашвили представлял в нашей философии способ сократического бытования философской мысли. Нельзя беду превращать в благодать. М.К.Мамардашвили вынужден был посвятить себя чтению лекций именно потому, что его книги не издавались, его рукописи лежали в различных издательствах десятилетиями.

Есть одна мысль в лекциях М.К.Мамардашвили, когда он говорит, что такое мышление. Эта мысль имеет, по-моему, более общее значение, характеризуя способ жизни любого мыслителя в тоталитарном обществе. Он говорит там о состоянии немоявствования с опущенными руками, немым языком и ярким сознанием, в котором человек как раз больше всего чувствует себя живым и существующим. Именно таково самочувствие философа — а он был философом в нашем обществе, — самочувствие человека с опущенными руками, немым языком, потому что на том языке, на котором говорила вся советская философия, говорить было с ясным сознанием нельзя. Это беда Мераба Константиновича, и он нашел единственно возможный выход — обратиться к аудитории, к тем, кто еще не потерял интереса к философии.

За каждой его лекцией (а их было прочитано много, собранные вместе, они просто поражают) стояла огромная подготовительная работа. Однажды дома он показал мне свои тетради не просто конспектов Канта или Декарта, а одновременно размышлений о философии Канта и Декарта.

Какого же рода лакуна возникла в нашей культуре?

Лакуна устной философской беседы? Сократического философствования в живом диалоге с собеседниками? Я думаю, что это — лакуна иного рода, лакуна феноменологической философии, которую в семидесятые-восемидесятые годы представлял М.Мамардашвили. Эта традиция существовала в первые десятилетия нашего века, затем она была раздавлена молохом тотали-

таризма. И именно ее-то и пытался возродить в нашей стране М.К.Мамардашвили. Надо сказать, что, когда читаешь записи его лекций, сразу вспоминаешь его жесты, выражение лица и даже ухмылки, связанные с теми или иными оборотами речи. Все это — увы! — исчезает при письменной фиксации его речи и той редакции, которая элиминирует субъективность автора. Конечно, перевести устную речь в письменную, сделать ее текстом — задача сама по себе крайне трудная и ответственная. Устная речь и письменный текст — это два разных способа существования мысли, непередаваемых, нетождественных, разноточных. В 1920-е гг. М.Бернштейн создал лабораторию живой речи, которая стремилась протокольно зафиксировать различные варианты устной речи для того, чтобы в противовес нормативному языкознанию создать теорию устной речи. Я думаю, что стенографические записи лекций М.К. Мамардашвили могут послужить громадным подспорьем при изучении философского языка, тех глубинных смыслов, которые язык философа вносит в культуру.

Лекции М.К. Мамардашвили трудно включать в сократическую традицию хотя бы потому, что в них нет диалога со своими собеседниками, нет явной полемики со своими современниками. Лекции его — это способ развертывания своей позиции, авторского подхода, своего видения проблем. Конечно, в этих лекциях он имел в виду определенного партнера — чаще всего им был он сам или персонаж, равный ему по уму.

Лекции М.К. Мамардашвили нельзя охарактеризовать как «метафизику речи» и потому, что он стремился выявить усилия мысли, ее интенциональную природу и структуру актов мысли. Речь же является одним из способов существования мысли, одним из ее модусов, причем наиболее адекватным, наиболее подходящим, соразмерным и т.д. Но сводить метафизику мысли к метафизике речи — это означает обеднить формы существования мысли, закрыть путь для понимания персоналистской значимости мышления, для утверждения самостояния личности, ее противоборения обстоятельствам.

В «метафизике речи» все усилия мысли редуцированы к усилию, направленному на поиск наиболее адекватных средств воплощения мысли, ее изложения, ее артикуляции. В «метафизике мысли» — именно так я бы определил существо философской позиции М.К. Мамардашвили — речь идет об усилиях мысли постичь и внешнюю реальность, и реальность мысли, сформировать устойчивость внутренней позиции личности, противостоящей условиям бытия.

М.К.Мамардашвили был представителем феноменологической философии. Об этом здесь уже говорила Н.В. Мотрошилова. В статье, которая опубликована в сборнике «Мысль изреченная», вполне очевидно, что метод, развиваемый М.К. Мамарда-

швили, — это метод феноменологический. Это — метод преодоления, вынесения за скобки всех мифологических, идеологических, натуралистических отождествлений и замещений с тем, чтобы прорваться к априорным структурам чистого сознания. Трудно найти адекватные средства для характеристики чистых априорных структур сознания и мышления (в данном случае мне неважно их различие). Ведь надо подчеркнуть, что это — акты, сопряженные и с определенным содержанием, и с собеседником, предполагающие многообразные формы своего воплощения, но воплощающиеся прежде всего в речи. Мысль, как и Бога, нельзя определить. Единственный путь — давать апофатические определения; нельзя сказать, что такое мысль. Можно сказать, что такое не-мысль. Нужно вынести за скобки то, что кажется мыслью, то, что принимается за мысль. Этот путь и есть то движение, которое постоянно культивировала философия. Этот метод, под разными именами, в разных обличьях, и есть феноменологический метод.

Тот путь, который прошел М.К. Мамардашвили, — это путь все более ясного понимания феноменологического метода. Он начинал, как известно, с исследования проблем сознания в работах К.Маркса, анализа превращенных форм сознания и уяснения той предметности, которая создается сознанием и образует предметное поле психологии и феноменологии сознания. Здесь была осуществлена критика фетишистских форм сознания, овеществления сознания. Метод анализа и критики фетишизма все же был неадекватен универсальному замыслу феноменологического анализа сознания, уже приведшего к новому пониманию телесности, идеи амплификаторов сознания и т.д.

Дело в том, что критика фетишизма и анализ превращенных форм сознания у К.Маркса основывались на противопоставлении сущности и явления, на воспроизведении классического, эссенциалистского способа мысли. Этот способ мысли после феноменологии для каждого, кто был с ней знаком, был неудовлетворительным. Эссенциализм был неприемлем и для М.К. Мамардашвили. Феноменологическая парадигма позволила преодолеть оппозицию сущности и явления, подчеркнуть значимость феномена самого по себе, понять мысль как помысел и усилие, обеспечивающее прорыв к самой вещи. Вместо гипостазирования сущности (либо в качестве идеи, либо в качестве идеальных объектов, либо в качестве идеальных конструктивных типов, далеких от эмпирической реальности столь же, как стоимость от цены, абстрактный труд от конкретных его форм) феноменология обращается к жизненному миру сознания, к существованию, которое чуждо дихотомии сущности и явления.

В заключение мне хочется указать на некоторые места из указанной статьи М.К.Мамардашвили, свидетельствующие о такого рода подходе к анализу сознания. Во-первых, на идею ду-

шевного потрясения, благодаря которому возникает мысль как некое исходное переживание, в котором возникает мысль. Во-вторых, на то (с. 23), что мысль есть событие, что существует произвольность мысли и понимания, индивидуальность мысли и понимания. И в-третьих, на его идею о том, что мысль невыразима в языке (с. 47). Такова характеристика чистой мысли⁵.

К громадному сожалению, после отъезда Мераба Константиновича в Тбилиси мы уже редко с ним встречались, еще реже разговаривали на философские темы, говорили больше на политические. Судя по докладу Ю.Сенокосова, М.К.Мамардашвили в последние годы все более и более прояснял то, что можно назвать конститутивной ролью языка в познании, в культуре и в жизни человека, особенно конститутивной ролью поэзии в формировании новых смыслов и ценностей культуры. Это — существенный поворот от чистой феноменологии, поворот, аналогичный тому, какой был осуществлен поздним М.Хайдеггером в книге «На путях к языку». Я думаю, надо как можно быстрее публиковать лекции М.К.Мамардашвили. Возникает, конечно, целый ряд проблем: как издавать, как редактировать, где можно ставить абзацы, где можно перевести устную, живую речь в письменную. Во всяком случае, надо сделать все, чтобы не превратить Мераба Константиновича Мамардашвили в «машину для письма», сохранить атмосферу живого устного общения его с аудиторией.

В.Погорога. Я хочу ответить Саше Огурцову по поводу «Метафизики речевой культуры» — это, вообще, ко мне не имеет никакого отношения. Это первое. И второе — в отношении того, что не надо делать благодатью то, что является трагедией. Ну это, мне кажется, слишком сильно сказано. Я отвожу и этот аргумент, потому что Мераб Константинович действительно осмыслял свое речевое искусство и придавал ему громадное значение. Конечно, здесь идет речь не только о внешних обстоятельствах, но и о самом способе жизни. Поэтому отвергать его способ жизни — значит не считаться с ним. Для меня это очевидно.

⁵ См.: М а м а р д а ш в и л и М. Беседы о мышлении // «Мысль изреченная...». М., 1991.

ОБ ОДНОЙ ПОПЫТКЕ «ДЕЦЕНТРАЛИЗОВАТЬ»
МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

...До поезда еще оставалось время. Мы простились с Мерабом, а солнце, как и положено, клонилось к западу. Скрипучим фуникулером мы с Виктором Визгиным поднялись на Мтацминду. Внизу в ароматной осенней дымке возникал Тбилиси. На его фоне я вдруг заметил коричневую спину орла. Первый рефлекс: штамп, по тросу скользящий сувенирный знак Кавказа... В следующее мгновение мы узнали его: это была настоящая птица, впервые виденная нами и сверху. Он плыл, огибая гору, ведя наши головы слева направо. Так, не сделав ни единого маха, он растворился над Ботаническим садом. Однократная значительность этого события разрешилась тогда легким и странным впечатлением: Божественный Мераб!.. Момент чисто формального сходства: я заметил — когда между собой мы говорили «Он», то всегда с извиняющей улыбкой и едва заметным склонением головы в незримое место Его присутствия. По-настоящему я уже не научусь говорить «Он», «Он был»...

* * *

— До каких пор будет продолжаться сакрализация мыслящих тел?

М. Рыклин

— У нас бытует нескладуха, будто голова важнее руки.

В. Подорога

Разговор между М. Рыклиным и В. Подорогой случился¹, и уже нельзя делать вид, что ничего не было. Собственно, это первый существенный разговор о Мерабе Мамардашвили, и кто знает, закончится ли он когда...

Я хотел бы здесь сделать пространную реплику по поводу этого «одного философского опыта», где авторы, имея в виду опыт Мамардашвили, явили, очевидно, и опыт собственный. Мне представляется существенным то, что наговорили М. Рыклин и

¹ См.: Рыклин М., Подорога В. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте) // «Мысль изреченная...». М.: РОУ, 1991, с. 96—112.

В. Подорога. Существенным и поверхностным — однако не в уничижительном смысле, а в том, что касается их непосредственного интереса, аккомодации их взгляда, полностью захваченного поверхностью, периферийной стороной того события, имя которому Мераб Мамардашвили. Опыт наших авторов я и называю попыткой «децентрализации» Мераба Мамардашвили, имея в виду, конечно же, известных французов. Очевидно, что в опыте В. Рыклина и В. Подороги мы имеем дело с «философией по краям» — в данном случае «по краям» Мераба Мамардашвили. Однако сейчас меня интересуют не Деррида с Делзом, а то, что сделано нашими авторами. Упоминание о французах мне нужно лишь для фона, который призван как-то смягчить эпатазирующую маргинальность восприятия Мамардашвили нашими авторами. Правда, для меня имеется различие между ними — по крайней мере в стилистике. Так, пусть упомянутые французы не позволят мне сказать о М. Рыклине то, что М. Рыклин говорит о Пятигорском и Мамардашвили, называя их позицию «совершенно оригинальной» — что для непредвзятого читателя звучит так, что «Это уж ни в какие ворота не лезет». О В. Подороге хочу сказать — ибо лучше его понимаю, — что его дело столь рискованно в своей видимой определенности, что тем, у кого может возникнуть паразитический соблазн урезонивать автора, должно быть, несть числа. Я не хотел бы в этом числе оказаться. И моя критика относится лишь к тому, что сказано, явлено в случившемся разговоре.

Теперь я отдельно коснусь того, что говорит Рыклин и что Подорога. Начну с первого. С самого начала разговор о Мамардашвили Миша ставит в контекст темы «метафизика в речевой культуре». Стало быть, есть «метафизик в письменной культуре». Вот уже и объявленное начало смелой «децентрализации» привычных оппозиций, которое обязывает к последующей игре, — а мы увидим, что Рыклин — человек очень обязательный. Итак, для М. Рыклина Мамардашвили и Пятигорский являются персонификацией объявленной темы. Здесь имеется в виду их работа «Символ и сознание»², которую наш автор называет «компендиумом особого подхода к философии». Приведу содержательное резюме, которое дает Рыклин по поводу «Символа и сознания». процитирую сказанное Рыклиным и покажу, что сказано это «с фигой в кармане» — впрочем, безобидной, ибо сказанное ни к кому на самом деле не относится. «Они (т.е. Мамардашвили и Пятигорский. — В.К.) настаивают на том, что все факты культуры рефлексивно дублируемы и только в состоянии рефлексивной дублируемости мы имеем аутентичное постижение этих фактов. По сути дела, здесь можно видеть радикальную критику натурализма,

² См.: Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). Иерусалим: Малер, 1982.

так как утверждается, что эти факты культуры даны нам натурально, в ситуации как бы своей ложности, так что постоянное «расколдовывание» этих натурально данных (т.е. неистинных) вещей считается философией, вводится в ранг философии»³.

Сначала о фиге. Совершенно очевидно, что достоинство, которым награждает Рыклин авторов, у которых, по его словам, можно видеть «радикальную критику натурализма», в пределах одной и той же фразы Рыклина превращается в свою противоположность, ибо: считать, что натуральная данность всех фактов культуры означает их «как бы ложность», «неистинность», — это и значит не видеть различия между «натуральным» (естественным) и ненатуральным (искусственным) и в конечном счете вообще не признавать натурального, рассматривая его «как бы ложным». Поэтому фраза Рыклина фактически означает, что авторы «Символа...» не признают натурального и потому их критика натурализма (т.е. ложной натуральности) вполне бессмысленна (Рыклин называет это радикализмом).

Странное очарование речи Рыклина заключено в ее упорной неотнормированности к содержанию говоримого, более того — к предмету разговора. В данном случае приведенное резюме Рыклина не имеет отношения к авторам «Символа...». В этом тексте не только нет следа какого-либо «рефлексивного дублирования фактов культуры» или манифестаций такой предпосылки, — там совершенно иные диспозиции и культуры, и рефлексии, и натуральности, и многого прочего. В рефлексии дублируется не факт и тем более не факт культуры, а сознание факта. Более того, строго говоря, и само дублирование здесь следует брать в кавычки. И конечно, в «Символе...» в ранг философии не вводится «расколдовывание» фактов культуры. Здесь уместно обратиться к тексту «Символа...», потому что неотнормированность изобретенной Рыклиным квалификации к первоисточнику проявится тогда сама собой. «В самой общей формулировке, — пишут авторы «Символа...», — рефлексивная процедура — это описание любого содержания как состояния того, кто его описывает (при этом само это описание также предполагается состоянием описывающего и т.д.)... В отличие от сознания (в нашем терминологическом смысле слова) рефлексивная процедура существует (именно «существует», а не только выражается) исключительно в языковом описании, и потому она несводима к субъективностям психики, ибо язык объективен»⁴. В рассмотрении авторов «Символа...» рефлексия среди языковых феноменов выступает как наиболее культурно обусловленный феномен. Без рефлексивных процедур невозможны некоторые содержания, имеющие очень большое значение для самой культуры и языка как «куль-

³ «Мысль изреченная...», с. 96.

⁴ «Символ...», с. 169.

турного образования». Речь идет о содержаниях, без которых невозможно осознание культурой и языком самих себя, а следовательно, и понимание их внешним наблюдателем, который так или иначе исследует именно рефлексивные тексты, где уже зафиксировано наблюдение культурой самой себя (для авторов, например, миф несет такие содержания первичной рефлексии). Рефлексия же самого исследователя осуществляется в высказываниях типа «язык есть только язык, и без понимания этого обстоятельства невозможно понять, что это такое»; или: «не следует думать, будто язык, на котором я говорю, есть язык других людей», ибо в противном случае — если исходить из установки «язык есть везде» или «все можно описать в порядке языкового описания» — это значило бы помещение всюду «самого себя». Все это и означает, что «адекватный», т.е. понимающий, подход к культуре исходно не натуралистичен и предполагает учет первичного понимания культурой самой себя. Такое понимание со стороны исследователя включает осознание такого внутреннего слоя культуры, как символический строй ее, символический аппарат, могущий, как пишут авторы, «играть своего рода роль «универсального ключа» в культуре, т.к. он одновременно входит в рефлексивную процедуру как способ осознания в содержание рефлексии — как то, чем культура обозначает саму себя для самой себя»⁵.

Ясно, что здесь ни о каком рефлексивном дублировании фактов культуры со стороны исследователя нет и речи. Но можно было бы возразить на это, спросив, не относится ли показанное выше, так сказать, к объективному описанию рефлексии — между тем как в реальной работе у самих авторов «Символа...» все происходит иначе? Однако и на этом уровне вышеприведенная оценка Рыклина несправедлива. Здесь также я позволю себе привести некоторые цитаты из «Символа...»: «Люди, которые впервые в истории ввели понятие рефлексивной процедуры, где нейтрализуются разные условия сознания и учет сознания протекает не на уровне непосредственного функционирования и содержательности сознания, а на уровне в о с п р о и з в е д е н н о г о сознания, на уровне рефлексии», понимали, что «они производят разрыв с некоторой экзистенциальной основой содержания знания. Они производили этот разрыв не в том смысле, что они считали эту основу несущественной. Они понимали, что с переходом на уровень рефлексии и с дублированием некоторого спонтанного процесса сознания на рефлексивном уровне строятся какие-то особые конструкции — рефлексивные конструкции контролируемого повторения и воспроизведения того, что было прежде спонтанным, неконтролируемым, дискретным. Они понимали, что связь во времени появляется на уровне рефлексии, а на первичном уровне ее нет. То есть они понимали,

⁵ «Символ...», с. 173.

что есть «дублирующие» конструкции, где события происходят как бы дважды: в первый раз как само по себе, во второй — так, как если бы имелся с самого начала рефлексивный механизм»⁶.

Важно заметить, что речь идет о «событиях сознания». И только тогда и там, где появляется еще одно допущение, согласно которому «истинное положение дел» таково, каким оно может открываться сознанию, репродуцированному рефлексией, — там и тогда возникает то, что Мамардашвили называл «классическим идеалом рациональности». А само по себе введение рефлексивных процедур хотя и лежит в основании классики, но составляет также основу рационального разумения вообще. И только по отношению к классической установке можно еще — с известными оговорками — употребить характеристику «расколдовывание культуры», имея в виду поиск того, «что есть на самом деле». В «Символе...» поиск совершенно иного рода. Здесь не культура «расколдовывается», а культурная «ангажированность» сознания подвергается испытанию в своей действительной или мнимой непреложности.

Последнее можно видеть частично уже из того, как авторы «Символа...» понимают оппозицию сознание—культура и какую роль в этой связи отводят философии. «Культура, — пишут они, — как и язык, — это нечто в высшей степени формальное по отношению к сознанию; нечто от сознания попадает в культуру и немедленно подвергается тому, то можно было бы назвать культурной формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько это именно «формализм», т.е. насколько сильно в нем редуцированы условия жизни сознания. В той мере, в какой эта редукция удастся, культура выполняет свои задачи для человеческой жизни и человечества. Человеческая способность к размерности (т.е. к производству любых фиксированных оценок)⁷ закрепляет результаты культурных редукций фактов сознания, но одновременно с этой способностью должны существовать способности и силы, задача которых — противостоять культурным формализациям. Сохраняя, вписывая в культуру те условия, которые культурные формализации должны редуцировать, эти силы сохраняли и некоторые другие условия сознательной жизни, чтобы та же самая культура работала успешно...»⁸

Согласно авторам «Символа...», эти антиредукционистские механизмы порождают и воспроизводят внекультурные, «архаические» символические образования и сообщают «психотехническое

⁶ «Символ...», с. 206.

⁷ «Человеческая способность к размерности» здесь, мне кажется, близка к тому, что М. Хайдеггер в «*Sein und Zeit*» обозначает как «*Das Da-sein als Befindlichkeit*».

⁸ «Символ...», с. 244.

использование уже формализованным объектам». А современную философию «в каком-то очень узком смысле» они определяют как нечто, благодаря чему выполняется означенная архаизация культуры. «Именно сейчас, больше, чем когда-либо, философское умозрение в о с п о л н я е т своей архаизацией потерю культурой связи с первичными условиями символизации сознания»⁹.

Показанное выше, во всяком случае, делает очевидным неосмысленность того, что говорит Рыклин там, где его будто преследует пресловутая «дублируемость фактов культуры». Но дальше — интереснее: «Отстаиваемая Мамардашвили и Пятигорским философия интересна радикальным противостоянием всей логике современной культуры (итак, есть современная культура, а у нее «вся» ее логика — что за логоцентризм! — В.К.); фактически это противостояние находит выражение в довольно радикальном тезисе: сознание там, где нет языка, и там, где есть язык, нет сознания»¹⁰. Не знаю, как насчет всей логики современной культуры, но у авторов опять-таки нет того, что говорит Рыклин. Ограничусь одной цитатой: «Разумно предполагать, что какие-то структуры языкового мышления более связаны с отсутствием сознания, чем с его присутствием. Сознание невозможно понять с помощью исследования текста, в лучшем случае здесь сознание «проглядывает», а вообще текст может быть создан без сознания, в порядке объективного знания или спонтанно. Сам по себе как абстрагированный от конкретно-содержательных моментов объект ничего не говорит о сознании. Текст может быть порожден, а сознание — не может быть никаким лингвистическим устройством, ибо оно появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, но в силу какой-то закономерности самого сознания»¹¹. Как видим, здесь суть дела не сводится к той «топологической дизъюнкции» сознания и языка, которую изобретает Рыклин.

Страницей ниже мы видим, как фантом «колдовства» снова настаивает нашего автора: «Между тем все современное мышление (опять — все! — В.К.) настаивает на том, что в мире есть зоны принципиальной «нерасколдовываемости», причем субъект как бы сформирован этими зонами, во многих отношениях зонами немыслимости мысли, к которым неприменимы абстракции разрешимости, считающиеся универсальными в позиции Мамардашвили — Пятигорского»¹². Миша, действительно, такие зоны есть, и этому посвящена работа «Символ и сознание» и почти все работы Мамардашвили. Такие зоны у него не только признаются, но и являются предметом анализа, и вот это порождает, оче-

⁹ «Символ...», с. 245.

¹⁰ «Мысль изреченная...», с. 96—97.

¹¹ «Символ...», с. 246.

¹² «Мысль изреченная...», с. 98.

видно, у вас путаницу. Наличие таких зон, коими субъект «как бы сформирован», означает, что этот субъект не может обладать относительно таких зон привилегированной точкой опоры для «расколдовывания», т.е. превращения их в подконтрольные сознанию «детерминации». Однако само усмотрение наличия таких зон как факт сознания философа как раз и означает, что всякий раз, когда речь заходит о какой-либо конкретной зоне, он не может полагать ее заранее в ее нерасколдовываемости — для Философа это значило бы валять дурака. Философия — когда такие зоны попадают в сферу ее интереса — вынуждена как-то обходиться с ними, испытывать их, отбросив всякую заведомость, и вот это свое «обхождение» — уже возможно расколдовывать или рефлексивно дублировать, — иначе это не философия, а, скажем, литература. Полагать заведомо нечто Философ может «в принципе» и «вообще» — у Канта поэтому единственное общее название зон, о которых вы говорите, — это «вещь сама по себе». Относительно конкретных воплощений «вещи самой по себе» необходимо всякий раз доказывать, что «это» именно воплощение. А стало быть, можно и не доказать или прийти к обратному. И мышление — если это сознательное мышление — не может настаивать на существовании зон принципиальной «нерасколдовываемости», т.е. настаивать на ненужности труда доказательства. Иначе как это мышление сможет исследовать или вообще «иметь дело» с самой «нерасколдовываемостью»? Не случайно авторы «Символа...» столько усилий тратят на прояснение своей позиции, позиции метасознания. Само сознание здесь парадоксальным образом обнаруживается «непрозрачным» для сознательного опыта, поэтому здесь потребны косвенные стратегии исследования.

Итак, расколдовать мы можем не все. Но и заколдовать — тоже не все. Вот против заведомой «заколдованности» и выступают авторы «Символа...». Приведу к этому любопытный критический пассаж: в современной лингвистике — говорят Мамардашвили и Пятигорский — происходит забавная вещь: она тоже (как и классика) занимается спекуляцией, «только вместо того, чтобы, как, скажем, в классической философии, полем онтологии было бы тем или иным способом изображаемое или символизированное сознание (выполняющее любой акт изучения вещественных структур), в современной философии анализа таким полем стал с а м я з ы к, язык стал онтологией... И таким образом, вместо того, чтобы превратить язык в ступеньку к сознательной жизни, его превращают в ширму, которая отграничивает мыслящего субъекта от спекулятивной (онтологической) стороны сознания и в то же время закрывает от субъекта и его неосознанную тенденцию к реонтологизации способа описания. То есть вместо того, чтобы максимально далеко пойти в признании о п и с а т е л ь н о г о характера любого описания (и одновременно в признании, что есть вещи, которые невозможно описать), и тем самым нейтрализовать некоторые свой-

ства описания посредством таких, например, редукций, как «язык — это только язык», «культура — это только культура» и т.д., и тем самым лишить их онтологического статуса, они, отвергнув онтологические сущности, вновь онтологизируют и абсолютизируют свойства описания (посредством таких «предпосылок», например, как «язык — это все», «метод — это все», «культура — это все» и т.д.)»¹³.

И разве со стороны авторов «Символа...» это не попытка дойти до предела философского дискурса, — но до предела, а не до смерти — как остерегал себя и Деррида, идя к пределу от «центра», от тех фундаментальных оппозиций, вне которых, по его убеждению, философия не существует¹⁴. Иное дело, как понимается «центр» или «край», и тот же Сёрль в своей реплике¹⁵ показывает, сколь двусмысленной оказывается «деконструкция», проведенная до конца.

И вот с определенного места М. Рыклин переходит, собственно, к «краям», так сказать, к исполнительскому стилю Мамардашвили, к его «устной культуре». Признаюсь, поскольку я совершенно не разделяю того, что именно в предыдущих речах Рыклина еще как-то относилось к «центру», т.е. к содержанию философии Мамардашвили, — то и самого перехода к «краям» понять не могу. Поэтому для меня это просто поворот к заранее заявленной и интересной теме.

Рыклин жестко сопрягает вменяемые Мамардашвили оценки философии с его способом философствования, который наш автор называет «новой и одновременно, видимо, очень архаической техникой передачи мыслей»: «Это устное говорение. Причем ситуация устного говорения играет здесь такую же роль, как джазовая импровизация в присутствии зрителя. В стерильной студийной атмосфере музыканты не могут повторить то, что легко удается им в ситуации напряженного публичного ожидания»¹⁶. Похоже на правду. Похоже — не более. Ибо очень уж драматично — только ли одна была импровизация? Конечно, ситуация публичного ожидания создает эффекты и аффекты, но вряд ли отсюда можно выжать метафизику. Не надо путать джазовую импровизацию с непредсказуемостью мысли. Кроме того, почитайте Хайдеггера — это сплошная «импровизация». И даже Кант. А ведь эти — если и говорили — читали свое написанное. Да, действительно, Мамардашвили по форме дидактичен. Собственно, он почти всегда «читал» одно Введение в философию, а точнее, в философствование. Но этим далеко не исчерпывается

¹³ «Символ...», с. 119.

¹⁴ См.: D e r r i d a J. Positions. Paris. Minuit, 1972, p. 14.

¹⁵ См.: С ё р л ь Д ж. Р. Перевернутое слово // «Вопросы философии», № 4, 1992, с. 58—69.

¹⁶ «Мысль изреченная...», с. 99.

его философия, и здесь я согласен с Ахутиным: у Мамардашвили можно обнаружить все основные разделы, которые причлещтует иметь философской дисциплине в целом.

Научение, которое осуществлял Мамардашвили, говорит далее Рыклин, и не может осуществляться через текст. Да, мы знаем, есть вещи, которые не передаются текстом. И Христос не профессор. Но не надо так драматизировать Мераба. Говорение ведь тоже текст — всего лишь текст. Разумеется, этот текст был сцеплен с его индивидуальностью, голосом, жестом, трубкой, наконец... Но ни устное говорение, ни письмо не есть техника передачи мыслей — это лишь техника передачи стимулов, провоцирующих мысль — если повезет, как любил повторять Мераб. Мамардашвили пользуется архаичной техникой передачи мысли, говорите вы? Я еще могу согласиться здесь с «архаикой» — когда бы речь шла о его способности и силе противостоять культурным формализациям, — о чем шла речь в приведенном пассаже из «Символа...». Но смысл, какой сюда вкладывает Рыклин, таков, что естественно возразить: это все равно, как если называть «архаичными» людей, рождающих детей «старым способом» (выражение Мераба). Просто есть Философы, а есть профессора философии. Иногда это совмещается, иногда нет. Вот и все. Я понимаю, как это неинтересно для публики, купившей билет на «метафизику в речевой культуре». Но я не хочу сказать, что билеты нужно сдавать. Просто исполнение этой темы требует большей тренированности в метафорах — во избежание анекдота. А тема многообещающая. Так что тренируйтесь, тренируйтесь... Я думаю, что помимо прочего сама тема «метафизики в речевой культуре» есть симптом «восстания масс», т.е. в данном случае — профанации курса. В этом плане М. Рыклин, пожалуй, точен; только это точность попадания в «миражи», — в то время как его конкретные герои-метафизики оказываются за пределами такой «точности». Хотя и провоцируют стрелка...

А вот дальше: «В случае устного философствования метафизика коммуницируется через тело в такой мере, в какой она не коммуницировалась, можно сказать, уже многие столетия»¹⁷. (Так и хочется спросить: откуда вы знаете про столетия, Миша, ведь вы не наблюдали тех тел и не могли слышать... Признаюсь, меня очень разволновала эта ваша фраза. Я понимаю, как что-то может коммуницироваться через тело, — но метафизика!.. Если Рыклин хочет отказать Мамардашвили в метафизической коммуникации (т.е. не мог он иначе, как телом...) — тогда еще можно понять. Если же нет... Что коммуницируется через тело Христа? Только не учение и не «метафизика». Для этого есть теолог, профессор. И в то же время, если что-то коммуницируется через тело Мераба, — куда же денешься, матерый ведь человек. Вот

¹⁷ «Мысль изреченная...», с. 99.

про Канта такое не скажешь? Но какое это имеет отношение к метафизике? — спрашиваю как человек, «купивший билет», не утверждая, что это не имеет вообще отношения к метафизике. Не пытаетесь ли вы, Миша, тут что-нибудь «расколдовать», например собственные сильные впечатления?

И действительно. «В результате, — продолжает Рыклин, — мы получаем возможность философию как бы увидеть, и мне повезло, что в студенческие годы довелось благодаря Мерабу Мамардашвили наблюдать, как делается философия»¹⁸. (И далее в скобках весьма многозначительное: «Не исключено, что в нашей культуре нельзя научить философии другим способом, нежели простым показом».) Это хорошая метафора. Это как Пушкин про Ломоносова: не только создал, но и был нашим первым университетом. Целиком разделяю это впечатление. Только давайте помнить: мы ведь видим нечто и н о е, и вы не случайно говорите: «философию, как бы увидеть». Но тогда давайте скажем: метафизика к а к б ы «коммуницируется через тело» или через его тело коммуницируется к а к б ы метафизика. Тогда поменяется и название объявленной вами темы, зато снимется ригоризм и анекдотичность сказанного. Да, мы, кто его знал, обречены слышать его интонацию. Но разве это не псевдопривилегия по отношению к тому, что он говорил? Из того, что эту его интонацию невозможно опознать, не имея — как говорит Рыклин — «первичного контакта», вовсе не следует, что без этой интонации текст — как вы, Миша, буквально утверждаете — становится бессмысленным, а смысл, который несет текст, распадается, не складывается. Мераб ведь не петух, где, конечно, написанное «ку-ка-реку» и услышанное — разные вещи. Я совершенно не могу согласиться, что интонационно звучащая материя текстов Мамардашвили настолько доминирует над тем, что там записано. Здесь бы я понял заботу Рыклина, если бы он был режиссером или актером, которому надо было бы сыграть Философа «простым показом», — но это про другое.

Итак, мысль, по сути, непередаваема. Но можно — как хорошо говорит Рыклин — это камуфлировать, скажем, на уровне удобопонятной стилистики. Мераб не пошел по этому пути и был в этом смысле радикален — говорите вы. Почему бы не сказать — «старомоден», «архаичен»? И то, что вы называете у Мераба «образчиками» (!) чисто речевой культуры, имея в виду особенно его последние интервью, его устную «все более непередаваемую и достаточно паралитическую речь»(!), — это ведь опять же (допустите) связано с ситуацией (взяли интервью — дал интервью, «хотели кушать — и съели Кука»). Но вас простые ответы не устраивают, и вы начинаете расколдовывать через указание на «вообще нашу ситуацию» ненормальную, с изуродованностью культуры и нарушением иерархии дискурсов.

¹⁸ «Мысль изреченная...», с. 99.

Однако если принять (почему бы и нет) ваши характеристики, если принять, что метафизика у нас развивалась «из точки культуры, которая маркирована в социуме как периферийная», то почему отсюда следует, будто «метафизическое письмо при продвижении речи из глубины к поверхности как бы рассеивается, превращаясь в речь»? Сим экстравагантным образом всеобщей повязанности вы фактически говорите, что у Мамардашвили нужда превратилась в добродетель и он в метафизики вышел благодаря «артистичному, доведенному до логического завершения косноязычию»¹⁹, — впечатление, достойное какой-нибудь экзальтированной дамы, из тех, кто ходили Его смотреть, а не слушать.

Не следует ли заметить, что — вопреки вашей картинке — между культурой и метафизикой нет той системной повязанности, — так, что еще можно сказать «как нам обустроить культуру», но вот «как нам обустроить метафизику» — не идет, а стало быть, и «развитие метафизики из точки культуры» — это особая метафора, и если об этом забыть — тогда можно заключить о доведенном до логического завершения косноязычии Мамардашвили.

«Можно говорить даже о личном подвиге авторов, — говорит Рыклин о Пятигорском и Мамардашвили, — благодаря которым возможность метафизики состоялась в культуре». И тут же — как бы сам испугавшись, что много отпустил: «Впрочем, состоялась она с огромными искажениями, скорее даже не как система, а как совокупность интонаций... Можно сравнить это с обязательной программой, скажем, в фигурном катании»²⁰. И более ничего?! Ну и то слава Богу.

Рыклин справедливо отмечает, что философия Мамардашвили этична. Однако из этого наблюдения (из этики) наш автор снова старается выжать максимум (мораль), выводя отсюда, будто Мамардашвили о с у ж д а л любую попытку систематизации первичного философского акта. Снова Мамардашвили приписывается превращение нужды в добродетель. Поистине, Миша, у вас маниакальная энергия к расколдовыванию, к неумолимой тяге на «край». Вон до чего под конец довели себя по адресу наших совершивших личный подвиг метафизиков, вон сколько грозы в голосе: «До каких пор будет продолжаться сакрализация мыслящих тел? Можем ли мы прервать в себе интенцию превращения правильной мысли в жест праведности и лидерства, потому что шестидесятники не смогли прервать эту интенцию — и в этом их трагедия»²¹.

Я пытаюсь понять, что бы это значило. Что они, шестидесятники, думали там, где надо было действовать? Или ставили в праведники мыслителей? Полноте, в том ли трагедия (хотя то, что вы называете трагедией, точнее было бы назвать трагикомедией

¹⁹ «Мысль изреченная...», с. 99.

²⁰ «Мысль изреченная...», с. 100—101.

²¹ Там же, с. 111.

или уж драмой)? Как раз для нашей-то ситуации и было характерно принимать взыскание, желание праведности за саму праведность, которая еще и возводилась в ранг мысли, — вместе с тем как «мыслящее тело» не ставилось ни во что — какая уж там сакрализация. Когда, конечно, о мысли речь, а не об ее имитации.

Наша культура экстаична — говорите вы, — она «выделяет фрагменты, которые считают себя супериндивидуальными, но только потому, что еще недостаточно демассивизованы». Да, конечно, можно так говорить про «феномен» Мераба Мамардашвили в нашей культуре. Но ведь это — «только культура», «только экстаз» — и пусть это будет их забота...

* * *

...Если бы Ты появился сейчас здесь, я обязательно сказал бы в этот микрофон: «Вот тот, кто собрал нас вместе, и это — выделенный экстаической культурой фрагмент, считающий себя супериндивидуальным, потому как еще не достаточно демассивизован. И с достаточно паралитической речью притом». Хоршее начало для встречи — ведь Твои юмор и великодушные всегда страдали бессонницей...

* * *

Теперь позвольте мне остановиться на некоторых мыслях, которые высказал В. Подорога. Хотя у него с Рыклиным общая тяга к «краям», его мысль и речь я нахожу более контролируемыми и относимыми к предмету разговора. Если Рыклин играет в язык, то Подорога играет с языком. Остановлюсь на двух моментах.

У Подороги есть одно место, которое мне представляет весьма существенным в характеристике Мамардашвили и его философии. То, что заметил Подорога, столь точно им передано, что некоторым образом спасает сам поиск «по краям».

Подорога говорит о «физичности» самого стиля Мераба, о «глагольной метафизике», где «глаголы играют роль активных инициаторов познавательной метафоры». Так, Мамардашвили вводит в речь специфически «глагольные события» — в таких терминах, как «сращивать», «кристаллизовать» и т.п., — что вызывает у слушателя не только интеллектуальную, но и психомоторную реакцию. «Соединение двух отдельных мыслей выполняется метафорой физического действия, индуцируя в сознании слушателя физический образ мысли. Дидактическое в стиле философствования М.К. Мамардашвили заключается как раз именно в том, что он пригоняет не нашу мысль, а наше тело к другой мысли. Мы овладеваем смыслом, который строится нашим психомоторным усилием... Но самое интересное состоит в том, что М.К. настаивает на трансцендентальной рефлексивности собст-

венного стиля философствования. И это, как мне кажется, философски очень продуктивная самомистификация»²².

Здесь содержится точное наблюдение, но неадекватная интерпретация. Я совершенно согласен, что отмеченные глаголы играют роль активных инициаторов «познавательной метафоры». Но не более того. Подорога считает, что стиль М.К. ф и з и ч е н — без приставки «мета-»; считает также, что это вовсе не какое-то уместное использование физической терминологии, а именно элемент «философски продуктивной самомистификации». Что этим сказано? Только одно: Мамардашвили не философ. Это нечто маргинальное, экзотическое, что проходит по ведомству чего угодно, только не философии. Ведь там, где начинается самомистификация, будет цирк, спиритический сеанс, позы, конвульсии и т.п. — только не философия, не осуществление разума, всерьез относящегося к самому себе. Но, может быть, философии никакой нет и не было? Или самомистификация — необходимое условие философствования? Тогда, конечно, не о чем спорить. Но гораздо более существенным является у Подороги отмеченный им факт неоднородности в соединении мыслей. Я думаю, что сам этот факт говорит об ином. Вспервах, вспомним, что есть физика, где также используются «глагольные события», и там они также иницируют познавательную метафору — поскольку и в физике нет прямой связи между телесным опытом, свернутым в естественном языке, и смыслом физического эксперимента или теории — хотя вряд ли здесь «повернется язык» сказать, что в физике происходит преодоление отмеченного люфта за счет стыковки «мысль-тело-мысль». Мамардашвили, конечно, не мог не стремиться к трансцендентальной рефлексивности собственного стиля — но только не того, заведомо не интеллектуального стиля, который вы искусным краевым зрением фиксируете здесь, не в смысле превращения «телесной дидактики» в философию. Иначе философия — это самомистификация? Я думаю, что эта стилистика или, точнее, момент стилистики Мамардашвили отвечает одной очень существенной интенции его мысли, больше того, отвечает установке мышления относительно старых тем философии. Стилистика Мамардашвили призвана блокировать проведение трансцендентальной рефлексивности — назовем условно — «классического типа». Что это значит? Это можно понять из положения: трансцендентальное есть символика трансценденции. «Классическим опытом» трансцендентального я называю здесь опыт в предпосылке прямого доступа к трансценденции и, соответственно, допустимость чисто теоретического (без «люфтов») описания трансцендентального. Вот это и есть то, что предполагает известную мистификацию, а возможно, даже самомистификацию. Но как раз Мамардашвили был очень чувствительным к то-

²² «Мысль изреченная...», с. 103.

му, то Кант называл «трансцендентальным паралогизмом», т.е. хорошо понимал, какие натуралистические соблазны встречаются на пути прямого проведения трансцендентальной рефлексии, понимал, что здесь не обойтись без использования инородных, метафорических образов или «фигур речи». Но в отличие от Канта Мамардашвили, что называется, «обнажал прием». Его стиль — это не стиль его любимцев Декарта и Канта. Но ведь и у Канта можно обнаружить немало следов — попыток аргументировать «в обход» трансцендентальной рефлексивности, точнее сказать, попыток провести эту рефлексию и не оставить следов того, что хоть как-то могло быть истолковано как претензия на интеллектуальную интуицию.

Другой вопрос — за счет каких именно приемов совершается такой «обход», какой материал наглядности здесь используется; вполне возможно, что этот материал может включать «глагольные события» или иные корреляты «телесных практик». Поэтому моя интерпретация стиля Мамардашвили ровно обратна Подороге: как раз трансцендентально-рефлексивная стыковка в развертывании содержания философии была бы мистификацией или самомистификацией. Самомистификация — это крайняя степень ангажированности, а это смерть философии. Конечно, философски продуктивным может быть разный опыт, в том числе и опыт самомистификации, но только не сама мистификация «в момент, когда».

Теперь я останюсь еще на одном моменте, который постоянно повторяется у наших собеседников, но только у Подороги — в отличие от Рыклина — этот момент выражен точнее. Речь снова идет об установке на «расколдовываемость», и я хочу в этой связи рассмотреть один пример, который берет Подорога. В одном месте своей книги²³ Мамардашвили приводит пример картины Сезанна для иллюстрации мысли о том, что искусство XX века отказывается рассматривать себя как средство выражения каких-то готовых, уже сложившихся идей или содержаний объективного мира и что, таким образом, само произведение искусства оказывается условием возможности что-то увидеть и понять впервые и тем самым до-определить мир. Эти рассуждения Мамардашвили суть его рефлексия относительно вещей, которым посвящена книга, — то же самое относится и к примеру с Сезанном. Но эти же рассуждения Подорога ошибочно принимает за «расколдовывание» сезанновской картины. А пишет о самом Сезанне столь точно, что хочется воспроизвести отрывок: «В видении сезанновских яблок даны только яблоки. Мастерство Сезанна достигает совершенства в показе события, имя которому — яблоки, его невозможно отрицать с помощью определенной работы рефлексии. Здесь нечего расколдовывать, тем

²³ См.: М а м а р д а ш в и л и М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984, с. 68.

более обращаться к анализу культурных механизмов восприятия самих яблок. Сезанн разрушает традиционную клишированную систему репрезентативных ценностей и перемещает нас своим искусством в то предобразие, где смысл задается, минуя рефлексию. Сезанн демонстрирует нам то, что когда-то в средневековье называли «чтойностью», т.е. такой неизбывной существенностью самой вещи, где вещь избыточна в отношении к своей форме. Яблоки Сезанна как бы говорят нам: «То, что вы видите, е с т ь я б л о к и»²⁴.

Прекрасно! Так мы вам и поверили, господин Сезанн! Ведь стоит только поверить — не встретили бы вас никогда. Одни только яблоки! Или: еще одни яблоки! И их давно бы съели. Интерпретация Подороги и есть пример некоторой самомистификации, полная вовлеченность в которую сделала бы из зрителя марионетку. Конечно, Сезанн — не Кандинский. Он сохраняет относимость формы и вещи, но доводит эту относимость до того предела, где вещь и показывается в своей «чтойности». Но это все же не те яблоки, которые мы видим непосредственно, в бесконечном разнообразии случайных сцеплений наших состояний и «всегда других» яблок. Яблоки Сезанна — это не те яблоки, которые мы видели до того, как — если повезет и событие встречи, совпадение случится — мы увидели сезанновские яблоки. Что значит, что наша встреча с Сезанном состоялась? Это значит, что мы услышали — «чуть» иное, чем говорит Подорога, — утверждение: «Вот что такое яблоки». (Тем более вы сами сослались на средневековую онтологию.) И посмотрев, отвечаем: «Да, это так, теперь я знаю, что такое яблоки, я могу теперь их узнать и в тех вещах, которые для меня по случайности раньше собирались под этим названием». А это уже, конечно же, рефлексия. Более того, можно увеличить ее ранг, если мы введем событие, ответом на которое было бы: «Вот что такое Сезанн». Просто Сезанн рисует не я б л о к и, а действительно, как говорит Мамардашвили — я б л о к а м и... рисует... «чтойность» яблок. Подорога говорит, что «рисование яблоками» означает приписывание художнику операции изначального символизирования. Отвечаю вам: нет, не означает. Яблоки Сезанн рисует кистью. Но «чтойность» яблок — именно яблоками, и в этой метафоре речь идет ведь о модусе и виде запечатленной провокации уже нашего впечатления или разума. И это не означает никакого символизирования: Сезанн не символизировал, ибо он в н у т р и символа, а мы не расколдовываем, ибо мы еще должны войти в символ, «заколдоваться». К этому я позволю себе привести заключительный пассаж из «Символа...», который почему-то не вошел в текст израильского издания.

«Мы предполагаем, что символ непосредственно понятен тем, кто им оперирует в качестве вещи («символом»-то его на-

²⁴ «Мысль изреченная...», с. 106—107.

зывается ведь мы со стороны, извне; в собственной же системе отсчета понимание вовсе не должно содержать его в числе рефлексивных терминов и дополнительно «понимать» механизм его же образования). Более того, он универсален, и универсален именно в своей непосредственности, «внутренне»: понимание не зависит от выбора предметного языка и от различия множества выбранных предметных языков... Ибо понят символ, а не предмет или объект. И поскольку термин «символ» мы применяем в нашей работе в его древнейшем буквальном смысле (дощечка, разломанная на две половинки, соединение которых по разлому есть узнавание-понимание), то самозамкнутый внутренний и далее несводимый (что является признаком бытия) характер символического понимания можно определить и так: соединение половин символа есть факт или событие, независимое от всего остального мира. Наоборот, оно само начинает мир, кристаллизуя его вокруг линии, направленной из точки своей сингулярности (или индивидуальности)».

Итак, соединение половинок становится центром, начиная мир. «Философия по краям» — это смелое предприятие, это атака на «центр», это жизнь без соединенных половинок или — опыт рискованных соединений: здесь можно — как в иной связи говорил Мераб — и стенку дома с задницей лошади соединить. Красота и большой риск в этом. Но без риска — какое же новое дело? Новое здесь, в разговоре, — это встреча с Ним. И разве заранее определен язык свидетельств, пути узнавания-понимания?

* * *

«...Были и есть счастливейшие люди, у которых всегда были и есть собеседники и, соответственно, нет ни малейшего побуждения к писательству!.. Это гениальнейшие из людей, которые вспоминаются человечеством как почти недостижимое исключение; это уже не искатели собеседника, а, можно сказать, вечные собеседники для всех, кто потом о них слышал и узнавал. Таковы Сократ из греков и Христос из евреев»²⁵.

Конечно же, А.А.Ухтомский перепутал здесь Христа из евреев с Мамардашвили из грузин. Я хочу лишь исправить эту ошибку. Да, тут еще упоминается «человечество»... Тогда сказанное звучит как «мы (я, цитирующий), человечество...» Вот уж где не обойтись без «фоноцентризма»: сказанное нужно непременно прои з н о с и т ь — как если бы это был тост в честь Мераба Мамардашвили. Тогда язык станет всего лишь языком, произойдет уместная централизация, стенка дома и лошадь расцепятся, голова (некоторым образом) станет важнее руки (не покушаясь на прерогативы последней), а наши блуждания с половинками дощечек не будут вовсе напрасны...

²⁵ Ухтомский А.А. Письма // Пути в неизвестное, вып. 10. М.: 1973, с. 418.



Ленинград. 1936 г.
Отец — Константин Николаевич Мамардашвили.
Мать — Ксения Платоновна Гарсеванишвили



1936 г.



Евпатория. 1938 г. Санаторий РККА



Москва. 1952 г. Студент 4 курса МГУ



Тбилиси. Апрель 1990 г. Рабочий кабинет

ПРИЛОЖЕНИЯ

В КРУГУ ИДЕЙ МАМАРДАШВИЛИ*

В нашу первую встречу с Мерабом Мамардашвили, когда я заехал за ним, чтобы отправиться на ленч, он был очень обеспокоен. «У меня кончились лекарства от сердца, — сказал он, — и боюсь, я не смогу получить нужный рецепт». Я ответил, что это не проблема: с помощью моих коллег, более осведомленных в таких делах, мы с этим справились. Мераб почувствовал большое облегчение. Я сказал, что он выглядит вполне бодрым и здоровым; он так и выглядел — вопреки возрасту — с его ясными голубыми глазами и светлым лицом. «У меня всегда было крепкое здоровье, — заметил он, — но в прошлом году прихватило сердце и меня это немного напугало. Врачи сказали, что это был «умеренный» приступ. И мое определение «умеренного» предполагает, что человек может выжить. Слову «умеренный» я, пожалуй, откажу в «диагностической точности»». Он захотел немного пройтись перед ленчем и во время прогулки заговорил о Грузии. «Я родился грузином и люблю Грузию. Это прекрасная страна. Вам обязательно надо там побывать». Он посетовал, что американцы считают каждого живущего в Советском Союзе русским. «Я не русский, — подчеркнул он. — В сущности, я не очень люблю русских». Позже мы много говорили об этом. Он полагал, что американцы в целом не знакомы с такими проблемами.

Он поинтересовался состоянием философии в Америке, заметив, что в Советском Союзе совершенно схоластическая философия. На что я ответил, что в нашей стране философия тоже схоластическая, хотя и по-другому. Философия в Америке — это занятие для ученых. Никому и в голову не приходит, что обычный человек может быть философом. Едва ли кого из американских философов можно увидеть в магазинах, как это бывало с Сократом, ходившим на рынок. В американских философских кругах есть разные направления, однако общая тенденция такова, что ортодоксия преобладает. Профессура держит поток идей в узде, и в этом смысле философия в Америке не менее схоластична.

¹ *The Mind of Mamardashvili*. Interview by Bernard Murchland. Ohio, 1991 by Kettering Foundation, 24 p.

*Работа написана американским философом д-ром Бернардом Мёрчлендом на основе бесед с М.К. Мамардашвили в последний год его жизни. Издана Фондом Кеттеринга.

Мераб Мамардашвили долго рассуждал на эту тему. Во время продолжительных бесед, в течение нескольких дней, я расспрашивал Мераба о его пути в философию. Мне было интересно, что он думает о философии, понять его философию философии, если можно так выразиться.

Платон и Маркс

Мераб Мамардашвили считает, что философия начинается с платоновского символа пещеры. Платон, по его словам, создал самый впечатляющий образ во всей философской литературе, изобразив человеческое состояние как пребывание в пещере, в которую человек заключен со дня своего рождения, скованный цепями и сидящий к тому же спиной ко входу в нее; поэтому он обречен лишь следить за игрой теней на стене перед его глазами. Философия начинается там и тогда, когда у скованных людей возникает желание освободиться от цепей, увидеть свет, стать свободными.

Притча Платона относится и к жизни самого Мамардашвили в сталинской России. «Меня привели в философию, — вспоминал он, — естественный ход жизни и чувство одиночества. Еще ребенком я ощущал себя человеком, как бы прибывшим с другой планеты и обнаружившим, что все вокруг странно и покрыто мраком... В жизни, я думаю, у всех нас возникает порой чувство вырванности из привычного состояния, когда мы видим вдруг привычные явления как-то иначе, замечаем то, на что не обращают внимания другие. В жизни есть множество знаков, ждущих истолкования. Большую их часть мы упускаем, однако некоторые успеваем осмыслить, понимая, что тени на стене навязывают нам неверную реальность. Тогда-то мы и становимся философами. Тогда знаки начинают бросать свет на ход событий».

Как философа Мамардашвили всегда интересовал феномен сознания: каким образом активная энергия интеллекта может создавать действительность, постигать ее либо впадать в заблуждение относительно действительности. В этом ему помог Платон и еще более — Кант. Но первоначальный импульс к исследованию сознания шел от Маркса. Великая ирония заключена в том, заметил Мамардашвили, что именно Марксу — этому типичному философу Просвещения — суждено было стать святым покровителем одного из мрачайших обществ в истории человечества. В определенной мере это вина самого Маркса. Он заблуждался относительно многих вещей; но даже там, где он прав, он зачастую столь двусмысленен и непоследователен, что вводит в заблуждение читателя. Так, например, он прославлял могущество государства как инструмента свободы человека, искажал роль частной собственности, отстаивал насилие и отрицал завоеван-

ные в трудной борьбе свободы средних слоев, трактуя их как всего лишь идеологическое отражение классовых интересов.

Когда же к этим имманентным противоречиям мышления Маркса добавились трактовки Ленина и его последователей, то стало вообще исключительно трудно открыть подлинного Маркса. «Я не марксист, — говорит Мамардашвили, — потому что Маркс заблуждался по поводу многих вещей. И тем не менее, мне представляется, он был совершенно прав в одном вопросе, и я остаюсь его должником за свое философское освобождение: это вопрос о сознании и особенно о ложном сознании».

По словам Мамардашвили, Маркс предостерег его от искушений идеализма, от представления о сознании как о чем-то предшествующем, независимом от материальных условий жизни. Это давняя философская традиция, которой так или иначе отдает дань большинство философов. Эту традицию освящает авторитет Платона. Фактически вся религиозная мысль Запада оказалась в какой-то момент в плену этого представления, когда после Декарта развилась мощная традиция идеализма. Если Декартова формула «*cogito ergo sum*» лишь подчеркивала приоритет идей, то формула немецкой философии «*Ich heiÙ*» воплотила в себе идею чистого сознания. Мощная логика Гегеля придала сознанию независимый от конкретных исторических условий статус. Мамардашвили, однако, с помощью Маркса пришел к пониманию того, что не существует таких вещей, как абсолютное сознание, трансцендентальное эго и независимая, автономная душа. Маркс показал, что эти идеалистические конструкции суть мистификации, идеологические уловки, которые призваны скрыть дымовой завесой слов структуры власти; Маркс именовал их идеологиями, порождающими заведомо ложное сознание.

Маркс, согласно Мамардашвили, вернул философию на землю и осуществил поиск идеального в реальном. Он не был первым исследователем феномена идеологии, но исследовал его полнее, чем кто-либо до него. Он первый сделал концепцию идеологии центральной в своем анализе сознания. Маркс показал, что идеи не только продукт разума, что в большей мере это продукт материальной деятельности и язык реальной жизни. В знаменитом пассаже из Предисловия «К критике политической экономии» Маркс писал: «Способ производства обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще».

Этот реализм, дающий пищу уму, и привлек Мамардашвили. При этом он оговаривается, что Маркс отнюдь не стремился заменить простодушным материализмом традиционный идеализм.

Реализм Маркса был по своей природе диалектичен, поскольку не только материальная жизнь определяет сознание; это — двусторонний процесс. Иными словами, Маркс не был материалистическим детерминистом, хотя его порой истолковывали подобным образом. Сознание не может быть всецело обус-

ловлено реальностью, ибо в этом случае история перестает быть процессом, ведущим к освобождению человека. Таков главный момент теории сознания Маркса. Картина воззрения Маркса, в понимании Мамардашвили, представляется, на мой взгляд, такой: сознание обуславливается материальной реальностью, но не определяется ею всецело; в диалектическом взаимодействии сознание само обуславливает эту реальность. Следовательно, сознание сохраняет определенную меру автономности и суверенитета по отношению к реальности, которую оно творит.

Мать Россия

Маркс доказал также — и это, возможно, самое главное, чем ему обязан Мамардашвили, — что сознание часто оказывается в западне своих собственных представлений, то есть становится отчужденным от того, что само же произвело. Сознание, полностью детерминированное своими творениями, становится ложным сознанием, формой порабощения человека. Это умозаключение открыло Мамардашвили перспективу обретения философского метода анализа реальности сталинского государства. Ибо последнее определило себя как реальность, которая всецело детерминирует сознание людей. А это и есть, в любой возможной дефиниции, рабство.

В качестве иллюстрации Мамардашвили привел мне такой эпизод из своего детства. Когда в 5-м классе изучали историю Древнего Египта, учитель как-то рассказал о рабе, который жалуется на свою тяжелую участь. Раб не видит в жизни ничего хорошего и думает о самоубийстве, чтобы оказаться в раю. Мамардашвили вспоминает: «Я помнил эту жалобу раба и пытался посмотреть на жизнь его глазами. Это заставило меня задуматься над проблемами справедливости и прав человека. Со временем я пришел к заключению, что раб заблуждался в своем стремлении обрести идеальную жизнь посредством самоубийства. Идеальное должно быть неотъемлемой частью реального, только тогда оно становится значимым. Возвышенное неотделимо от земного. Не должно сокращать пути истории. Мы не можем вырваться из истории, как это сделала Россия: она вышла из истории и совершила метафизическое самоубийство через попытку ухода от реального во имя идеального».

На стыке Марксова анализа ложного сознания и Платоновой метафоры пещеры оформилась философская аргументация Мамардашвили, связанная с исследованием природы социальной действительности в Советском Союзе.

Он сформулировал проблему так: возможна ли такая социальная ситуация, которая связывает сознание настолько, что в нем в принципе не может зародиться никакого философского вопроса и никакой идеи, кроме инспирированных этой социаль-

ной ситуацией, иначе говоря — государством? Ему стало ясно, что в Советском Союзе государство полностью контролирует любые проявления сознания. Более того, он пришел к выводу, что так обстоит дело фактически на протяжении всей долгой истории России, подготовившей почву для утверждения в стране марксизма-ленинизма и сталинизма. Отнюдь не случайно то, что в XX веке Советский Союз стал именно тем, чем стал.

Говоря об истории, Мамардашвили считает, что еще в XVI веке, в эпоху Ивана Грозного, совершилась замена исторического мышления тем, что он именуется антропоморфным мышлением; это характерная черта всех тоталитарных государств. По его убеждению, Иван Грозный разрушил русское общество. После него остались одни руины. Вот как он описывает этот период: «Вспомните, что во времена Ивана Грозного боярство верило, что собственность должна оставаться в вечном владении. А это представляло угрозу авторитету и власти царя Ивана, и он измыслил и создал опричнину, обязанностью которой стало шпионить за врагами царя. Неудивительно, что нашлось немало таких врагов, и все они обладали собственностью. Так Иван Грозный утвердил царскую власть как главную социальную и политическую реальность. Со временем она стала единственной. Ничто не имело значения, кроме воли царя. Общество превратилось в его тень. Однако тени нереальны. Вот откуда идет нереальность, ставшая определяющим условием социальной жизни в Советском Союзе». По этой же причине миновало Россию и Просвещение. Это еще одна из причин, объясняющая, по его мнению, почему Октябрьская революция 1917 года была успешной. Россия оказалась благодатной почвой для марксизма-ленинизма и апофеоза государственности. Революция, ставшая следствием долгой антиисторической традиции, воссоздала вновь породившие ее условия. Это была нереальность, воздвигнутая на нереальности. В результате чего граждане России все еще ведут бесплодный бой с тенью. Они не знают, кто держит их судьбу в своих руках, и только всякий раз убеждаются, что каждую их попытку действовать разумно пресекают все те же призраки. Еще Кафка ярко описал тоталитаризм как форму правления, при которой государство держит нас под колпаком, но мы так и не видим воочию этого государства.

Мамардашвили иллюстрирует этот тезис еще одной историей. «На похоронах Ленина несли знамена и транспаранты, провозглашавшие: «Коммунизм — колыбель человечества»; «Мы приведем человечество в рай» и т.п. Это явное пародирование религиозной символики, считает он, уже само по себе показательно для антиисторического мышления; последнее постулирует идеалы таким образом, что они в принципе не могут взаимодействовать с реальностью». Далее Мамардашвили проводит такую аналогию. Маркс мистифицировал социальный процесс,

апеллируя к утопическому понятию бесклассового общества, которое по своей сути есть не что иное, как современная версия мифа о золотом веке. Но был ли золотой век? Нигде и никогда. Это утопия. Символическое мышление не имеет к этому отношения. Миф о золотом веке вовсе не предполагает, что последний некогда существовал, это не есть нечто материальное. По мнению Мамардашвили, Маркс воспринял идею золотого века как реальность; он полагал, что освобождение от частной собственности приведет к бесклассовому обществу, свел метафизическую сущность к материальной возможности. Это напоминает работу алхимиков.

Обращаясь к Канту

Как мы осознаем себя в истории? Поиск ответа на этот вопрос приводит Мамардашвили к рассмотрению политической теории. Историческое существование требует сознательного участия человека в событиях истории. История начинается со способности человека описывать историю рефлексивно — то есть извлекать смысл из событий. Мамардашвили иллюстрирует свою мысль на таком примере. Если уподобить жизнь пути через лес, то можно просто двигаться из точки А в точку Б, следуя инструкции. А можно попытаться понять природу леса и определить наше отношение к нему. Здесь-то и возникает философский вопрос: почему некоторые видят лес, а другие — лишь деревья?

Лучший ответ на этот вопрос, считает Мамардашвили, дал Платон: искра вспыхивает в душе и дает жизнь идее. Иными словами, мы постигаем идею интуитивно. Обращаясь к Канту, он думает о неисчерпаемых возможностях и творческой силе разума. «Откуда берется идея вечной жизни?» — спрашивает он. Или другой пример: ни часть машины, ни все ее части вместе взятые не могут дать нам идеи этой машины. Идея должна возникнуть в разуме. Ни наш жизненный опыт, ни цепь эмпирических причин не способны объяснить, откуда берутся идеи.

Выдвигая этот тезис, Мамардашвили повысил голос — единственный раз за три дня наших бесед.

Я подумал, что, принимая Канта, Мамардашвили расставался тем самым с марксистским реализмом. Мы много говорили об этом, и, хотя я так до конца и не понял его позиции, она представлялась мне примерно такой: Маркс попытался установить здравую, то есть диалектическую, взаимосвязь между идеальным и реальным факторами действительности. Социальная действительность воздействует на сознание, а сознание в свою очередь оказывает влияние на действительность. Но в ходе идейных баталий и особенно при большевиках элемент идеального в философии Маркса оказался подавленным. И чтобы вернуться к Марксу и вновь открыть этот элемент идеального, нужно было

проделать долгий и мучительный путь через заросли ложных интерпретаций. В условиях сталинской России это называлось «субъективистским уклоном»; Мамардашвили же избрал более безопасный и ясный путь кантовского критического исследования. Кант повлиял на него двояко. Во-первых и прежде всего, он со всей определенностью принял идею Канта о творческой и продуктивной энергии сознания. Кант был первым, кто замахнулся на английских эмпириков Джона Локка и Дэвида Юма, которые утверждали, что знание развивается из ощущений. Разум же, как заявлял Дж. Локк, — это «*tabula rasa*» — «чистая доска». Сознание, возражал Кант, — это не «*tabula rasa*», пассивно фиксирующая ощущения. В Предисловии к своему главному сочинению «Критика чистого разума» Кант писал, что опыт ни в коей мере не является единственной сферой, в пределах которой может быть замкнут наш разум. Опыт говорит нам о том, что есть в наличности, но не о том, что существующее должно быть обязательно таким, как оно есть. Он никогда не дает нам подлинно общих истин, основоположений, разум же устремлен именно к такому уровню знания. Основоположения выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. И далее Кант выразил это более просто: «Созерцания без понятий слепы».

Для Мамардашвили это означало, что идеи возникают в имманентной структуре сознания; наш разум — это активный орган, который конструирует образы мира; разум проецирует намерения на опыт и преобразует данные сенсорного опыта в идеи. Это значит, говоря более конкретно, что сознание способно превосходить пределы непосредственных реальных обстоятельств. Так, в самые мрачные дни сталинской эпохи Мамардашвили в библиотеке Московского университета читал Канта. Уже тогда он понимал, что сознание дает ему меру свободы, которая не допускалась государством, и способность формулировать свои собственные представления о мире. Тогда Мамардашвили начал сознавать то, что позже сформулировал гораздо более ясно; в частности, в лекции в Институте философии Академии наук он заявил: «Философ не может не чувствовать себя своеобразной точкой пересечения общественных состояний и тенденций. В его топосе они сходятся. И он должен как философ извлечь из выпавшей ему удачи загадочного впечатления правду по законам мысли и слова, правду о своем собственном состоянии, свидетельствующем о чем-то. То есть философ имеет дело прежде всего со своим индивидуальным сознанием и, ориентируясь на это сознание, обязан выразить правду своего состояния»².

² М а м а р д а ш в и л и М.К. Проблема сознания и философское призвание. «Вопросы философии». М., 1988, № 8, с. 47.

Проще говоря, Мамардашвили призывал к интеллектуальной свободе перед лицом Советского государства, призывал к интеллектуальной честности перед лицом склеротической марксистской диалектики.

Философия свободы и сознания Мамардашвили, как я заметил в беседе с ним, сходна с философией французского экзистенциалиста Жана Поля Сартра. Он ответил, что это неудивительно. Сартр начал как феноменолог — представитель школы, корни которой уходят в философию Канта. Для Сартра, как и для Канта, и, конечно, для Мамардашвили: поскольку мы обладаем сознанием, постольку мы способны подвергать сомнению социальное бытие, отрицать его или выходить за его пределы. Поэтому мы всегда отделены от мира объективной реальности той границей свободы, которая делает будущее открытым. Как заявил Мамардашвили в том же выступлении в Институте философии: «Мой путь есть прямой отрезок, восстановленный из моей души, по которому я не могу не идти. И никто не имеет права заставить меня сойти с этой прямой». Как говорит Зевс в пьесе Сартра «Мухи»: «Стоит лишь свободе зажечь свет в сердце человека, как боги становятся бессильны против него».

Гражданское общество

Размышляя об истории, сознании и свободе, Мамардашвили постепенно выработал свою теорию гражданского общества. Кант оказал влияние на него и в этом. Гражданское общество — это понятие, которое утвердилось в процессе становления современной демократической теории для обозначения сферы совместной деятельности граждан, свободной от прямого контроля государства. Уже ко времени американской революции оно прочно вошло в жизнь. Так, Томас Пейн в своей работе «Права человека» мог говорить об обществе, в котором неправительственный сектор функционировал относительно независимо от государства. Т. Пейн пишет о гражданских объединениях, которые «люди формируют спонтанно» и которые «воодушевляют всю массу цивилизованных людей». Подлинным гимном гражданскому обществу прозвучала работа Алексиса де Токвиля «Демократия в Америке». Токвиль писал: «Американцы самых различных возрастов, по возражениям и склонностям беспрестанно объединяются в разные союзы», чтобы осуществлять существенно важные общественные функции, которые в противном случае остались бы или нереализованными, или были бы присвоены правительством».

Точка зрения Маркса на такие добровольные ассоциации была по понятным причинам весьма неясной. Они, считал Маркс, пронизаны эгоизмом и коррумпированными экономическими отношениями. Короче говоря, они — продукт капитализма и долж-

ны быть упразднены. Склонность Маркса гипостазировать экономическую деятельность и, более того, рассматривать ее в качестве базиса общественной жизни породила логику, согласно которой различие между государством и гражданским обществом становится все более неуловимым. Реализуя эту логику, большевизм полностью подавил гражданское общество. Независимые объединения были объявлены вне закона. Разумеется, для оправдания этих мер были представлены «диалектические» объяснения; однако Мамардашвили быстро научился видеть насквозь эти показные рассуждения, и его защита гражданского общества — яркий пример критики и анализа марксизма и Советского государства.

Мамардашвили редко бывал столь красноречив, прислушайтесь: «Всю жизнь я прожил в несвободном обществе. Различие между государством и обществом было ликвидировано. Наша общественная жизнь походила на черную дыру во Вселенной — она стала жертвой коллапса. Поясню на примере. Вообразите шахматную партию: ее невозможно понять, просто глядя на фигуры, ее невозможно понять, даже следя за ходами; ее можно понять, только уловив напряжение психических сил между ходами. Так и гражданская жизнь. Она — в паузах, в промежутках и вспышках общественной жизни. Поэт Рильке говорил о «Leben in figuren», жизни как игре символов. Я использую именно пространственные образы, дабы подчеркнуть: нам необходимо пространство, чтобы думать, чтобы осмелиться быть, чтобы определять общие цели. Поэтому концепция гражданского общества требует ряда важных разграничений: между общественным и личным, между государством и обществом, между идеальным и реальным, между внутренним и внешним мирами. Гражданское общество основывается на убеждении, что если позволить людям следовать своим интересам, то возникнет равновесие между личным и общественным мирами и наши свободные действия приблизят общее благо.

Во время второй мировой войны считалось, что немцы хорошо организованы. Но все было как раз наоборот. Невозможно организовать общество, навязывая все извне, подавляя и порождая то, что возникает спонтанно. Это произошло и в результате Октябрьской революции, когда государство стало вмешиваться во все и стремилось во всем участвовать. Это и есть смерть гражданского общества. Такое государство обрекает своих граждан на смерть еще при жизни или на тот минимум жизни, который само же и отмеряет».

Мамардашвили подчеркивает эту мысль, используя одно из своих любимых французских выражений: «*Personne ne veut se vendre son âme*» — «никто не хочет продавать свою душу». Теперь, говорит он, «мы должны вернуться к основам и осмыслить исторически, как мы выпали из истории. Мы должны поднять го-

лову и высвободить независимые общественные силы». И он требует Маркса на скамью подсудимых, чтобы предъявить ему полную меру обвинения:

«Маркс был абсолютно слеп к существованию и значимости частной жизни как условия политики. Частная собственность и классы как независимые социальные субъекты являются необходимым условием для существования гражданского общества. Когда нет независимых субъектов, политика невозможна. Государство без граждан — это чудовище. Отрицая частную собственность, Маркс породил худшую ее форму — то, что в тоталитарном государстве называется привилегией. Это губительно. Это ведет к худшему виду политической коррупции, к беспредельному манипулированию властью».

Критический анализ Мамардашвили опирается на теорию сознания Канта. Говоря о проблеме гражданского общества, он прямо обращается к небольшой работе Канта 1784 года, озаглавленной «Что такое Просвещение?». Уже начало этой интереснейшей (и несправедливо забытой) работы звучит сегодня как список обвинений Советскому государству.

Кант, в частности, пишет: «*Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения».

Мамардашвили не упустил возможности использовать мысль Канта для характеристики тех, кто провозгласил себя стражами истины. Каждый шаг к просвещению «эти добровольные стражи, возложившие на себя обязанность надзора за людьми, рассматривают как чрезвычайно опасный. Превратив людей в безгласный домашний скот и убедившись, что они не посмеют сделать и шага без опеки и помочей, эти стражи запугивают людей опасностью, которая им якобы грозит, если они посмеют идти самостоятельно».

По сути дела, Кант создал нечто вроде хартии независимого мышления и политической свободы. Вот некоторые характеристики просвещенного ума, как он сформулировал их в указанном выше очерке: это ум — публичный (а не индивидуалистический или подверженный идиосинкразии); свободный («публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным»); всеобщий (выражающий мнение «членов сообщества или граждан всего мира»); самоуправляемый, поскольку «то, чего народ не может обязать себя сделать сам, еще в меньшей мере

способен сделать какой бы то ни было монарх»; наконец, терлимый («каждый человек имеет право на свободу, чтобы пользоваться своим разумом в делах совести»). «Лишь тот, кто просвещен, не боится собственной тени и призраков». Эти слова Канта на всю жизнь западали в душу Мамардашвили.

Гражданин мира

Среди приведенных характеристик Мамардашвили уделил особое внимание положению об «универсализме». В цитированном выступлении в Институте философии он говорил: «Насколько я себя помню, мои первые шаги в философии и влечение к ней были обусловлены (как я теперь понимаю) не какими-то эмпирическими причинами социального свойства и не проблемами общества, в котором я родился, а скорее моим неосознанным желанием воссоединиться с чем-то, что мне казалось частью меня самого, родным мне, но почему-то утраченным и забытым. Или, если говорить определеннее, как я сужу об этом сегодня, — с неким общечеловеческим началом культуры... Иными словами, я смутно пытался прилепиться тогда к образу, о котором писал еще Кант, — «гражданин мира».

Мамардашвили считал, что быть гражданином мира — это наивысший политический статус, к которому мы можем стремиться; эта концепция является центральной в его системе мысли. Он находит ей подтверждение в позднем трактате Канта «Критика способности суждения» (1790). В этой трудной для понимания работе есть ряд блестящих страниц, где Кант анализирует способ мышления, позволяющий нам размышлять с точки зрения другого, или, как он выражается, «мысленно ставить себя на место каждого другого». Кант называл эту способность также «здравым смыслом» (*sensus communis*), вкусом, просвещенностью, публичным мышлением, расширенной мыслью. Его идея просвещения в трактате «Критика способности суждения» та же, что и в очерке «Что такое Просвещение?». Она состоит в освобождении ума от суеверий, невежества и презрительной подневольности человека.

То, что Кант стремился обосновать, лучше всего передано в его трактовке здравого смысла, когда он рассуждает об идее «общего для всех чувства», т.е. «способности суждения, которая в своей рефлексии мысленно принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы считалось совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, которые легко можно принять за объективные». И далее Кант пишет о «расширенной мысли»: «Человек обнаруживает широкий образ мыслей, если пренебрегает субъективными частными условиями

суждения, в которых как бы зажато так много других людей, и рефлектирует о своем собственном суждении со всеобщей точки зрения (которую он может определять, только становясь на точку зрения других)».

Размышляя об этом пронизательном наблюдении Канта, Мамардашвили дает свое определение сознания: «Сознание — это прежде всего сознание иного. В том смысле, что человек, забыв о повседневности, в которой мы живем, видит вдруг иной мир, поначалу странный и неизвестный». Для подтверждения этой мысли он использует образ белки, сорвавшейся с дерева и увидевшей вдруг это дерево. Так и мы, считает он, преодолев себя, наш собственный ограниченный опыт, узнаем мир других людей, мир в целом. И видя мир так, мы внезапно понимаем, что и наши собственные цели становятся яснее. Мы начинаем лучше понимать то, что мы ценим, что знаем, что любим, что ненавидим, что нужно сделать и на что можно надеяться.

Эти убеждения Мамардашвили, естественно, осложняли ему жизнь. И понятно почему. Ведь если тип сознания, им описываемый, может быть реализован только на уровне личности, которая приняла кантовскую концепцию просвещения, тогда отдельная личность, а не коллектив оказывается в центре событий. Более того, если сознание может быть понято лишь через отстранение от непосредственно данного, от установленного, от того, то мы называем навязанной реальностью, то для осуществления этого необходимо некое пространство. А именно — должно возникнуть пространство развитого гражданского общества, в которое государство не смеет вторгаться. Это не тюрьма или убежище для спасения от мира насилия; это — публичное пространство нашего свободного общения для обсуждения и сравнения перспектив, развития взаимопонимания, объединения усилий и совместного определения плана действий.

В тоталитарном государстве людям навязывают желания, заставляют ориентироваться на вполне определенные ценности; им не нужно собираться вместе, чтобы решать, что они в действительности любят, а что ненавидят. Поэтому не случайно Мамардашвили выгоняли с работы. По-своему власть предержащие были правы: он был для них воистину неудобным человеком. Выводимая из его теории сознания политика подрывает устой любого авторитарного режима, подрывает даже некоторые из наших представлений о демократии. Это так, ибо политика в его понимании — это нечто гораздо более существенное и важное, более фундаментальное, нежели защита чьих-то интересов. Люди сами должны решать, что действительно ценно для них. Пока они этого не решили, они не являются подлинно сознательными, а если они несознательны, то не могут стать и подлинно политическими.

Подчеркивая космополитическую природу просвещенного сознания, мысль Мамардашвили тождественна позиции таких современных мыслителей, как Ханна Арендт и Рональд Бейнер. Сопоставление с Ханной Арендт особенно показательно. Она так же, как и Мамардашвили, энергично выступала против тоталитаризма, так же обращалась к философии Канта, разрабатывая теорию суждения, рассматривая его в рамках «расширенной мысли»; это — изначально общественный акт, считала она, зависящий от степени согласия, а не от вневременного критерия истины. Скорее всего, такое суждение вырабатывается в процессе диалога, общения и убеждения.

Политика и суждение

Для Х. Арендт явилось откровением, что Кант создал свою теорию суждения на материале эстетики, анализируя то, как мы формируем свой вкус, свое отношение к прекрасному. Ее поразило сходство между тем, как формируется эстетический вкус и достигается общественное согласие. И в том и в другом есть момент углубления, стремления к сосредоточению на специфике безотносительно к общим правилам, что, говорит Арендт, «дает возможность приблизиться к существованию, не имея никаких надежных точек опоры». Она говорит о суждении как о «мышлении без предохранительных перил», чтобы подчеркнуть, что мы в этой жизни — как на лестничном пролете, где нет «концептуальных гарантий». В этом замечании отразился опыт изгнанничества самой Арендт; но одновременно это и ее манера философствовать, чтобы показать, что мы отнюдь не лучшим образом обращаемся с опытом, когда пытаемся разобраться с сознанием, обремененным сверх меры теорией. Гораздо лучше дать возможность теории родиться из размышлений о частностях, о специфике.

Арендт начала с исследования политической функции суждения в статье 1952 года «Кризис культуры». То, что в этой работе сначала кажется витиеватой проповедью, при внимательном чтении оказывается развернутой аргументацией, устанавливающей логические связи между тремя различными, но взаимосвязанными понятиями: искусством, политикой и способностью суждения. Она начинает свой очерк с критики массовой культуры, которая, по ее убеждению, низводит подлинную культуру до уровня развлечения и лишает граждан публичного пространства, в котором может набирать силу политическое действие. Массовая культура обособляет; истинная культура, напротив, объединяет. Культура, напоминает Арендт, — понятие, идущее от латинского *cultura animi*, что означает заботу души о создании духовных объектов. По этой причине, пишет она, «любое обсуждение культуры должно начинаться с определения феномена искусства». Почему искусства? Именно потому, что это феномен,

исключительное явление. Произведения искусства творятся в общественном пространстве, но их значение выше любой их функциональной цели.

Храмы средневековья служили религиозным нуждам. Однако эстетические достоинства этих храмов невозможно объяснить только религиозными нуждами; они могут быть объяснены стремлением человеческого духа облечь свой опыт в художественную форму на путях создания соответствующих жизненных условий. По этой же причине и Мамардашвили часто обращается к искусству, особенно к литературе, чтобы раскрыть смысл философских идей. Его любимыми писателями были Марсель Пруст, Уильям Фолкнер, Рильке и великие русские писатели, в частности Чехов.

Анализ кантианской концепции эстетического вкуса приводит Ханну Арендт к выводу: наше политическое чувство развивается в значительной мере так же, как формируется наш эстетический вкус, то есть — через наблюдение, обсуждение, общение и, возможно, определенное согласие. На необитаемом острове, писал Кант, «человек не станет украшать ни свою хижину, ни самого себя. В вопросах вкуса мы должны во многом отречься от себя в пользу других людей». Примерно так же складываются и человеческие общности. Арендт развила этот тезис и пришла к заключению, что такова природа всякого нравственного сознания. То есть как политические, так и эстетические суждения контролируются объективным мнением людей и самой природой общества, в котором мы живем, но они зависят и от наших представлений относительно того мира, который мы желаем создать.

Специфическая природа суждения проявляется в способности человека мыслить о конкретных, частных особенностях своей социальной и политической жизни. Кант различает два вида суждения: в первом виде особенное соотносится с универсальным принципом; во втором виде суждения никакой универсальный принцип изначально не применяется, он должен быть образован из самой сути особенного. И именно этот вид суждения выделяют Арендт и Мамардашвили. По терминологии Канта, в этом случае речь может идти скорее о рефлектирующем суждении, чем детерминирующем. Рефлектирующее суждение определяет и указывает на следующие четыре важных аспекта политического процесса; возможность выбора, плюрализм, наличие взаимных связей и согласие. Такие мыслители, как Арендт и Мамардашвили, стремятся, как мне представляется, воссоединить доступную общественности философию с традицией диалога. Здоровая политическая философия основывается на диалоге так же, как здоровый организм стремится придерживаться правильного режима. Поскольку общественная философия связана с общественным делом, с *res publicae*, мы обязаны научиться го-

ворить друг с другом на общем языке об общих интересах. До тех пор пока мы не преуспеем в этом, мы не сможем действовать как граждане и наши общественные дела будут находиться в состоянии беспорядка.

Здесь, естественно, возникает вопрос, каким образом и насколько успешно действовал сам Мамардашвили в качестве общественного философа. Его собственная теория сознания и кантианское наследие побуждали его стремиться расширить сферу разума, прояснить социальные проблемы для достижения большей свободы и гражданских прав. Однако, когда его понуждали к этой общественной роли, он предпочитал от нее уклоняться. Во всяком случае, он сам указал мне на следующее различие. Философия работает на двух уровнях: на одном уровне — это формализованная, профессиональная деятельность, в высшей степени абстрактная и сложная. Но существует и другой уровень, другая концепция философии — согласно коей философ открыт для любого опыта, для экзистенциальной полноты сознания, включающей в себя искусство, литературу, политику и т.д.

Это различие Мамардашвили находит у Платона, для которого философия была, с одной стороны, в высшей степени умозрительным занятием, а с другой — путем к спасению. Мамардашвили был предан первому назначению философии и много сделал на этом поприще. Однако он высоко ценил и второе предназначение. Иногда мне казалось, что он считал его главным, что он философ именно такого типа. Но и в это он хотел внести определенность. «Говорить вслух и быть социально деятельным, — заметил он, — это отнюдь не единственный способ применять философию. С приобретенным мной опытом я могу себе представить роль философа и в качестве разведчика. В любом случае я не намерен стать мучеником. Я обращусь к властям, когда они будут готовы услышать меня. Своими собственными средствами я буду стремиться направлять и просвещать власти; через все препоны еще действующей в моей стране цензуры я подниму свой голос, помогу приблизить момент освобождения и постараюсь объяснить его, когда он действительно наступит».

Люди без сознания

Сдерживающей силой для Мамардашвили в последнее время была, разумеется, не цензура, а, как он выразился, «крайне примитивная социальная грамматика» — результат долгих веков призрачного существования. Поэтому марксизм и поразил столь многих русских своей экономической философией. Люди оказались не в состоянии разобраться в сути, они не обладали знаниями, чтобы подойти к марксизму критически, в исторической перспективе. И до сих пор, как говорит Мамардашвили, в осознании реальности рядовым гражданином России налицо нечто

горестно ущербное, какой-то надлом в отношениях с окружающим миром. Ему недостает стимулов, он обделен любовью к жизни, ему не хватает воли для самоутверждения. Таких людей Артур Кёстлер в книге «Спящая тьма» назвал людьми без сознания; они не в состоянии иметь собственного суждения, лишены необходимой гражданину способности соотносить внешние события со своими внутренними убеждениями. По марксистской терминологии, они — отчуждены.

«На Западе, — отметил Мамардашвили, — некоторые утверждают, что в первую очередь Советскому Союзу нужна хорошая Конституция. Но у нас есть такая Конституция, возможно, самая демократическая и передовая из всех существующих. Проблема же в том, что в стране слишком мало граждан, способных жить в соответствии с этой Конституцией и сознавать заключенный в ней смысл. Недавно я беседовал со студентами университета. Они жаловались на присутствие слишком большого числа сотрудников милиции на территории студенческого городка. Я их спросил: «Почему же вы не избавитесь от них?» (Теперь у них мог быть какой-то шанс на успех.) Но они только посмотрели на меня пустыми глазами. Такой способ самоутверждения даже не пришел им в голову». Наши люди, сказал Мамардашвили, используя библейский образ как метафору для осуждения антропоморфного мышления, напоминают мне евнухов в Царстве Небесном. Царство Небесное — это место, где преодолеваются индивидуальность, личные особенности и исторические границы. «Я — грузин, — сказал он, — и люблю Грузию, но у меня нет собственнических чувств к Грузии. Как гражданин мира и философ, размышляющий о путях истории, я осознаю свою ответственность и не позволю себе стать эгоистом». (В наших беседах Мамардашвили часто цитировал Священное Писание. Как-то раз я заметил ему, что он говорит, как религиозный фундаменталист. Он засмеялся и ответил, что считает Библию полезным литературным источником. Подозреваю, что она для него играла значительно большую роль, но тогда я не стал продолжать эту тему.)

Большая часть полемики эпохи «холодной войны» была примером того, что Мамардашвили назвал примитивной социальной грамматикой — уродством, которое было присуще приверженцам «холодной войны» той и другой стороны. Капитализм и социализм взаимно осуждались ими, как если бы они были двумя действительно конкурирующими системами. Но капитализм отнюдь не является системой в том же смысле, как социализм. По словам Даниэля Белла, демократии Запада стремятся быть трехсоставными системами: то есть представлять собой одновременно экономическую, политическую и нравственно-культурную системы. Каждая из них функционирует на собственной основе и имеет свой вектор развития. И хотя, возможно, в недавнем

прошлом и происходила их конвергенция, они все же остаются разными. Сосуществование социальных феноменов различной природы и определяет гражданское общество западных демократий. Их энергия регулируется социальными институтами и приводится в действие силами, которые не обязательно связаны только с экономикой. В этом смысле капиталистической системы как некой тотальной силы не существует.

Этого, по словам Мамардашвили, никак нельзя сказать о социализме. Социализм всегда выступал как всепроникающая, тотальная система, которая в силу своей внутренней природы контролировала все социальные явления, включая нравственность. В Советском Союзе, пояснил он, была социалистическая система, но не существовало развитого гражданского общества. «Поэтому для нас важно преобразовать то, что до сих пор было единственной системой, в совокупность феноменов развитого, конституционного и структурированного гражданского общества, в котором и социалистическая идея может иметь место».

Мамардашвили считал, что социализм может иметь место. Он характеризовал его как «одну из великих европейских идей». Но он не принимал социализм в качестве государства всеобщего благоденствия, видя в нем орудие порабощения, делающего людей зависимыми, лишаящего их жизненно важных связей с источниками их существования и ответственности. Принцип всеобщего благоденствия отуждает людей. Речь же должна идти, по мнению Мамардашвили, о принципе самоопределения, образе жизни и политической структуре, при которой граждане достигают уровня сознания (способности суждения), необходимого для ответственных и даже рискованных действий в обществе.

Мамардашвили сформулировал это однозначно: «Я не хочу жить такой жизнью, в которой не мог бы узнавать подлинного себя. Я не мог бы считать такую жизнь действительно моей жизнью. Граждане — это те, кто не только имеет право на участие в общественных делах, но обязан это осуществлять на деле, обязан разрешать свои собственные проблемы сам».

Перспективы реформы

В конечном счете наша беседа неизбежно обратилась к темам гласности и перестройки, к событиям конца 1989 и 1990 годов, которые продолжали бурно развиваться в Восточной Европе. Мамардашвили опять был осторожен. «Дух реформы выпущен на волю, и, думаю, его не загнать обратно, — заметил он. — Тем не менее исход нынешних усилий еще неясен. Мы блуждаем в тумане, и никто точно не знает, что происходит». Сам он, конечно, поддерживал реформы, как делал это с начала 50-х годов, когда горстка инакомыслящих, воспитанных на работах раннего Маркса, на сочинениях великих русских писате-

лей XIX века (для которых свобода была центральной проблемой) и на доходивших до них редких книгах с Запада, общались между собой, чтобы сохранить способность мыслить. «Кто-то из нас оказался в лагере, — с грустью вспоминал Мамардашвили, — кто-то учителем в провинции, кто-то оказался в ссылке, а кто-то пошел моим путем — ушел в тень, стараясь избежать неприятностей. Многие умерли. Лишь со временем мы достигли определенного влияния».

В сегодняшней России и других республиках Советского Союза идея реформы прочно укоренилась не только среди ученых, но и среди политиков, и даже простых людей. Однако успех реформ ничем не гарантирован. Не преодолено еще такое препятствие, как «примитивная социальная грамматика»; другое препятствие — шаткость политической власти; есть и проблема создания демократической инфраструктуры, которую надо возводить фактически на пустом месте; существует опасность, что вновь созданное общественное пространство займут неподходящие люди.

Мамардашвили весьма реалистичен в отношении последней возможности. «Нет гарантий, что гражданское общество всегда благо, — сказал он. — Оно соотносится с историческими возможностями человека; история — это драма добра и зла. В выборе между добром и злом — достоинство человека. Не существует рецепта человеческой свободы, как нет средства от людского идиотизма. Мыслить исторически — значит трезво учитывать и такую возможность».

Когда на это я заметил, что мы, на Западе, склонны к прагматическому взгляду на политику и избегаем возводить ее в ранг исторической драмы противоборства добра и зла, он печально улыбнулся и промолчал. Но улыбка его говорила о чем-то, и я думаю, что понял ее значение. Она говорила, что когда политику лишают ее исторических и этических опор, когда ее сводят к игре корыстных интересов, когда забота о власти и порядке подменяет заботу о гражданских добродетелях (или, наоборот, все погружаются в трясину утопических рассуждений), когда рыночный жаргон берет верх над благородным идеалом высоких достоинств, тогда мы остаемся у разбитого корыта. Именно об этом, я полагаю, говорила его улыбка. «Во всяком случае, — продолжал Мамардашвили, — ход событий доказал, что республиканский дух еще жив в генетической памяти народа. Реформа, безусловно, началась, и, я убежден, это — наш последний шанс. Если мы упустим этот момент, другой возникнет нескоро».

Я спросил Мамардашвили, что сейчас самое главное. «Конечно, образование, — ответил он сразу. — Образование, определенно образование». И привел образ своего любимого поэта Райнера М. Рильке: пустое пространство, через которое пролетает птица: в результате оно меняется, становится наполненным *смыслом полета птицы*. Так и пространство нашей жизни, оно зави-

сит от смыслов и значений, которые мы придаем ему. Это есть, говорит Мамардашвили, дело образования: заполнить то, что пусто, оживить то, что безжизненно, придать человеческий смысл и назвать по-человечески то, что иначе осталось бы безличным. Дело образования — помочь человеку понять себя, выразить себя в слове и искусстве, восторгаясь и обожествляя, печальясь и страдая, радуясь и восхищаясь, чтобы умереть с достоинством. Одним словом, стать сознающим. И если мы делаем это хорошо, мы изменяем занимаемое нами пространство, мы делаем мир другим. Если мы делаем это хорошо, говорит Мамардашвили, то можем повторить вслед за Рильке: «В конце концов мы не потерпели поражения — мы смогли воспринять пространство, это щедрое пространство, ставшее и нашим пространством».

Это сильная метафора. Она идет от Платона, подчеркнул Мамардашвили. И мы завершили наши беседы на том, с чего начали, — на символе пещеры Платона. «В Платоне меня больше всего привлекает его метафора борющихся с тенями. Это была и моя проблема. Всю жизнь я работал, преследуемый призраками. Платон указал мне путь; он показал, что их можно преодолеть силой сознания, идеалом. В своем великом мифе, — продолжал Мамардашвили, — Платон показывает, как нерасчлененная хаотическая материя становится человеческим миром после проникновения в нее разумного начала, направляемых разумом идей. Вот откуда, я полагаю, Рильке взял свой образ, и вот откуда идет мое понимание задач образования. Далее Платон показал, что нет полного разрыва между идеалом и реальностью. Полис может содержать в себе идеальный мир как элемент своей социальности. Социальный организм является носителем рационального. Платон не совершал ошибки марксизма-ленинизма: он не позволил идеальному определять реальное; напротив, Платон начал с реального — с теней, и таким путем достиг идеального».

Когда

Я вынес три основных впечатления из бесед с Мамардашвили. Первое: возникло чувство встречи со сложной, ироничной и многогранной личностью. Мамардашвили всю жизнь жил на экзистенциальном острие, на грани дозволенного и запретного, его мысль была поистине «без предохранительных перил», как это замечательно сформулировала Арендт. Большую часть своей жизни он был рыцарем, сражающимся без доспехов. Он вынужден был разрабатывать стратегию непрямого общения и парадоксов, чтобы бороться с двусмысленностью существования. Не раз над ним нависала прямая угроза ГУЛАГа, и, хотя он не был в заключении, все же научился размышлять на ходу. Такая жизнь закаляет человека, делает его зрелым. Мамардашвили в свои шестьдесят лет был спокоен, собран и внимателен к людям. Хо-

чется сказать: он стал воистину мудрым, но останавливает сознание, что он решительно бы отверг такую характеристику. Он навсегда остался, как сказал бы сам, тем же, кем и был всю жизнь: искателем, всегда на острие поиска, без какого бы то ни было места назначения на горизонте.

Второе впечатление от встречи с ним — это ясно изложенная теория сознания, лежащая в основе его философии. По-видимому, я не должен был говорить слово «ясно», потому что это не всегда так; но в основном так. Ее главная идея ясна: без истинного сознания мир незавершен, это — не человеческий мир. Сознание — это владение знанием, проникновение в суть вещей и их взаимосвязи; оно пронизывает весь наш опыт и формулируется на языке философии, поэзии, религии, эстетики и политики. В какой-то момент Мамардашвили сказал мне, что только посредством сознания мы объединяем разрозненные элементы опыта и постигаем себя. Платону принадлежат следующие слова, сказанные по поводу философии: «Как пламя внезапно вспыхивает от искры, так мысль воспламеняет душу человека». Редко встречаются люди, столь преданные философии, как Мамардашвили; и особенно они редки в Америке, где в приверженности идеям мы ищем либо покой, либо пользу. Для Мамардашвили же философия была и образом жизни, и образом мысли.

Наконец, третье впечатление связано с его отношением к политике. Можно сказать, он преподавал мне урок о гражданском обществе и демократии. Обдумывая наши беседы, я пришел к выводу, что он мог в этом случае воспользоваться и сократовской метафорой, найти ее именно у Сократа, который обитал в ином, солнечном пространстве общественного мира. Понятно, отчего его привлекал образ пещеры. Жизнь в Советском Союзе была действительно похожа на то, что описывал Платон. Но Мамардашвили жаждал вырваться из пещеры — и вырвался. И его описание гражданского общества ближе к сократовскому. Позволю себе пояснить почему.

Сократ имел обыкновение бродить и задавать вопросы согражданам. Он хотел знать, каким представляется им мир, жизнь и что они по этому поводу думают. Его собственные представления были экзистенциальными: мир — перед нами, и он открывает себя нашим вопрошающим глазам, как цветок, раскрывающий свои лепестки. Политический смысл событий раскрывается — и здесь я следую за Х. Арендт (на которую в свою очередь повлиял, видимо, Мартин Хайдеггер), — когда Сократ как гражданин вступает в диалог с другими гражданами, но не для того, чтобы убедить их в чем-то, а чтобы уяснить для себя, что же у людей на уме, в чем их подлинные заботы и интересы. И Сократ обнаружил, что окружающий мир воспринимается весьма различно каждой отдельной личностью. Это порождает следующую философскую и политическую проблему: каким же образом возмож-

но тогда выявить общее в этом многообразии? Ответ таков: больше общения, диалога, публичных дискуссий на форумах, обсуждений не просто того, о чем мы думаем, а того, о чем мы думаем сообща, — и так открываем не только наши мысли, но и то общее, что есть в наших умах. В конечном счете только так нам открывается общественный мир.

Прием, с помощью которого Сократ выявил этот общественный мир, может быть назван методом социального акушерства; это своего рода политическое искусство определения публичного пространства через беседу. Попытки применения этого метода не всегда удаются, но без него невозможно никакое общественное начинание. Арендт формулирует это довольно категорично: «Через беседу мы становимся равными партнерами в мире и образуем некую общность». Мы можем общаться именно потому, что видим вещи по-разному, и можем прийти к согласию, если умеем обсуждать и готовы к этому.

Мамардашвили пришел к пониманию гражданского общества, отталкиваясь от тоталитаризма, который отрицает плюрализм и запрещает любые формы свободных дискуссий. В Америке нет тоталитаризма. Однако наша господствующая политическая концепция, назовем ее для краткости политикой групповых интересов, хотя и не в такой степени, тоже создает препятствия для обсуждения. Нам не хватает не свободы слова; нам не хватает плодотворности в ходе обсуждения. Американцы умело высказываются поочередно, один за другим, но при этом нам недостает умения находить единое во множественном, умения сделать наш плюрализм согласованным. Мы лучше видим, что разделяет нас, чем то, что объединяет. Политика групповых интересов в Америке, на мой взгляд, еще далека от выявления общих интересов.

Демократия групповых интересов не охватывает все сферы совместных ценностей. Сторонники же совещательной демократии отвергают существование некой «невидимой руки», якобы творящей общее благо. Они отрицают, что интерес сам по себе может стать краеугольным камнем жизнеспособной политической системы, и считают более важным то, что соотносится с целостностью нашего политического благополучия, те более масштабные интересы, которые определяются как «макрмотивы». Когда интересы определяются так всеобъемлюще, публичность становится просто необходимой для политического процесса. Это тот путь, который ведет нас к нахождению общих интересов, к осознанию объединяющего начала в наших политических мотивациях. Только тогда, когда мы понимаем, что наши индивидуальные и групповые интересы взаимосвязаны с объединяющими интересами всей политической общности, мы способны создать самую могущественную из всех наших ценностей: политическую волю к действию.

Мамардашвили все это понимал. Как и многое другое.

«НЕ-СТАТЬ» ДРУГИМ

Рассматривая библиографию работ Мераба Мамардашвили, приведенную в последнем (1992 года) издании его книги «Как я понимаю философию», и мысленно дополняя ее названиями работ мне знакомых, но неопубликованных, я ощутил чувство тревожной знакомости. Так бывает, когда вдруг встречаешь взглядом в толпе лицо, чем-то мучительно схожее с лицом очень знакомого тебе человека, но которого ты много лет не видал, не видал выражения его глаз, забыл и теперь силяшься вспомнить. И дело не в том, что в хронологическом, я бы сказал, биографическом перечне его работ встречались имена Канта и Маркса, Гегеля и Пруста, Арто и Баррета или еще что-либо подобное, на первый взгляд странное. Мне показалось, что где-то я уже встречал библиографию подобного рода. Но среди философских и литературных библиографий эта отличалась, скажем, от перечня работ Шестова, Хайдеггера или Розанова, Камю и Сартра. В чем-то она была схожа с движением Ортеги-и-Гассета или Унамуно, П.Валери. Но нет, все не то...

Этот ряд переводов, рецензий, статей, интервью и бесед, устремленных на исследование возможных и невозможных форм мысли, был направлен не на уяснение субстанциональных оснований, а на условия, обстоятельства появления самой онтологии сознания, на уяснение устройства внутренней связки и качества расщелин в причудливости мыслительных путей. В этом ряду кратких частных изысканий, который вдруг взрывался более масштабной работой (в середине пути вздымалась созданная в период акмэ «Символ и сознание», которую как бы обрамляли пики работ, порой перекрывавших ее), эти курсы лекций то по Канту и Декарту, то по европейской философии XX века, то по топографии прозы М. Пруста, то по эстетике мышления, эти емкие и парадоксальные эссе, интервью и беседы последних лет жизни в бурной ситуации освобождения от тоталитарного бытия, — во всем этом бросается в глаза страстное стремление, во-первых, БЫТЬ, во-вторых, быть в точке изначальности разума, в его внутреннем устройстве, и, в-третьих, — стремление быть в мысли как бы не-философом.

В самом деле, все эти переводы (начальный этап его философской деятельности) слоистой эстетики Н. Гартмана, логических передвижений численных форм Норберта Виннера, много-

численные рецензии и статьи о формах мышления — научного и квазинаучного, — и даже еще больше: работы о промежутках, междуслойных пространствах, складках между структурами интеллектуальных образований, этот жгучий интерес к символу, как таинственному кристаллическому органону, вырастающему из плоти языка, эти его «кантовские» вариации, «когитальные размышления», эти формы мышления Гегеля и «форма превращенная» Маркса и, наконец, топография метафизического движения М. Пруста как движущего следа волевого усилия и нечаянного перемещения психики — все это говорит о том, что Мамардашвили как бы было мало самой мысли, ему нужно было проникнуть в недра, в плоть мыслимости, приблизительно так же, как нужно древесному червю проникнуть в плоть массы дерева, чтобы «рассмотреть» слои древесных волокон. Но как древесному червю не столь важно дерево само по себе, сколь важно, необходимо раздвинуть (или разгрызть) древесные волокна, чтобы поместить себя в плоть дерева, этому философу не столько важна мысль сама по себе, *Ding an sich*, сколько необходимо и жизненно важно раздвинуть уже наличествующее мыслительное пространство, которое статично в своей укатанности, «упакованности» (как любил он выражаться), стабильности, — ментальность, обретшую машинность, — все это было ему необходимо, чтобы найти место и для присутствия своей изначальности и чтобы явить присутствие акта рождения мысли, сознания.

Стоическая целеустремленность на выход за пределы мысли выводила самоощущение философа на поиск и обнаружение фактуры влекомостей бытия...

Но все эти ассоциации тем не менее не разрушали уже испытанное ощущение тревожной знакомости до тех пор, пока вдруг не подумалось: если это философ, которому совершенно недостаточно понятийной техники для размышления, если это мыслитель, которому как бы мало даже и самой мысли, а необходимо пламя, порождающее мыслительный ход, условия рождения мыслительной искры, если этот философ-мыслитель, болеющий художественностью текста и страдающий артистизмом мыслительной импровизации вслух, то тогда — что же?

Тогда, значит, это мыслитель, высекающий из каждого мгновения своей жизни художественно-философское произведение. И каждый раз и всегда помещающий себя в ту точку наблюдения, из которой можно было бы видеть, созерцать и изобразительно представлять расслоенность мира как мыслительный порог в запредельности его бытования. И при этом еще иронично изображать *себя-созерцателя* всего этого находящимся в подвесе. Но биография его работ совершенно не напоминает путь Ф. Ницше. И при всей необычности библиография его работ также свидетельствует о какой-то ординарности. Только теперь стало ясно и понятно, что Мераб Мамардашвили — это *литера-*

турный персонаж своего собственного философского произведения.

А тогда то, что библиография являла как биографию его жизненного пути, мучительно напоминало уже какой-то бывший опыт литературного персонажа, у которого встречающиеся в общем прейскуранте трудов библиографические неординарности свидетельствовали намеком на существование особой и скрытой от взгляда исследователя спиритографии. Вот теперь-то и вспомнился, пришел на ум невозможный опыт вымышленного литератора новеллы Хорхе Борхеса «Пьер Менар — автор Дон Кихота». Я не буду заниматься сопоставлением библиографии работ Мераба Мамардашвили и Пьера Менара, персонажа, которого Борхес назвал «Символист из Нима, страстный поклонник По, который породил Бодлера, который породил Малларме, который породил Валери, который породил Эдмона Тэста», а отошлю читателя к этому рассказу. Пьер Менар — поэт, литератор, философ-эссеист в изображении Борхеса — странен тем, что ему как бы мало литературного творчества, мало поэзии, мало и философии. Это уже как-то и чем-то напоминало Мамардашвили. Приводя сочиненную библиографию Менара, где намеком зафиксирован интерес Менара к контексту символа, к тайной жизни символических образований человеческого языка (тема: «Декарт, Лейбниц и Джон Уилкинс»), Борхес «переходит к творчеству подспудному» своего героя — созданию «Дон Кихота». Истоком и импульсом этого творчества послужил «фрагмент Новалиса», где намечена тема «полного отождествления с неким определенным автором».

Вот эти три точки — симпатия к линии имажинативного сомнения во французской культуре: Бодлер—Малларме—Валери; символические единицы с тайной своего контекстуального содержания у Декарта и поиски возможностей невозможного отождествления (Мамардашвили называл его по-другому — не отождествление с автором, а *identity*, имея в виду самоотождествление, *identity* «Я» с тем «Я», которое не есть «не-Я» во мне, а есть только чистое «Я»), как бы указывали на существование если не «подспудного творчества», то на вероятность наличия подспудной, более того, явно не выраженной спиритографии. Но если о подспудном творчестве Пьер Менар рассказывал своему сочинителю, то Мераб Константинович мне никогда не мог бы сказать об этом (да, я думаю, и своему *Alter Ego* — Юрию Петровичу Сенокосову), ибо, во-первых, я не сочиняю Мераба Мамардашвили, а во-вторых, только пытаюсь предположить, как мыслил этот философ, который лично был притягательно таинственен, несмотря на всю явленность индивидуальности и своеобразие его философии. К тому же различные возможности феноменологической редукции так и не прояснили вопрос: как явить неявное без помощи вымысла, т.е. воображения?

Но вопрос остается: на чем могла строиться эта спиритография?

Если Пьер Менар не считал произведение Сервантеса «неизбежным» и «необходимым» для мира, в отличие от «Сказания о старом мореходе» Кольриджа, и потому считал возможным создать произведение Сервантеса «Дон Кихот» «слово за слово», то зачарованность Мамардашвили декартовской формулой «*cogito ergo sum*», по-видимому, основывалась на том, что эта формула служила неким импульсом-сигналом, свидетельствующим о существовании действительной реальности, с помощью которой можно поверять иллюзорность абсурда жизни, тотальность имитации жизни в эмпирической реальности. В нежелании быть имитантом в жизни «мертвых» было нечто подобное желанию Пьера Менара стать живым в отождествлении себя с невозможным опытом создания уже созданного произведения. Поскольку эмпирическая реальность абсурдна в силу нагромождения фантомов, этих превращенных форм нашего сознания, которое не способно не создавать их, то единственная возможность быть живым — это постоянное, ежечасное напряжение себя таким образом, чтобы создавать, рождать себя как мысль, постоянно отстранять фантомальные образования мира невозможным платоновским «вспоминанием», невозможным поворотом глаз так, чтобы увидеть свой собственный взгляд. Расшифровка фантомов и даже своего бега за призраками — это единственный способ быть живым и держать живую мысль.

Другими словами, я допускаю, что в случае Мамардашвили его сходство с Пьером Менаром было инверсивным (если можно так выразиться) — ощущение о случайном характере появления «Капитала» Маркса и ощущение полной необходимости опыта ухода Ницше, его погружения в абсолютность формы в феврале 1889 года, не случайность опыта Кафки и Арто — все это послужило толчком и истоком к тому, чтобы не создавать «Капитал», не создать «Бытие и Ничто». Невозможность означала в его, Мамардашвили, случае — не стремиться создать нечто, поскольку все созданное — это и есть поселение Другого в себе, это и означало стать имитантом.

Если попытаться задним числом реконструировать то, как мог бы Мамардашвили рефлексировать свое предназначение (а у меня нет никакой уверенности или зацепки, указывающей на то, что он именно так мог сделать), то выстраивается следующее.

Поскольку нелепость и абсурдность реальности очевидна и заключена прежде всего в том, что мы не можем присутствовать в мысли постоянно и повсеместно, а вынуждены помещаться в суррогаты мыслительного, стремимся к тому, чтобы выдать застывшие мысли, окаменелости сознания за его действительное

бытие, постольку мы стремимся стать не живыми, а мертвенными плоскостными «существами Пуанкаре», т.е. стремимся стать не тем, что в нас есть человек. Мы как бы стремимся отказаться от себя и предлагаем реальности вместо живого взгляда имитацию его. Мы как бы предлагаем миру не наблюдение своего ока, а взгляд собственного двойника. То есть фактически созерцание *собственного Другого...*

(...Возможно, очень возможно, что у Мераба Мамардашвили была не гордость предназначенности, но горделивое сознание причастности, со-причастия к тому, что находится в нем, но стоит за ним. Недаром у него было ощущение шпиона, присланного из «неизвестной родины», из родины невозможного. Может быть, именно это и придавало ему силы в деле бунта против окаменелости мысли...)

Если же посмотреть на могильные надписи, то видим мы что? Дату рождения и дату смерти, а между ними знак «тире», указание на то, что в этом обычно-нелепом мире человек есть существо, наполненное пустотой. И это существо пустоты разрывает пространство небытия, пространство Ничто. Но чем?

В нелепом реальном мире, где мы располагаемся в поле движения, в поле бега за иллюзиями, фантомами, мы прорываем мир Ничто, небытия пустого бега на месте. Есть от чего прийти в ужас. Ведь оказывается, что когда мы есть как мы есть, наполненные отношением Другого (которое, по определению, фантомально, иллюзорно), суемишься стать кем-то или чем-то, то фактически мы стремимся стать Другим, т.е. мертвенным же субъектом, который наполнен в силу собственной пустоты содержанием объектных влекомостей. Мы же удвоаем, мы даже многократно умножаем иллюзии. Картезианский Бог «запрашивает» человека: если ты хочешь быть, хочешь, «чтобы все было и могло мыслиться, нужен человек, т.е. нужно усилие со стороны человека, усилие духовной жизни, постоянно возобновляющееся». И если ты не хочешь воплотиться в ТИРЕ, в точку-линию пустоты между небытием и небытием, если ты не хочешь, чтобы у тебя было только две точки мысли — акт рождения и акт смерти, — то ты должен быть тем существом, которое «располагается между некоторым бытием и Ничто, в промежутке между ними». Но это Декарт сказал: человек «есть существо, которое может усилием из себя построить то «я» (действительное Я, которое не Другой во мне. — В.К.), которое с Богом общается или общается с другими людьми в духовном измерении...»¹. Но сам не становится Другим именно тогда, когда общается с Декартом или Платоном. То есть обычное эмпирическое «я» — это всегда Я-Дру-

¹ Мамардашвили В.К. Проблемы анализа сознания. Свердловск, 1990, с. 86.

гой. До тех пор, пока не создаю себя. И это я должен делать всегда, во все время моей эмпирической жизни. Не застывать! Ибо застыть — значит стать тем самым «живым трупом» самого себя, своим Двойником.

Кто же этот Другой, когда я пытаюсь войти или вхожу в состояние мыслимого пространства?

Ну, наверное, во-первых, это то, что остается и есть как бы в том поле, том месте моей сознательной способности, которая есть везде, покрывает плотной сеткой то, во что я пытаюсь войти. Эта сетка, это сознание — оно ведь не мое. Это «замкнутое горизонтом (фантомов. — В.К.) пространство», которое «отбрасывает тень», тень того, что я принципиально не в состоянии понять. Это есть тени эмпирических Других, живущие во мне и образующие «мертвое пространство», непроницаемое для луча сознания. «Превращенные объекты обладают особым родом существозаванением (разр. М.Мамардашвили), несводимым к субъективным фикциям и иллюзиям сознания»². Это их существование есть, оказывается, лишь форма Другого во мне. Но ведь это же невозможно, это какой-то «жареный логарифм».

А во-вторых, Другой — это то во мне, когда я и не пытаюсь «вспомнить» свое бытие, которым наполнялся «я» до того, как «случился». И те стремления к созиданию, которые предлагает мне своим автоматическим, машинным существованием мир теней, также могут являться и являются фикциями творчества, фикциями того, что это в самом деле «я» их создаю. Это тени, тени объектных структур влекут меня, и я могу влечься за ними в попытке создать, скажем, «Капитал». Нет, нет и нет! Удержаться от этого соблазна, от других таких соблазнов. Но как тогда возможно держаться в мысли?..

Возможно, все было не так, и реконструкция эта — слишком лобовой вымысел. Но если допустить, что было именно так, то здесь есть возможность понять тот феномен, который можно назвать «третий Мераб». То есть здесь есть возможность обнаружения тайны Мамардашвили-говорящего, Мамардашвили, настаивающего на том, что «философия — это сознание вслух». Ведь для того, чтобы произвести бег от фикций и фантомов, его нужно закончить прыжком. И за все это приходится платить, и платить тем, что, оказывается, нет в мире, не существует той твердой площадки, отталкиваясь от которой я могу совершить прыжок. Я только и могу, что прыгнуть, но нет того твердого пространства, из которого я могу прыгнуть, нет того пространства, места, куда я могу опуститься, где я могу встать. И все это потому, что есть «полевые» (т.е. континуального действия) состоя-

² Мамардашвили В.К. Как я понимаю философию. М. 1992, с. 271—272.

ния понимания (независимо от понимания тобой себя или другим — тебя), а они имеют вещественную сторону, тело, т.е. суть «понимательные вещи», которые мы не можем разложить и воспроизвести по рефлексивной схеме сознания»³.

Другими словами, прыжок возможен, если мы не отталкиваемся и отталкиваемся «ни-от-чего», и в то же время, если этим прыжком мы разобьем зеркальность нашего воспроизведения символов, которые мы постоянно рождаем. Значит — что? А то, что я должен и могу (если могу) видеть мир, эти самые «понимательные вещи», если моя точка наблюдения там, когда я нахожусь в пространстве прыжка и в котором я завис вниз головой. И только тогда есть надежда, что «мысль с нами (со мной) может случиться»⁴. Значит, главный вопрос, встающий перед нами всегда, заключается в том, как, каким же образом стать «целесообразным относительно того, что задумано для реализации или что предназначено в структуре мира»⁵. И только когда я «собиран в полноте своего существования», тогда то, что случается в мире, не пройдет мимо меня и тогда я могу «случиться» как событие бытия.

Но как можно держать событие бытия? Это все равно что держать пламя, будучи огнем: ведь «огонь всегда уходит, оставляя нам обожженные формы»...

Думаю, что все это только часть того, что происходило в «третьем Мерабе», когда он шел к тому, чтобы погружаться в речевой акт как в пламя. В акте говорения интенсивность огня была сильнее, здесь больше было надежды на качественную плавку мысли, которая была, только когда была. Судя по всему, для Мамардашвили мысль есть, только когда она есть, она только — настоящее, у нее нет прошлого и будущего, она возможна только как являющееся. А то, что фиксация мысли так же невозможна, как невозможна фиксация пламени, огня (и это есть одна из мерабовских «невозможных возможностей»), что она добывает самое себя в возможном движении «сознания вслух», не только исключало опыт Пьера Менара, но обращало Мамардашвили в совершенно другую область — область невозможного опыта жесткого обращения с собой в жгучем луче, сфокусированном множеством глаз. Недаром его так интересовал театр жестокости Антонена Арто.

Все это высвечивает и еще одну складку внутреннего бытия философа. По свидетельствам близко знавших его людей, Мераб Константинович был не мрачным человеком и не аскетом.

³ М а м а р д а ш в и л и М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с. 69.

⁴ Там же, с. 65.

⁵ М а м а р д а ш в и л и М.К. Эстетика мышления. Машинопись. Лекция 24.

Он был жизнелюбом, был настроен на жизнь радостно, любил жить полнокровно, жить *вопреки*. Жизнь должна идти радостно *вопреки* абсурду и гнусности существования. Но тогда для чего ему нужно было выходить после каждой лекции как боксеру после ринга? Для чего ему нужно было сгорать в акте публичной речи? Для чего нужно было ему это каждый раз страшное усилие извлечения из себя неизвестно чего в контактном говорении на публике?

Ответ и ответы напрашиваются сами собой: все это как-то связано с умиранием, с процессом личной смерти.

И действительно, в его максиме и кредо (правда, больше во второй половине жизни) «философия — это сознание вслух», в постоянном публичном акте рождения мысли, в опыте философского говорения как максимального присутствия можно заметить четкую тень объектной структуры, след определенной влекомости.

Тот, кто помнит его лекции и выступления, знает, что они являли собой некий «праздник духа». Но радостным, легким этот праздник назвать было нельзя. Это был праздник тяжелой духовно-душевной работы, и праздник достаточно горький. За несколько лет до смерти он произнес и записал несколько замечаний о факте «внутреннего самоубийства»: «Заноза невыносимости может быть вынута, очевидно, только актом мышления». Эту «занозу» он обозначил как «*изначальное зло, которое кроется в немоготе*» избавления от себя. Все это и относил он к «внутреннему самоубийству»⁶. Мне кажется, это позволяет говорить о том, что пространство публичной речи было для него пространством риска, того риска, в котором совершался смертельный ОБМЕН, совершалось убийство его «я». Как во всяком риске, здесь был шанс того, что можно «сдвинуть» свое сознание, шанс рождения себя как мысли, хотя именно за этим шансом следовала расплата — убийства себя как мысли. То есть в его сгорании в акте публичной речи заключен был и предельно честный способ (он был озабочен выполнением правила «честности мысли», означающей необходимость постоянной проверки своего движения — а не пошел ли я по ложному, обманному, иллюзорному пути сознания?) войти в то состояние мыслимости, в котором убивалась «немогота изначального зла». За тяжким вздохом речи работал четкий механизм желая смерти своей «немоготы» — ведь появлялись все-таки (хоть и в результате смерти в публичности) его тексты-произведения, которые и будут жить как произведения, как «письмо». То есть работал механизм влекомости суицида как объектной структуры, а он по природе своей работает также вне «схем рефлексивного механизма сознания», но

⁶ М а м а р д а ш в и л и М.К. Как я понимаю философию. М., 1992, с. 143.

параллельно ему. И если мы совершаем акт сожжения себя (в речи ли — здесь публичность играет роль спичек или дров, — в тексте ли, в письме ли — все равно), то этот акт мы совершаем как поступок и как протест (про-ступок) против себя. Он направлен против меня же, и его *telos* заключен в необходимости убиения себя. В этом смысле всякий акт устного говорения Мераба Мамардашвили являл собою и акт успешного (ведь каждый раз он прорывал «немоготу», вытаскивал «занозу») метафизического самоубийства.

Другими словами, он не погружался в комментарий Декарта, Канта или Маркса, но беседовал с ними, не стремился создать новое философское произведение и не пытался «слово в слово» создать то символическое произведение, которое в культуре было случайным, но именно качеством фактуры дерзновенности своего опыта Риска он и был сходен с Пьером Менаром. Сходен попыткой произвести акт «невозможной возможности». Только Пьера Менара сочинил Хорхе Луис Борхес, а Мераба Мамардашвили создал... Мераб Мамардашвили. Особый дар — способность к встрече (с Декартом, Кантом, Марксом, Прустом, Кафкой, Пятигорским, с людьми) — направлял его на огненный импровизационный разговор, а не на освоение опыта Другого.

А что же ученики, слушатели, воспринимавшие это «сознание вслух»? Они — кто? И как они «овнутряли» в себя, вбирали, развертывающийся у них на глазах акт метафизического самоубийства?

Существует справедливое суждение, что содержательность философии Мамардашвили характерна тем, что он вырабатывал понятия. Понятия не в смысле терминологических единиц, а понятия движения сознания. Действительно, так было. Но если бы было только так, то тогда философия Мамардашвили была бы и выглядела таким же строгим учением, как философия Э. Гуссерля. Но слушатели и ученики, участвуя в этом сократическом представлении мысли, часто (как выразился один из них) не знали, что же делать с выслушанным, потому что он показывал, как происходит движение сознания; но когда показ прекращался, прекращалось и производство мыслимости в слушателях. Мне думается, что все это беда слушателей, которые прежде всего жаждали обучения: «Вот сейчас он нам откроет и мы узнаем, и научимся». Разумеется, учение-то можно не только воспринять, но овнутрить его и тем освоить. В сократизме Мамардашвили всегда присутствовал некий остаток, и этот было не столько обучение сомнению, сколько артистизмом его тела представленный и предъявленный запрет.

Не только в устных, но и в письменных текстах, даже и тех ранних, которые были утеснены идеологическими рамками академизма («Формы и содержание мышления», «Форма превращенная» и др.), всегда присутствовала интонация запрета на за-

вершенность, окончательность, запрета на понимание его размышлений как учения, запрета на то, что вот есть нечто, что можно узнать, выучить, и запрета на комментирование этих текстов.

А это принципиально исключало необходимость наличия учеников. «Учеников не надо», — сказал бы Достоевский. Учеников и не должно было быть, ибо, когда слушатель обращается в позицию ученика, это становится его бедой. Слушатели, зрители и читатели были наблюдателями и созерцателями; они были соучастниками и драматического действия мысли, они были наслаждающимися. И читатели остаются таковыми. Если в актах его говорения артистизм тела создавал и архитектурно обставлял событие «сознания вслух», то тексты письменные, что были изданы при его жизни, удивительным образом противостоят этому авторскому высказыванию хотя бы уже в силу того, что этот философ всегда сдвигался в иную точку наблюдения, и в силу того его тексты могут жить и как тексты-произведения. Об этом он сам записал так: «То, что я думаю о Гамлете, есть способ существования Гамлета»⁷.

⁷ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992, с. 59.

Памяти моих друзей —
Мераба Мамардашвили
и о. Александра Меня

II

Ю.П. Сенокосов

НАСИЛИЕ И СТРУКТУРА РАЦИОНАЛЬНОСТИ*

Кто борется с чудовищами, тому следует беречься, чтобы самому не превратиться в чудовище.

Ф.Ницше

Чтобы сорвать яблоко, заставляют рубить яблоню. Вот формула деспотизма (Монтескьё).

Но отвечает ли эта формула *сегодня* на те вопросы, которые мы продолжаем задавать о природе насилия в XX веке? Ведь каким бы жестоким традиционный деспот ни был, его жестокость не выходила за рамки его личного произвола и не подрывала основы существующего уклада жизни. Он мог быть коварным в отношении своих подданных и соседей, мог грабить и убивать, но он не осмеливался разрушать вековые навыки крестьянского труда (как это произошло в Советской России), не посягал на сложившуюся систему жизненных представлений народа. Поскольку знал, что это неизбежно грозит самим устоям его власти и государства. Иначе говоря, какими бы жестокими его действия ни были, их всегда можно как-то объяснить в рамках того рационального способа, каким вообще человек как конечное и злое существо способен устраиваться и жить. А как объяснить или, вернее, понять, хотя бы из идеи государственной целесообразности, тот масштаб и характер репрессий, что были совершены в СССР во времена Сталина? Оправдать то нескончаемое число жертв (что уже само по себе звучит дико), которые были принесены якобы во имя будущего? Способен ли на это хоть один нормальный человеческий ум?

Нет сомнения, что все это можно было принять, то есть поверить фактически в *необходимость зла*, только в состоянии глубоко пережитого ужаса, страха. Именно террор и порожденный им страх формировали сознание миллионов советских людей в сталинскую эпоху (это очевидно), вынуждая их быть строителями социалистической системы. Но опять же, почему это произошло?

* Доклад на международном семинаре «Моральные уроки советской истории: опыт противостояния злу» (Швейцария, август 1992)

Насилие и жестокость XX века, думаю, будут оставаться непонятыми, пока для их объяснения мы будем обращаться к традиционным средствам познания, к уже существующим понятиям, на основе которых, разумеется, многое объяснимо. И в том числе, например, интеллектуальная тупость и либеральные заблуждения тех, кто в 30-е годы и позже оправдывал сталинский режим и о ком все еще принято думать, что они чего-то тогда не знали.

Человеческая моральная слепота и заблуждения вполне объяснимы в рамках традиционной системы ценностей и мышления или классической рациональности, где определенным образом соотносятся средства и цели. То есть предполагается, что цели, сами по себе понятные, находящиеся в границах доступного для индивида понимания своих потребностей, желаний, инстинктов, страстей и т.д., достижимы (или недостижимы) определенными средствами. В каждом конкретном случае все это остается в пределах объяснимого. Необъяснимо, однако, и непонятно в этом случае *само явление*. Оно невыводимо, как я сказал уже, даже из идеи государственной целесообразности (в любом ее макиавеллистском истолковании). Ибо несопоставим масштаб, характер совершенного насилия. Оно оказывается вне рамок постижимого для человека.

Следовательно, речь должна идти о поиске неких принципиальных способов описания этого явления, а не просто о критике прошлого или моральной проповеди в адрес интеллектуалов и политиков. Не о разоблачении их, а о построении понятий, с помощью которых можно что-то прояснить в нем, сделать его интеллигибельным. Здесь явно нужен какой-то иной, расширенный набор понятий и средств по сравнению с существующим, что позволило бы ввести (независимо от него) в сферу анализа некое целостное, неделимое *жизненное событие*. Какие-то дополнительные постулаты и представления в тот аналитический аппарат, на основе которого формулируются обычно наши социально-исторические суждения. Ибо речь идет не о негодовании и не о том, чтобы начать все с начала, а о нашей *способности понимания*. Нельзя начать мыслить или начать историю в некоем абсолютном смысле слова. Философия, по определению, не может быть иррациональной, поскольку всякое прояснение, любая экспликация понятий возможны лишь рациональными средствами. История, по выражению М.К. Мамардашвили, завязывается актом мысли, «помещением себя во все-связь однажды случившегося», и рациональные средства есть лишь усиление и закрепление этой способности. Собственно, поэтому философская работа и продельвается всякий раз заново. В ней нет (и не может быть) ничего раз и навсегда достигнутого, завершенного, поскольку она предполагает развитие элемента *живого знания*, предшествующего описанию и доказательству.

Иррациональность революционера

Вполне допустимо, на мой взгляд, следующее определение революционера. Революционер — это человек, который не согласен быть добрым и умным, если весь мир глуп. Ему нужно, чтобы все вокруг были умными и добрыми, лишь тогда он согласится и будет считать, что его борьба и жизнь имеют смысл. В противном случае, согласно его представлениям, жизнь бессмысленна, мир безобразен и лучше не жить. Подобная мечта о всеобщем человеческом счастье на земле воодушевляла, как известно, не одно поколение революционеров.

«Я иду в революцию не из любви, а из ненависти к безобразиям современного строя и из любви к тому будущему строю, который рисуется мне как идеал, — писал в конце XIX века один из основателей русской социал-демократии, Павел Аксельрод, своему другу и единомышленнику Г. Плеханову. — ...Если нет Бога, создавшего вселенную — и слава ему, что его нет, ибо царям мы можем хоть отрубать головы, а против деспотического Иеговы уже совсем ничего не поделаешь, — то подготовим появление породы богов на земле, существ всемогущих разумом и волей... — вот психологическая основа всех моих духовных и социальных стремлений, помыслов и действий»¹.

В этом ярком признании была выражена, на мой взгляд, суть русского коммунистического и одновременно эсхатологического верования и чувства. Русские люди, повязанные на протяжении веков системой крепостной зависимости, действительно верили, что на земле правят злые силы, добрые же силы ждут Града грядущего, царства справедливости. И именно эти их ожидания, не укорененные в духе Евангелия и лишенные рационального начала, нашли спустя 60 лет после отмены крепостного права свое естественное разрешение в идее построения коммунистического общества. Оставалось лишь направить эти ожидания в соответствующее русло, что и сделали большевики на основе разработанной ими идеологии и репрессивных государственных институтов.

Две вещи представляются в этой связи особенно важными с исторической точки зрения. Неспособность социальных институтов и русской культуры в целом противостоять в свое время революционному социалистическому движению, ввиду слабости либерально-демократической традиции в стране. И привлекательность, доступность — на фоне ценностей либерализма — коммунистического идеала. Либерализм в России никогда не вызывал особого энтузиазма, так как мало кто верил, что только политическая свобода и просвещение, без организованной вооруженной борьбы, способны сокрушить создававшуюся веками

¹ Переписка Г. В. Плеханова и П. Б. Аксельрода. М., 1925, с. 192—193.

громаду деспотического государства. Лишь учитывая эти обстоятельства, можно, я думаю, понять в том числе и фатальную направленность русской революции против частной собственности — этой основы развития либерализма. После отмены крепостного права институт частной собственности, как заметил когда-то П. Б. Струве, оказался беззащитным с двух сторон: от него отреклась интеллигенция, замороженная идеей социалистического переустройства общества, и к нему не пришли, не имея соответствующего опыта, народные массы. Поэтому правы сегодня те, кто считает, что в России в настоящее время нужно не восстанавливать собственность, что было бы, видимо, легко, а нужно нечто более трудное — создавать собственность как особую сферу права. Создавать ее как жизненную необходимость и потребность людей на основе принятия соответствующих законов и расширения тем самым политических и экономических прав и свобод граждан.

И все же почему именно социалистическая (классовая) идея, нацеленная в свое время, казалось бы, на достижение как раз этих прав и свобод, привела к появлению в России тоталитарного режима? Объяснять это характером и пороками ее исторической власти — значит видеть прежде всего причину и цель борьбы с этой властью, но отнюдь не ее последствия. Ибо невозможно, как я сказал, оправдать эти последствия. То есть привести в их понимание хоть крупицу здравого смысла. И учитывая к тому же, что революционный пафос и вера в «светлое будущее», которые в равной мере были присущи и европейским (а не только русским) последователям «Коммунистического манифеста», также зараженным идеей классового насилия, не вызвали, например, во Франции или Англии той катастрофы, которая произошла в России.

Поскольку возбудителем и катализатором общественных настроений с конца XVIII века выступала идеология прогресса, питавшаяся безоглядной верой в науку, помечу идеологический аспект проблемы.

Следуя укоренившейся привычке, обычно начальный период в развитии социалистических идей называют утопическим, а его представителей — Сен-Симона, Фурье, Оуэна и других — «социалистами-утопистами». Полагая одновременно, что только Маркс и Энгельс преодолели их утопизм, доказав научно неизбежность перехода человечества к коммунизму, открыв силу, способную осуществить этот переход, — пролетариат, и создав учение о социалистической революции. Хотя ясно, конечно, если не забывать о моральной стороне их учения, что и оно было утопичным, но носившим (и в этом состояло отличие) теперь уже, в силу якобы своей доказанности, непререкаемый, воинственный характер.

Ведь в самом деле, что лежало в основе теории «научного коммунизма» Маркса? Этого своеобразного орудия социальной мести? Во-первых, то, что любой человек есть продукт исторического развития общества, которое определяет его характер и поведение, и, во-вторых, что все зло (индивидуальное и общественное) — результат предшествующего устройства социальной системы. Следовательно, пока существует эта система, люди не ответственны за свои поступки и их усилия должны быть направлены на ее свержение.

Другими словами, идея личной ответственности человека подменялась в данном случае идеей радикального, механического преобразования общества. Однако что касается родины социализма — Франции и Англии, то в этих странах распространение коммунистических и социалистических идей хотя и сопровождалось с самого начала их апологией и попытками практического воплощения (в виде создания разного рода «союзов», добровольных объединений взаимопомощи и т.д.), но и регулировалось законодательством. Сдерживалось самой культурой, фундаментом которой составляли два жизнестроительных начала: идея юридического закона (или права) и христианское учение о свободе воли. Осознав в какой-то момент, что человеческая природа и социальная жизнь в принципе несовершенны, люди в этих странах отказались фактически от идеи искоренения зла на земле и стали стремиться к его *ограничению*, опираясь, наряду с религиозными заповедями, на институт права в качестве инструмента разрешения социальных конфликтов и защиты собственности.

То есть я хочу сказать, что именно законодательное, правовое оформление стихии народной жизни с ее неизбежными социальными противоречиями и конфликтами было фактором сдерживания социализма в Европе в эпоху смены форм власти (отказа от теократии в пользу парламентского, конституционного строя). Во Франции, в частности, это развивалось на основе жесткого государственного регулирования. Причем характерно, что приписываемая Людовику XIV известная формула «Государство — это я» помогала французам в самые трудные периоды их истории. Но эта формула или принцип абсолютизма, в силу укорененного одновременно в культуре духа *рационального* (декартовского) сомнения, не приобретал самодовлеющего характера. Благодаря чему и был создан со временем достаточно сложный политический механизм и появилась соответствующая традиция ограничения абсолютной власти. В Англии же сходную функцию ограничения верховной власти выполнял исторически парламент, а также присущий англичанам и их культуре дух *эмпирического, опытного знания*. Сходные механизмы ограничения власти появились во многих странах западного мира.

Иначе говоря, европейская цивилизация в той мере, в какой она является христианской по своему духу, на мой взгляд, давно

уже не обращает внимания на ум, доброту или глупость своих правителей. Хотя люди охотно говорят об этом, но не это характеризует современную европейскую историю. Европейское общество сложилось и существует сегодня так, чтобы меньше зависеть от того, находятся ли умные и добрые люди у власти или нет. Ибо вовсе не они управляют просвещенной Европой. Или можно сказать так: поскольку есть просвещенная Европа, то есть просвещенное новоевропейское общество, постольку власть в нем не обязательно находится в руках самых просвещенных, умных и добрых. Потому что движение и функционирование европейского общества как бы инвариантно относительно этого. На чем оно основано? Не на приложении доброго или совершенного ума к общественным делам, а на эмпирически налаженном взаимоотношении сложившихся государственных и гражданских институтов, экспериментально реализующих те или иные возможности и способности человека. И эта эмпирически налаженная игра, ведущаяся по определенным правилам, и есть то, что действительно управляет в Европе. Это и есть европейские ценности, европейское достижение. Хотя в тот момент, когда заходит речь о статусе интеллектуала в Европе, конечно, имеется в виду и статус *ума* внутри реально действующей социальной, экономической и исторической силы. То есть насколько эта сила не слепа и не инстинктивна. Но не слепота и не инстинктивность рождаются в пространстве христианской мистерии. Мистерии человеческой свободы и истории как драмы. Той драмы, которая и сегодня не является для Европы чем-то само собой разумеющимся, поскольку она имеет свой побочный продукт. А именно — воспроизводство масс, которые не приобщены к источникам своего собственного существования. Не приобщены внутренне (ввиду господствующей системы образования) и поэтому составляют как бы инородную ткань в обществе. В сущности *это* является сегодня главной европейской проблемой (в отличие от России, где главной проблемой остается преодоление и изживание зла и насилия). Почему?

Потому что производительность современного общественно-го труда в Европе настолько велика, что общество может содержать все более растущее число людей, фактически не работающих, благодаря существованию «государства всеобщего благосостояния», развитой системы благотворительности и т.д. Но ведь те, кто содержится этим государством и этой системой, — люди. Их тоже волнуют проблемы идентификации, развития какой-то способности самоуважения, а по сути, они механически входят в цивилизацию. В том смысле, что чаще всего они не задумываются об условиях своего существования.

Следовательно, это некое механическое, как бы инородное тело, которое воспроизводится самим способом производства европейской жизни, хотя в нем всегда есть люди, способные вы-

держат испытание свободой. Но как бы то ни было, исторически в Европе произошло обесмысливание самой необходимости насильственного, революционного подхода к решению социальных проблем.

В России же фундаментальное противоречие, с которым мы сталкиваемся, пытаясь разобраться сегодня с помощью привычных понятий в природе революционного насилия, развязанного во имя установления социальной справедливости, продолжает оставаться проблемой в силу появления феномена призрачного бытия. Появления фантомов мысли, рожденных страстью всех сделать умными и счастливыми. Этот «антимир», созданный воображением одиночек, был навязан в СССР миллионам людей. В течение десятилетий советским людям вдалбливали в голову, что «декабристы разбудили Герцена», а Герцен развернул революционную агитацию, которую подхватили революционеры-разночинцы, а затем большевики, чтобы «раздавить гадину, царскую монархию» (В.И. Ленин). Все это, считали они, было абсолютно оправдано с точки зрения будущего торжества социализма во всем мире, так как были убеждены, что владеют истиной на века. Пока все созданное ими не обрушилось на них самих.

Так как же изжить это поистине небывалое зло, преодолеть его, чтобы снова и нам «не превратиться в чудовище»?

Онтология рационального усилия

Очевидно, чтобы приблизиться к пониманию этого явления, нужно прежде всего ввести, как я сказал, некое дополнительное, духовное измерение в тот процесс, в котором независимо от продолжения чего-либо рождается нечто принципиально другое. Как, например, независимо от традиционных представлений и понятий евклидовой геометрии появилась в свое время геометрия Лобачевского.

Чтобы разорвать порочный круг, обратимся к структуре рациональности и взглянем в само событие мысли, которое случается в лоне того, что можно назвать, следуя евангельской традиции, «духовной силой языка» (А. Мень). Случается на основе символизированных религией возможностей человека в его вечном *настоящем*, из абсолютов свободы и закона, когда эмпирически нащупываются рациональные механизмы складывания общественной и культурной жизни.

Возьмем в качестве примера «событие мысли», связанное с законом, поскольку ясно, что для закона нужен человек-гражданин. То есть человек, соразмерный миру законов, сопричастный их первоначальному смыслу, *обязанный*, с одной стороны, участвовать в гражданских делах, а с другой — *способный* на это участие в смысле уважения свободы и мыслей других людей. Поскольку свобода других (или демократия) — условие моей

гражданской свободы, и наоборот. Природа демократии, как и человеческой дружбы, хотя это может показаться на первый взгляд странным, одна и та же: терпимость и уважение. Просто в одном случае это держится на свободном, обоюдном доверии. Дружба — это по-своему самодостаточное явление в мире. А в другом — в случае демократии, вырастающей из признания обществом гражданских прав и свобод каждого человека, — эти права и свободы, в силу неизбежного столкновения и борьбы человеческих интересов, нуждаются в юридической защите.

Но как это достигается? С помощью чего?

Очевидно, в первую очередь с ясного отличия силы языка от закона. В Евангелии встречается очень странная, казалось бы, фраза, которая гласит, что *до* Христа были закон и пророки, а *ныне Царство Божие силой берется*. Фактически это и есть разрешение проблемы зла и добра. Или насилия и терпимости. Во всяком случае, различие добра и зла возможно лишь *после* закона.

То есть, с одной стороны, закон как бы порождает добро, создавая определенную устойчивость социальной жизни, оберегая ее, а с другой (когда он нарушается) — зло. И тогда пророк риторически провозглашает о том, что было *перед* законом, но не вошло (и не может войти) в формулировку закона, а проявляется через нарушение или отклонение от него. И что может быть восстановлено только *силой языка*. Или формой, которая сама своей *внятностью* индуцирует такие события в жизни, которые не могли бы появиться иначе: ни на основе закона и власти, ни благодаря крику пророка или юродивого, если иметь в виду российскую историю. Где периодически в лицо власти выкрикивается последняя правда о том, что не входит в рамки закона либо искажается им, и в силу этого сам закон оказывается часто источником зла. А путь, предлагаемый Евангелием, — другой! Усилием берется. То есть *силой некоего внутреннего труда* человека, участвующего в делах общества и пребывающего в истории. Ибо, как говорил Иисус: «Я хочу, чтобы он пребыл».

Значит, цели законов достигаются только законами (если иметь в виду действие бытийных, неделимых законов, лежащих в основе права). И другой жизни, достойной этого слова, у человека нет. Учитывая, что ей вообще нет альтернативы, в силу фундаментальной асимметрии живого: может быть только альтернатива смерти, а не жизни. Как нет приемлемой альтернативы свободе, которая «производит только свободу», и ни для чего другого она не нужна и «недоказуема»². Поскольку ее нельзя помыслить независимо от человеческого существования, как, например, числа. В этом смысле свобода вообще не является поня-

² М а м а р д а ш в и л и М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд. М., 1992, с. 370.

тием, а относится, по выражению Мамардашвили, как и добро, к «плодотворным тавтологиям бытия», без противоречия и парадокса невысказываемым. И европейская цивилизация движется в этом горизонте свободы, этими тавтологиями. Не просто верой, которая, по определению, также не может не быть верой в невозможное. Но верой именно в исторический акт боговоплощения. Лишь после этого мы необратимым образом знаем свободу.

Европейская история разыгрывается в зависимости от способности творческого, созидательного существования внутри этой драмы человеческой свободы. Ибо история есть не что иное, как инсценированная драма или мистерия в том изначальном смысле этого слова, что каждое событие в ней может быть как бы стянуто в некую точку «я», где разрешается чувство целостности жизни. Что все вокруг — одна неделимая жизнь и к тому же еще непрожитая, в отличие от прожитой. Это и есть собранность субъекта в цивилизации, наследующей дух христианской, личностной религии.

Итак, ощущение или чувство жизни как одной, неделимой и, с другой стороны, еще не реализовавшейся, которую предстоит достойно прожить. Я ангажирован и пребываю или нахожусь как бы одновременно во всех ее точках. Это, если угодно, мистическое состояние «растворения в жизни» и характеризует переживание свободы, являясь внутренним элементом человеческой истории как драмы. Когда все оплачивается личным стоянием один на один с миром и опирается на одну-единственную достоверность — на мой внутренний голос или образ Божий, не нуждающийся ни в каких посредниках и внешних руководителях. И в то же время это внесение точки *рациональности* в то, как реально складывается социальное, историческое бытие, когда осуществляется подобный акт некоего высшего презрения ко всему несуществующему. То есть к фантомам и призракам жизни и мысли. И что я могу проверить благодаря собственному присутствию в мире, будучи ответственным за него. Когда ни для чего нет оправдания, и я не могу сказать, что не имею к этому отношения, в этом не участвую или не участвовал, что это не моя вина и т.д.

Но этот сдвиг к долгу и к мышлению из долга вовсе не означает, естественно, появления каких-то внешних гарантий. Во-первых, потому, что в истории вообще нет гарантий. В истории нельзя перескочить через труд свободы, через бремя развития самого себя. А во-вторых, и это главное, сам долг неопределим заранее и по своему содержанию, в общем виде, тоже не является понятием. Ибо долг — это то, что *сейчас* и чего не было и не будет, если не сделаю я. Это как бы «вечное» в человеке, как раз и позволяющее ему поместить себя во все-связь, в «тради-

цию», поскольку история завязывается актом мысли, индивидуальным решением.

Следовательно, мы оказываемся тем самым перед актом некоего предельного понимания, требующего отказа не только от привычного подхода к тем или иным проблемам, но и от самой почвы, на которой они появились. Это и есть задача философии. Она состоит в том, чтобы в прямом смысле слова породить что-то другое, не иметь просто новый или особый предмет мысли. Мысль, если она есть, не оставляет после себя предмета, который можно где-то хранить и затем использовать.

Когда мышление сводится к сублимации предшествующих ему актов или компенсации потребностей, например потребности власти, к превращению в средство выражения того, что предшествует мышлению, как это случилось в Советской России, это неизбежно оборачивается трагедией. То есть ведет к достижению посредством мысли целей, не относящихся к ее сути и возможности мысленного прозрения. Соблазн достижения власти с помощью знания и мысли — одна из самых опасных вещей, и она стала возможной вовсе не в силу какой-то традиции или филиации идей, их заимствования у Платона, Маркса или Макиавелли, как считает интеллигенция. Напротив, позорный эпизод в истории интеллектуалов XX века, связанный с фактом их собственной безответственности перед мыслью, привел в какой-то момент к оправданию насилия, которое не укладывается в рамки постижимого. Это произошло из-за равнодушия к самой мысли и замены ее внешними оболочками, имитациями мышления, потому что то, что делается ради успеха, ради власти, — все это имитация и извращение мысли как таковой.

Я уже говорил о силе языка, или Слова, — что она не может быть привилегией какого-то класса или группы людей. В сущности, в этом и состояло великое достижение христианства. В Евангелии нет никакого выделения идеальных функций, а говорится о духовном усилии человека в некой абсолютной точке, в которую, когда в ней находятся, как бы стянуто все. Она недегируема и вне иерархии.

То есть, подчеркивая это, я вновь тем самым говорю фактически о сути европейской культуры. О ее динамике и способности возрождаться живой из любого пепла. Это и есть движущая пружина европеизма: все мое дело! И в этом же проявляется принцип рациональности. Ибо *рацио* — мера, пропорция — означает не что иное, как преодоление человеком в состоянии духовного усилия пропасти между «конечным» и «бесконечным» (или между объектной и безобъектной мыслью), и в том числе преодоление зла.

Структура или принцип рационального мышления связаны двумя важными вещами. Во-первых, с презрением грамотной души ко всем несуществованиям. Ко всему, что, казалось бы, нуж-

но принять, а я не понимаю. Другие понимают, и им кажется это само собой разумеющимся, а я не понимаю и не хочу делать вид, что понимаю, пока не увижу, пройдя путь собственного радикального сомнения, сам, на невербальном присутствии своего состояния в мире. Как правило, такого рода состояния числятся в разряде иррационального упрямства. Или темной иррациональности. Но в действительности это и есть органический корень начала прорастания рационального зерна в человеке.

И второе. То, что существует вокруг меня, совсем неочевидно не только по нравственным основаниям. А потому что внутри моего целостного существования (после радикального сомнения) нет места «событию» другого целого. Скажем, кто-то (чей-то ум) наблюдает за мной, и элемент этого ума, то есть другого целого, не известного мне, может выступить в мире моего сознания в виде какого-то события. Я вполне могу воспринимать его как событие, объективно случившееся в моем сознании, хотя на самом деле это просто элемент чужого ума, другого человека, и он как бы подсовывает мне из своего мира что-то в мой мир. Введение же постулата рациональности как раз и означает устранение, недопущение того, что мой сознательный мир может быть организован подобным образом. Поскольку из него следует, что мой мир рационален в той мере, в какой универсальное в нем и его элементы не являются элементами другого неизвестного мне целого.

В сущности, в этом и находит свое выражение позиция здравомыслящего западного интеллектуала и вообще любых реальных субъектов в гражданском обществе, хотя и не занимающихся интеллектуальным трудом, а занятых своей жизнью, но обладающих нормальным социальным пафосом. В той мере, в какой они строят свою гражданскую, частную жизнь, они неизбежно реализуют и свой *индивидуальный* пафос, но отнюдь не в том смысле, что именно их ученость и философия должны управлять обществом. Принцип рационального отношения к жизни, включающий в себя действительное осознание того, что человек уже есть мера вещей, категорически запрещает это. Им вводится иная посылка, иное измерение. А именно, что социальная справедливость устанавливается в зависимости от конкретных усилий людей, а не достигается утопическим и страстным желанием философа-революционера сделать всех умными и счастливыми.

Известно, что в истории любого народа, особенно в переломные эпохи, многое, если не все, определяют человеческие страсти, находящие свое разрешение в символах. И символами же описываются те неизбежные оппозиции, которые очерчивают онтологию мысли, — между индивидом и обществом, духом и телом, мыслью и реальностью. Все эти оппозиции фактически неразрешимы. Это апории. Непроходимые места. Но оказывается, что и в них есть место для мысли. То есть такого рода оппо-

зиции, будучи не разрешимы ни в каком логическом синтезе, ни в каком «снятии», в то же время как бы «растворяются» живой душой, способной *держат* оппозицию. И наблюдение за такой душой есть просто способ фиксирования того факта, что исторические явления и социальные институты обязательно предполагают наличие жизнедеятельной души. Факт присутствия живого (а не умершего в «букве» или «законе») человеческого сознания. Самостояния мысли!

Итак, лишь присутствующее, живое сознание держит оппозицию, например, между мыслью и реальностью, какой бы она ни была. Хотя мысль невластна над ней. Можно увидеть что-то мыслью, но нельзя рассчитывать на то, что с ее помощью можно победить реальность и тем самым воссоздать ее вторично. Для этого нужно было бы иметь два мира, а не один. Вне живой души все это парадоксы и противоречия, невыносимые логически, которые, однако, становятся разрешимы, если их разрешающим устройством является «гераклитов лук», посылающий вперед стрелу мысли. Но для этого нужна живая, выкованная душа. Выкованная в лоне христианской рациональной культуры и цивилизации. Лишь тогда исчезают из мира суеверия, страх, ненависть, мистика, фетишизм и их предметы. И прежде всего предметы политического и социального фетишизма, мистицизма и страха.

* * *

Разделенные ходом истории и противостоящие друг другу на уровне государств и народов, Добро и Зло создавали в XX веке иллюзию ясности в отношениях между Западом и Востоком. Отождествляя капитализм со злом, а социализм с добром, и наоборот, Советский Союз и Запад в равной мере полагались долгое время на идеологию конфронтации и угроз, которая, будучи доведенной до абсурда в СССР, и породила в области морали тот хаос, в котором мы пытаемся разобрататься. Когда наше неутоленное желание знать правду и *жить не по лжи* есть не что иное, как выражение права на свободу. Того права, которого российские люди когда-то добивались и которое, будучи отданным государству, и сегодня продолжает оставаться проблемой.

Так может ли освободить нас от зла даже знание всей правды? Ведь это правда зла и насилия! Хватит ли у нас мужества принять ее, когда мы выступаем от имени замученных и погибших (и это считаем правдой)? Устоим ли перед тем, чтобы она не вызвала нового зла и ненависти, поскольку неизбежно при этом делим людей на «своих» и «чужих». Где гарантия, что мы не разрешим ее новым историческим судом и насилием?

Как философ и гражданин я продолжаю задавать эти мучительные вопросы.

Филипп Бубайер (Лондон)

МОРАЛЬНЫЕ УРОКИ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ:
ОПЫТ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЗЛУ
(Заметки о семинаре)

«Одно из духовных преступлений коммунизма... состояло в том, что он отменил понятия «грех» и «порок» и заменил их понятиями «ошибки», «недостатки». Так закончил свое выступление «На пути к покаянию» Юрий Карякин, советник Бориса Ельцина по вопросам культуры и специалист по Достоевскому, на семинаре «Моральные уроки советской истории», который состоялся в августе 1992 года в конференц-центре движения «Моральное перевооружение» в швейцарском местечке Ко. В семинаре участвовали известные общественные деятели и ученые как из России, так и из стран Запада. Заключительные слова Ю.Карякина касались существа проблемы. Нельзя покаяться, пока ты не признал, что совершил злодеяние; слово «покаяние» предполагает моральное усилие, связанное не просто с признанием ошибки (ибо последняя сводится всего лишь к недостатку информации), но с осознанием зла; предполагает личную ответственность и вину. Главное преступление коммунизма, по словам Карякина, заключалось в том, что он исключил моральный акт личного выбора из процесса исторического созидания.

Русский семинар в Ко был пробным, экспериментальным начинанием. Со времен второй мировой войны конференц-центр в Ко служит местом для человеческого общения и обмена опытом в целях укрепления мира в Европе, но в нем еще никогда не происходили встречи академического характера. Семинар «Моральные уроки советской истории» был первым шагом в этом направлении. Открывая его, Юрий Сенокосов, председатель Фонда им. М.К.Мамардашвили, выразил надежду, что выступления его участников будут содержать в себе не только личные воспоминания, но и элементы философского анализа и размышления. Устроители семинара исходили из того, что сам предмет обсуждения неизбежно предполагает сочетание обоих этих подходов, поскольку опыт переживания зла, равно как и покаяние, является глубоко личным опытом. Как опыт изменения личности, покаяние не может быть превращено в некий «метод», и поэтому было важно попытаться сосредоточиться не на внешней критике зла, а на опыте преодоления его в себе. Трудно однозначно оценить, насколько удалась поставленная задача. Тот, кто предпочитал вести обсуждение в рациональном русле, возможно, ос-

тался неудовлетворенным другими выступлениями, полагая, что они были перегружены личными свидетельствами. Те же, кто отдавал предпочтение опыту перед теорией, тоже, возможно, остались недовольны, так как диалог по временам забирался на вершины абстракции. Но большинство участников семинара нашли предложенное сочетание подходов в высшей степени продуктивным, и многие, покидая Ко, выражали надежду, что опыт прошедшей встречи так или иначе получит свое продолжение.

Анализировать зло нелегко, и на протяжении всей работы семинара наблюдались достаточно отчетливые расхождения в подходах. Выступавших в дискуссии можно разделить на две группы: внимание одних концентрировалось главным образом на индивидуе внутри системы, других — на самой системе. В первой группе выступавших сильное впечатление произвело выступление Лейфа Ховельсона, участника антинацистского Сопротивления в Норвегии (вместе в Брайаном Хэмлингом из Бостона Лейф Ховельсон был организатором конференции с западной стороны). Ховельсон говорил об испытаниях во время войны, об опыте «живого нравственного сознания», о страданиях, перенесенных им в гестапо, и о внутренней борьбе, с этим связанной; с одной стороны — искушение пойти на компромисс с нацистами, а с другой стороны — против искушения мести после поражения нацизма. Таким образом, было обрисовано внутреннее религиозное состояние души, поставленной перед лицом зла. Наиболее ярким представителем другой точки зрения был Эрнест Геллнер, профессор социальной антропологии из Кембриджа (Англия). Геллнер, рассматривая индивида как составляющую общественного развития, указал на несостоятельность картезианского представления о рациональном индивиду. История показывает, отметил он, что большинство людей формируются обстоятельствами окружающего их мира и обретают свои ценности извне. Некоторые выдающиеся индивиды, правда, не подчиняются этому закону, но они — лишь исключение из правил. Современный тоталитаризм стбит поэтому, сказал он, рассматривать как частный случай общего процесса модернизации, в связи с обретенной научной самоуверенностью человечества. Попытка такого грандиозного социального эксперимента, как советский коммунизм, была в определенном смысле неизбежна.

За такого рода различиями в подходах скрывались, несомненно, расхождения идейного характера, но частично они были связаны и с различиями дисциплинарного порядка. Так, среди выступлений историков особенно примечательным был доклад Джеффри Хоскинга, профессора русской истории Лондонского университета, о концепциях русского государства. Джеффри Хоскинг предложил рассматривать советскую систему как результат сочетания трех факторов: российской самодержавной госу-

дарственной традиции, марксистского научного мировоззрения и методов мобилизации масс после первой мировой войны. *Алексей Салмин*, политолог из Фонда Горбачева, выступил с сообщением «Советская политика как моральный феномен». Советская политическая система, утверждал он, — это своего рода техническая попытка устранить из мира грех без помощи Бога. В конце концов она исчерпала себя, но было бы неверно думать, что это произошло в результате победы добра над злом; скорее всего, жизнь как таковая восторжествовала над системой.

Сочетание разного рода подходов привело в итоге к широкому спектру истолкований советского коммунизма, который оказался весьма конструктивным. Правда, в своем выступлении *Григорий Померанц* сравнил в какой-то момент участников дискуссии со слепцами, исследующими на ощупь слона. Прозвучало сомнение в том, можно ли в принципе сказать что-либо определенное о самом слоне, даже ощутив его до хвоста. Салмин утверждал, что извлечь какие-либо общедоступные моральные уроки в этой связи вряд ли удастся, но тем не менее советскую систему изучать нужно. Эту же проблему затронул в своем выступлении *Николай Плотников*, молодой специалист по Гегелю из России. В связи с исследованием русской истории, сказал он, проблема заключается в избытке морализма по ее поводу; необходимо развитие объективной, нейтральной историографии. Тем более, заметил Салмин, что советская история притягивает нас к себе, она — «сильнее нас».

Выступая с сообщением «Проблема насилия и структура рациональности», *Юрий Сенокосов* подчеркнул, что крайняя степень зла, выпавшего на долю России, очевидна и насилие само по себе, может быть, и объяснимо, но непостижимо его масштабы. Поэтому задача отнюдь не проста и воинственное противостояние злу не менее опасно. Еще Ницше, напомнил он, говорил, что тот, кто борется с чудовищем, не должен забывать, как легко самому превратиться в чудовище. Будем же осторожны, заключил он, пытаясь постичь прошлое. Ибо наше страстное желание добиться правды, каким бы справедливым оно ни было, может вновь привести к насилию. Здесь важна некая внутренняя самодисциплина.

Эта же проблема была затронута и *Григорием Померанцем*. «Бесы» Достоевского, сказал он, в свое время не встретили должного понимания публики по той причине, что автор романа руководствовался в конечном счете разоблачительными мотивами в борьбе с заблуждениями «западников»; это был своеобразный монолог, направленный против последних. В своей же пушкинской речи Достоевский продемонстрировал готовность вступить в диалог, и этот опыт оказался более продуктивным. Причиной перемены, согласно Померанцу, была победа Достоевского над самим собой. Что именно он имел в виду, осталось все же не

вполне ясным. *Витторио Хёсле*, профессор Тюбингенского университета, отреагировал, однако, в своем выступлении на то, что, по его мнению, указывает на свойственное русским особое внимание к нравственному цельному знанию. «Я согласен, — сказал он, — существуют истины, постижимые в их подлинной глубине лишь тогда, когда мыслитель обрел определенный жизненный опыт. Одним из величайших достижений греческой и средневековой христианской культуры было убеждение в том, что есть такие истины, которые открываются лишь тому, кто поработал над собой». К сожалению, продолжал он, Запад забыл об этом, Запад выработал систему, где информацией обмениваются вне всякой связи внутренней с личным опытом. Померанц же, продолжая размышление о Достоевском, заявил, что истоки зла лежат в страсти к правоте, из которой и проистекает дух ненависти. «Вечен дух ненависти в борьбе за правое дело», — заключил он.

Как противостоять злу, не заражаясь его ядом? Можно ли быть моральным, не впадая в морализм? Таковы были темы, поднятые *Евгением Барабановым* в докладе «Автономные и теономные системы этики». Барабанов начал с положения, что расхождение носят решающий характер. А.Д. Сахаров, например, хотя и не был верующим, придерживался морального кодекса, в котором заключались и элементы трансцендентного; как сказано о последнем суде в Евангелии от Матфея, важны наши дела, а не слова. Главный водораздел, согласно Барабанову, пролегает не между названными системами, но между ними, с одной стороны, и тем, что он назвал «авторитарными системами этики», с другой. Теономные системы по своей природе ориентированы на личность, на индивидуальное «я». Авторитарные же — всегда на коллективную общность, на «мы». Теономные системы сопряжены с абсолютным моральным должествованием, не абсолютизируя мораль как таковую. А авторитарные, являющиеся извращенным подражанием теономным системам, превращают саму мораль в абсолют и становятся тем самым «моралью господства». При этом он имел в виду коллективистский кодекс советской коммунистической морали, но отметил также, что подобными установками объясняются отчасти и трагические компромиссы Русской Православной Церкви.

В заключение Е. Барабанов процитировал запись в дневнике, сделанную в 1942 г. русским философом Семеном Франком: подлинным победителем фашизма в конечном счете окажется тот, «кто первым начнет прощать. Это и значит: победит Бог».

Опыт Лейфа Ховельсона свидетельствует, что прощение возможно, хотя путь к нему весьма нелегок. Салмин, со своей стороны, заметил, что бороться с ненавистью в высшей степени трудно. В известном смысле целью семинара и был поиск

средств противостояния злу и ненависти. Так, во всяком случае, сформулировал ее в своем вступительном слове Ю. Сенокосов: исследование прошлого с целью предотвращения насилия в будущем. Таким образом, у семинара было и своеобразное практическое измерение — исследование возможностей ненасильственной альтернативы развития для России. *Лен Карпинский* — в прошлом один из лидеров советского комсомола, а ныне главный редактор «Московских новостей» — подчеркнул свою заинтересованность не столько, как он выразился, в «глубокомысленных теориях, сколько в практической политике». Покаяние, заявил он, — насущный политический вопрос: верно понятое и осуществленное, оно могло бы стать «реальной альтернативой силовым решениям российских проблем».

Л.Карпинский, отец которого был в свое время соратником Ленина, выступая на семинаре, рассказал о своем жизненном пути при советском режиме. Он озаглавил свое сообщение послуженицынским — «Жить не по лжи» и с подкупающей искренностью говорил о своих взаимоотношениях с коммунистической партией и попытках бороться за реформы внутри системы. Он несколько раз подавал заявления о приеме в партию, дважды был принят и в конце концов сам вышел из нее после кровавых событий в Литве в январе 1991 года. «Это, конечно, может показаться смешным, — заметил он, — но, в общем, это отражает нашу эволюцию попыток преодоления лжи...» Вслед за покойным Мерабом Мамардашвили, назвавшим СССР «антиобществом», Карпинский охарактеризовал его как феномен абсолютно «антимира», в котором было невероятно трудно установить, где именно заключена ложь. Многие искренне пытались найти пути неучастия во лжи, оставаясь внутри советской системы. Внутри этого запутанного мира такие люди, как он, Карякин, Евтушенко и другие, сформулировали для себя критерий «интеллектуальной совести», который заключался в следующем: если ты понял, что что-то действительно верно, то был обязан действовать в соответствии с таким пониманием. «Это, — подчеркнул Карпинский, — и было самым трудным для большинства». В заключение он указал на большую живучесть тоталитарного сознания. Внешне умирая, коммунизм способен продлевать свое существование в новых формах, например в «коммерциализированном тоталитарном образовании».

Реагируя на выступление Карпинского, Карякин обратился к литературному образу. Киплинг, сказал он, создал гениальный образ Маугли, который, будучи человеком, вырос среди волков. Человек же, который вырос среди волков, вырастает с волчьим сознанием. «Мы — Маугли, и это надо признать», — подытожил Карякин, имея в виду поколения людей, родившихся после 1917 года. Карпинский, согласившись с этим, добавил, что когда он второй раз вступал в партию в 1988 году, то действовал в соот-

ветствии с инстинктивным убеждением, что лишь через партию может быть продолжен процесс реформ, — «мое мышление и выбор были predeterminedены партийным воспитанием. Но был в этом решении и другой момент», — заметил он. С одной стороны — благородные мотивы. С другой же стороны, вступление в партию было связано с возможностью стать политическим обозревателем в газете. Присутствовал и корыстный мотив. Поэтому, заключил Карпинский, было бы неверно думать, что большинство рядовых членов партии были жертвами системы — ведь все они знали, насколько их карьера связана с их убеждениями.

Ю.Карякин заметил, что он не может участвовать в суде над КПСС, так как сам был ее членом. Это замечание нашло отклик у Вячеслава Игрунова, бывшего диссидента и одного из основателей общества «Мемориал». Хотя он боролся с коммунистической системой большую часть своей жизни, Игрунов все же задался вопросом, все ли он сделал, что было в его силах. Его эмоциональное выступление, смутившее некоторых участников семинара, обострило дискуссию и поставило проблему противостояния злу в конкретную плоскость, применительно к людям с самым разным жизненным опытом. «Всем нам не хватает смелости обнаружить зло в себе», — подчеркнул В.Игрунов и добавил, что не следует винить в этом одну лишь компартию за злодеяния, в которых был повинен весь народ.

Эмоционально насыщенные выступления Карпинского, Карякина, Игрунова выявили, до какой степени труден путь к осознанию прошлого и того, что же есть добро и зло в конкретных условиях, когда людям приходится реально выбирать некую альтернативу, которая в свою очередь оказывается не столь уж «безгрешной», и когда даже самые добрые намерения могут «оправдывать» существующее насилие.

Выступавшие отмечали, что зло коммунизма нельзя недооценивать. В отличие от фашизма, коммунизм, по их мнению, характеризовался более резким (хотя и менее заметным) расхождением между его доктриной и реальностью, поскольку человек верил в определенный набор слов совершенно независимо от того, каким было фактическое положение дел. Коммунизм вовлек практически каждого человека во всеохватывающую преступную систему и подрывал основы человеческой морали и духовной жизни как таковой. Участники семинара при этом называли атеизм в качестве основы коммунистического насилия и предложили создать «Библиотеку покаяния и исповеди» — собрание материалов и документов, которые бы помогли людям России понять самих себя. Ведь даже Сахаров, заметил Геллер, хотя и выступал против «реального социализма», но и он, в общем, принимал заданную им картину мира. А Солженицын, по словам Карякина, некогда верил в Ленина и признавал, что его спасло только чудо. Но если даже эти великие люди оказались

не безгрешны в отношении веры в коммунистические идеи, то не должно быть никаких иллюзий, что коммунизм уже побежден. «Мы находимся в самом начале духовного и нравственного одоления коммунизма, — сказал Карякин, — и не будем обольщаться внешним его крахом. По-видимому, дело все же не в том, что был период греха, а теперь период покаяния. В каждой точке нашего духовного бытия все это присутствует до последнего мгновения нашей жизни». Подобный вывод подводит, по существу, итог тому, что явилось самым важным в работе семинара. Сталинизм, действительно, не может рассматриваться как «ошибка». И хотя, вероятно, не все участники семинара были согласны с данным определением зла, это слово достаточно адекватно передает смысл того, что произошло в советской истории. Не признав зла, невозможно говорить о покаянии; зло и покаяние суть конкретные стороны человеческого естества. Быть может, именно в этой области — области, которая может быть охарактеризована как изучение естества человека в чрезвычайных исторических обстоятельствах, — советская история окажется наиболее поучительной для всех нас.

III

ВОСПОМИНАНИЯ РОДНЫХ И ДРУЗЕЙ

Абел Мамаргашвили, врач-психиатр

Со дня безвременной кончины нашего дорогого Мераба прошло больше года, но мне все еще трудно и сегодня спокойно вспоминать о нем и рассуждать о том, каким «был» этот незаурядный человек, что он любил и чего не любил, чем увлекался, как жил и мыслил.

Попытаюсь все же, откликаясь на вашу просьбу, хотя бы коротко рассказать о его детстве и юности, о днях, которые мы провели вместе.

Отец Мераба и мой отец были очень дружными двоюродными братьями-однолетками, оба родились в Лечхуми (горная область Западной Грузии). Оба сделали сходную военную карьеру, были всю жизнь близки и даже скончались в один и тот же год (отец Мераба умер от сердечного приступа через месяц после смерти моего отца в 1970 г.). Добрая и верная дружба наших отцов, которая основывалась, конечно же, не только на родственной, но и на нравственно-духовной близости, передалась и нам, их сыновьям.

Мы тоже были однолетки. Я на четыре месяца был старше Мераба, и это давало мне в детстве возможность пошучивать по поводу своего «старшинства», хотя внутренне я всегда чувствовал его превосходство. В нем уже тогда проступала какая-то своеобразная, отличавшая его от всех нас, сосредоточенность, углубленность «в себя», в далеко не детские вопросы о тайнах человеческой жизни и смерти, о бесконечности и пространстве.

Особенно мы сблизились с Мерабом за последние четыре школьных года, которые провели буквально бок о бок, сидя неизменно за одной партой с 8-го по 11-й класс мужской средней школы № 14 г.Тбилиси, которую окончили в 1949 году с отличием. Потом мы часто и тепло вспоминали нашу школу, в которой не только педагоги были замечательные, но и вся атмосфера отличалась какой-то особой человечностью, духовностью. Не случайно столько интересных людей вышло из ее стен. С нами вместе учились в те годы такие впоследствии известные ученые и общественные деятели, как С.Матинян, Е.Примаков, Ш.Шахназаров, Б.Рацер, И.Букреев, А.Шарашенидзе, И.Э.Иванян и многие другие.

Среди этой талантливой молодежи явно выделялся Мераб. Очень способный во всех отношениях, он мог бы стать замечательным специалистом в любой области знаний. Все ему давалось легко. Но особую склонность он проявлял к гуманитарным наукам. История, литература, языки были его любимыми предметами. Читал он много, быстро и жадно. Читал постоянно, не обращая внимания на то, что врачи запретили ему это делать из-за прогрессирующей близорукости. Даже в классе, если урок казался ему почему-то неинтересным, он читал, держа книгу под партой. Но — что нас неизменно поражало — при этом он никогда не терял ориентации, помнил обо всем происходящем, четко фиксируя все, и если педагог в это время обращался к нему и о чем-то спрашивал, Мераб всегда отвечал правильно и находчиво.

Мераб был настолько пытливым и талантливым человеком, что уже в ранней юности умел целеустремленно и фундаментально углублять свои знания, избегая дилетантизма. Заканчивая школу, он казался человеком, окончившим университет, настолько широко уже был образован. Поступая на философский факультет Московского университета, он блестяще знал литературу, историю, философию и английский язык. Философией Мераб интересовался чуть ли не с детства, а в последних классах школы особенно много и упорно занимался ею, делая это основательно, вкладывая в это все силы своей души и сердца. Что же касается английского языка, то, очень недолго позанимавшись с педагогом, он затем стал изучать его самостоятельно и, кончая школу, знал английский в совершенстве. Уже в университетские годы он также в совершенстве овладел немецким, французским, а затем итальянским и испанским. Позже, насколько мне известно, уже в 70-е годы, он учил древнегреческий. Одним словом, был настоящий полиглот.

Эта способность к языкам чувствовалась в нем еще в детстве. И я думаю, отчасти это было связано с тем, что именно в детстве ему пришлось говорить на двух языках. Дело в том, что, когда ему исполнилось три года, его отец отправился учиться в Ленинградскую военную академию и в течение семи последующих лет его семья жила в России, где он легко овладел русским. Вернувшись же в 1941 году во время эвакуации в Тбилиси, Мераб быстро заговорил на родном грузинском языке.

Окончив МГУ, Мераб был оставлен в аспирантуре, защитил кандидатскую диссертацию, потом был направлен в Прагу, посетил Париж и, кажется, Италию, завоевав известность и уважение в европейских научных кругах.

Меня всегда поражало, как в этом человеке органично сочетались два начала: поистине европейский дух его деятельности, широкий круг научных и общественных интересов и та по-детски искренняя, чистая и горячая любовь к родной земле, к род-

ным людям, которая была характерна для него. Приезжая в Грузию, навещая своих родных, с которыми он всегда был внимателен и нежен, Мераб не мог хотя бы на один день не вырваться в дорогой его сердцу Лечхуми. И всех друзей и знакомых, которые нередко, в том числе и из других стран, приезжали к нему в гости, он обязательно привозил в Лечхуми, каждый раз с восторгом любясь сам любимыми горами и заражая окружающих этим восторгом и этой любовью.

Мераб очень любил музыку, хорошую музыку, хотя мы все считали, что у него не было никакого слуха. Однако слушал он поразительно талантливо и вкус имел безошибочный. Так же как музыку, любил он поэзию, знал ее еще с юности, разбирался в ней, хотя стихов, насколько я помню, сам никогда не писал. Так же, как никогда не произносил тостов. Удивительно и не очень свойственно для грузина, но это так. Обычно он очень серьезно и вдумчиво слушал других, покуривая свою неизменную трубку. Но уж если его внимание привлекал достойный собеседник, то он всегда умел вызвать его на интересный разговор и даже спор и почти всегда блестяще побеждал в этом споре.

Мераб еще в детстве поража меня удивительной независимостью натуры, принципиальностью и умением всегда выражать свое и только свое мнение, не совпадающее с чьими-либо взглядами и не подчиняющееся никаким обстоятельствам.

Самостоятельным он оставался всегда и во всем. Хорошо помню, что, если ему, особо не отличавшемуся физической силой, приходилось в школе драться, разрешая какие-нибудь мальчишеские «проблемы», он никогда не принимал моей или чьей-либо помощи.

Самостоятельность и независимость были присущи ему всю жизнь; не признавая распространенного в советском обществе и науке приспособленчества, не принимая господствующую официальную идеологию, он еще в 60-е годы стал «невыездным». Однако ничто не заставило его изменить своим убеждениям. Всегда этот человек был верен себе, верен правде, порядочности и человечности, верен своей любви к родине.

В 1980 году он вернулся в Грузию и стал сотрудником Института философии, начал читать лекции, счастливый в предвкушении работы над новыми научными проблемами...

Настоящего борца за свободу я в нем увидел во время съезда «Народного фронта» Грузии, окруженного огромной массой молодежи и поклонников его таланта и принципиальности. В расцвете творческих сил и возможностей Мераб трагически и безвременно ушел от нас 25 ноября 1990 года.

Его смерть не только невосполнимая потеря для мировой науки, я уверен в этом, но и огромная утрата для всех, кто его знал и искренне любил.

С Мерабом Константиновичем мы учились в школе в Тбилиси*. Где-то, насколько я помню, не то в конце 1941-го, не то в начале 1942 года в нашем классе появился молчаливый, солидный, очень плотный мальчишка, в явно перешитой с отцовского плеча военной гимнастерке. Он очень трудно сходился с ребятами, и друзей на первых порах у него не было. Но так уж получилось, что по дороге в школу я, идя мимо его дома, дожидаясь его и мы вместе продолжали путь...

Мераб отличался от всех ребят в классе. Мы до 6-го класса учились вместе с девочками. Затем нас разделили, и в конечном счете у нас сложился коллектив из 36, как мы говорили, «гавриков». Различных национальностей. Среди нас были русские, украинцы, белорусы, евреи, чехи, немцы, армяне, и никто никогда в жизни не интересовался, кто какой национальности. Мы росли вместе и этим интернациональным коллективом прожили фактически всю жизнь; и те, кто осел в Москве, и Мераб, когда бывал здесь, — 10 мая мы всегда встречались и первый тост пили за Грузию, которая воспитала нас всех. А второй тост, как ни странно, мои дочери до сих пор удивляются, мы и до сегодняшнего дня пьем за наших учителей, которые сделали из нас таких, какие мы есть. А получилось из класса в 36 «гавриков» довольно неплохое, дружное сообщество, давшее стране и нашей науке весьма известных людей, в том числе и Мераба. Среди нас есть академики, 6 докторов наук, почти 15 кандидатов наук. Хотя это был, повторяю, совершенно обычный класс.

Наверное, это будет для вас интересно (Иза, видимо, не знает), что у Мераба была школьная кличка. Мне очень трудно объяснить ее происхождение, но якобы жил когда-то австрийский математик-философ, честное слово, я нигде этой фамилии не встречал, — короче, Мераба в классе звали «Функ». Придумал это имя нынешний академик Армении, крупный физик, Сергей Матинян. Откуда он это взял, мы до сих пор не знаем. Но Мераб так и прошел всю школу Функом. И для нас он оставался Функом. Даже когда мы встречались в Москве, то обычно спрашивали: «А Функ будет?» «Будет». Или — сейчас Функа в Москве нет, если появится, может быть, позвонит.

Вы знаете, очевидно, такая традиция существовала не только в нашей тбилисской школе — в классе, тем более в мужском, всегда шло какое-то соперничество. Всегда выясняли, кто самый сильный, самый умный, самый хороший математик и т.д. Были и драки. Так вот, самое интересное, что Мераб на моей памяти не

дрался. Но, как ни странно, был признан тем не менее самым сильным в классе. И никто не решался драться с ним. От него всегда исходила какая-то сила. Он выделялся, был рослее других, и никто не решался бросить вызов ему. Даже самые отъявленные хулиганы. Он как-то в стороне стоял от этого.

Что касается его интеллектуальных способностей, то и тут, со всеобщего согласия, он также был признан номером один. Не было предмета, в котором он не был бы номером один. Я не пытаюсь сейчас и не хочу делать из него, знаете, такого вундеркинда, который стал проявлять свои способности буквально чуть ли не с детского сада. Нет. Действительно не было. Даже физика наша, извините за такой школьный термин, не решалась, честно говоря, спорить с Мерабом, потому что Мераб без конца ее «затыкал» в присутствии класса. И она решила держаться от греха подальше. Мне трудно судить, но, на мой взгляд, Мераб был очень хорошим, сильным математиком. Во всяком случае, когда класс оказывался в тяжелом положении, не мог решить какую-то задачу, тогда наш замечательный математик Армен Зосимович Лукаба вызывал Мераба и Мераб быстро решал то, что было недоступно всем нам.

Кто-то сказал, что Мераб собирался идти в Институт международных отношений. Это ошибка. В 9-м классе мы решили (да нет, я решил, поскольку был старостой класса) — ребята, давайте напишем, кто кем хочет стать. А лет эдак через 10—20 посмотрим, что из кого получилось. Так вот, в 9-м классе в моей тетрадке Мераб Мамардашвили уже фигурировал как философ. И в 11-м классе — непосредственно перед выпуском — он тоже оставался философом. А ваш покорный слуга, фигурируя в 11-м классе как кинорежиссер, оказался студентом Института международных отношений. Мераб практически единственный, нет, еще два человека — один металлург и один физик-математик, — кто действительно полностью реализовал свое призвание и планы.

Мераб приехал в Москву в 1949 году, где мы вместе поступали — он на философский факультет университета, а я в Институт международных отношений. Да, кстати, Мераб был одним из восьми медалистов. В нашем классе было восемь медалистов — шесть золотых и два серебряных, и Мераб был одним из шести учеников, получивших золотую медаль. У всех нас была четверка по географии, но мы пересдали экзамен и получили медали. Но это уже другая тема. Короче говоря, он приехал в Москву, поступил в университет, и не знаю, вряд ли здесь есть кто-нибудь из его однокурсников, но я вспоминаю сейчас одну очень интересную деталь. В «Комсомольской правде» в те годы появилась статья о том, что академическая группа 2-го курса философского факультета МГУ получила двойки по основному предмету во главе со своим комсоргом Мерабом Мамардашвили. Я,

*Из выступления на вечере памяти М.К.Мамардашвили в Москве 31 января 1991 г. См. также: *Памяти философа*. — «Вопросы философии», 1991 г., № 5.

честно говоря, сомневаюсь, что Мераб Мамардашвили и вся его группа получили эту двойку за незнание предмета. Думаю, что уже тогда эта группа во главе с комсоргом — повторяю, это был не то 1950-й, не то 1951 год — отвечала на экзамене, видимо, не совсем так, как было принято.

В Москве Мераб жил сначала в общежитии на Стромьнке. Однако жить в общежитии — в огромной комнате, где находилось еще 12 человек, — было сложно. И поэтому он снял комнату. Дорогое, конечно, было удовольствие, но вместе с одним школьным товарищем, ныне полковником в отставке, Виктором Купцишвили, они сняли комнату в районе станции метро «Аэропорт». (Мераб подрабатывал тогда переводами.) И вот, обычно в субботу или в воскресенье, я из своего общежития приезжал к ним. В их комнате всегда все были дружны, они всегда готовы были прийти на помощь во всем, и хоть жили далеко по современным понятиям, я собирался и ехал, как считалось, через весь город в «глухую» московскую деревню, рядом с метро. Так прошли студенческие годы. После института — так уж получилось — наши пути разошлись, меня в Москве долгое время не было. Но мы встречались, когда я приезжал. А потом, когда я уже вернулся надолго, мы встречались обычно 10 мая.

С тех пор как Мераб уехал в Тбилиси, наши встречи практически сошли на нет, за единственным исключением — в прошлом году перед его поездкой в США в наш институт пришло приглашение на его имя, я созвонился с ним и сказал об этом. Но, к сожалению, мы так и не увиделись, хотя я мечтал о встрече...

Понимаете, Мераб для меня был нечто большее, чем одноклассник. И, видимо, не только для меня. Для многих из моих одноклассников Мераб был человеком, который, не знаю, может быть, как-то сейчас не уместно об этом говорить, но он стоял как бы выше всех нас. И мы, честно говоря, в какой-то степени, как привыкли в детстве смотреть несколько снизу вверх на Мераба, так и продолжали смотреть. До сих пор это отношение сохранилось. У кого дружелюбно почтительное, у кого, я бы сказал, не очень, потому что он нелегко сходилась с людьми. С ним было трудно тем, кто, ну, не подходил ему, давайте так скажем. Но он был очень хорошим, замечательным товарищем по отношению к тем, с кем делился взглядами на жизнь и с кем сохранял дружбу.

Дмитрий Татишвили, физик

Это было в начале сентября 1950 года. Мы, только что поступившие в Московский университет, стояли во дворе университетского общежития на Стромьнке в окружении своих соотечественников, уже «старожилов» Москвы, и, как это бывает в

молодые годы, весело и беззаботно разговаривали. Мы пересказывали последние смешные новости и анекдоты, ходившие по Тбилиси, а они — свои московские похождения. Со многими из старожилов я был знаком еще по Тбилиси, но были среди них и те, с которыми я встретился впервые. Особенно обращал на себя внимание высокий, стройный, светловолосый юноша в очках в модном в то время военном кителе. Он больше других привлек мое внимание, поскольку лучше и тоньше воспринимал самые смешные и острые истории и все его весьма остроумные реплики были сдобрены какой-то мягкой и доброй иронией. Видимо, поэтому я, о чем-то рассказывая, старался привлечь к себе его расположение. Далеко за полночь, когда мы разошлись по своим «кельям», я узнал от своего товарища-«старожила», что тот парень в кителе — студент второго курса философского факультета Мераб Мамардашвили.

Спустя несколько дней мы вместе возвращались из университета. Эта встреча стала началом нашей дружбы, которая длилась на протяжении сорока лет.

Б.А.Грушин, доктор философских наук, социолог

...Говорить о Мерабе Константиновиче очень сложно, потому что это была Вселенная и разным людям она являлась или виделась по-своему*. Казалось бы, кто лучше знает Мераба Константиновича, чем Юрий Александрович Замоскин, с которым мы только что выяснили, что все-таки по-разному представляем себе этого человека. Юрий Александрович думает, что М.К. проделал очень серьезную эволюцию в своей жизни, а для меня самым главным в нем было то, что этот человек был как бы задан один раз и навсегда в готовом виде. Это меня потрясло больше всего. Валерий Александрович Подорога сейчас отметил, может быть, самую важную черту М.К. — его полную независимость от времени и пространства. Это главное, с моей точки зрения, в его характеристике как личности.

Если я когда-либо встречал так называемого неконформиста, то это был прежде всего Мераб. Никого я не могу поставить рядом с ним, с этой точки зрения. Я встретил его в первый или во второй день появления на философском факультете в 1949 году (это был очень сложный период), когда у нас начала складываться (в 1950 году это произошло окончательно) определенная группа людей, которая чувствовала всю несуразность того, что происходит в философии, в образовании философском. Я был тогда студентом третьего курса, Георгий Петрович Щедро-

*Из выступления на вечере памяти М.К.Мамардашвили в Москве 31 января 1991 г.

вицкий был на втором курсе, но он, правда, перед этим уже учился два года на физфаке, Александр Александрович Зиновьев на четвертом курсе и Эвальд Васильевич Ильенков — на пятом. Так вот, как раз тогда складывалась эта группа людей, занимавших разные позиции, когда появился Мераб. Он не сразу примкнул к ней, и не примкнул именно потому, что резко отличался по складу своего мышления, по взглядам на жизнь вокруг нас. Но он сразу внес какую-то абсолютно новую линию, новую ноту. Он уже тогда (повторяю, в 1950 году) утверждал то видение мира, до которого мы добрались коллективными усилиями только в 1990-м. Даже не в 1985-м и не в 1987 году, а только сейчас. Потому что только сейчас выявляется вся несуразность иллюзий недавних лет по поводу перестройки и т.д. А Мераб знал все это как бы заранее. Это было нечто! И всю жизнь он утверждал это знание, не сообразуясь, если угодно, ни с какими правилами приличия. Потому что в самых неожиданных местах, в самых неудобных и для него и для ситуации, он утверждал свое видение жизни.

Мы тогда назывались — нас было четверо — в шутку, конечно, «диалектическими станковистами». Помните, в «Золотом теленке» есть художник, который «писал» шайбами и болтами — бросал их и называл себя диалектическим станковистом. Так прозвал нас Зиновьев, который и возглавлял нашу группу в то время. Нужно сказать, наши усилия в конечном счете провалились. Нам все-таки не удалось пробиться с нашим видением и пониманием философии мышления, философии сознания. И большую роль в том, что группа «не состоялась» — позитивную роль, — сыграл М.К. Благодаря своему фантастически резкому, критическому отношению к каждому из нас; он находил повод для споров, для издевательств даже, и этим поддерживал очень высокую планку самокритики, критического отношения к тому, что делалось и что происходило, и что мы намеревались сделать, и этим сыграл, в общем, на мой взгляд, огромную роль в том, что потом произошло с каждым из нас. Из «диалектических станковистов».

Потом «четверка» распалась, и мы с Мерабом остались вдвоем. Георгий Петрович Щедровицкий по техническим, так сказать, причинам, ушел в сторону по предмету своей деятельности. А повод для нашего с Мерабом отторжения от Зиновьева был иной. Но, повторяю, все это было важно, и я думаю, что мы еще должны вернуться к тем годам — это принципиальная вещь. Сейчас уже никто, видимо, не помнит, что это были за годы на философском факультете, которые во многом, я считаю, определили и сегодняшний день нашей философской науки.

Заслуга М.К., благодаря его фантастической самобытности — это плохое слово, но дело не в словах, — огромна. Хотя должен признаться, мне было трудно с ним чрезвычайно. Я ис-

пытывал на протяжении всей моей жизни, и это очень интересно, в общении с ним немалую сложность. Хотя мы понимали друг друга, казалось бы, с полуслова, но вот то, что он говорил, например, сейчас по видео, — для меня здесь очень много абсолютно новых сюжетов, совершенно новых поворотов мысли. Лично я никогда, о чем бы ни заходил разговор, всерьез, в шутку, никогда не мог спрогнозировать его точку зрения. Я имею в виду не позицию, а вот тот самый ряд, в который он оформлял свою позицию. Общение с ним было просто фантастическим счастьем, потому что открывалась всякий раз истина... Нет, не истина, поскольку это не всегда было истиной, мы с ним много спорили, и не об этом речь. Просто это было настолько фундаментально — не только само рождение мысли, но и то, что порождало мысль, когда он спорил с тобой.

Это было просто огромное счастье — общение с ним! Я думаю, мы еще будем возвращаться к его наследию. Сегодня об этом, к сожалению, речь не шла, но, может быть, это и нормально. Потому что сегодня мы еще не готовы к тому, чтобы начать всерьез говорить о его наследию.

*Динара Маглакелидзе-Суладзе, научный сотрудник
Института философии АН Грузии*

В 1980 году в Тбилиси приехала «живая легенда» — человек, о котором мы много слышали, — Мераб Константинович Мамардашвили.

Его возвращение для меня и для многих молодых людей Грузии значило очень многое, учитывая атмосферу, в которой мы жили. Но мое настоящее знакомство с ним состоялось в феврале 1982 года, когда он начал читать свой знаменитый курс лекций о Марселе Прусте. Тогда я была студенткой философского факультета Тбилисского университета и, как все мои сокурсники, изучала «университетскую философию» и, наверное, как все, чувствовала себя потерянной. Я не могла найти себя в огромном море философских проблем. Естественно, это меня очень мучило. Как все нормальные молодые люди, я искала свое место в океане жизни — где я? и зачем вообще выбрала такую профессию? Ведь философия слишком абстрактна, думала я, она ничего мне не говорит о моих переживаниях, о моих чувствах. А я стремилась найти себя.

Первое мое впечатление от лекций Мераба Константиновича — глубокий шок. Он творил, философствуя, перед моими глазами.

На его лекции, как и другие мои сверстники, я ходила — как в Храм, — он говорил именно о том, что меня мучило. О человеческой личности, ее ответственности и свободе.

Может быть, я не стану философом, ведь «быть философом — это судьба», как часто повторял Мераб Константинович. Но, будучи его ученицей, и я пытаюсь жить без «пустых» амбиций, быть человеческой, чтобы понять не только себя, но и других. К этому обязывает меня образ моего мудрого и обаятельного учителя.

Жан Катала, французский журналист

Мераб умер. Мы знали его так долго — более четверти века, — что уже трудно сказать точно, когда мы познакомились. Но это было в Москве, однажды вечером, в нашей квартире на Арбате, в Сивцевом Вражке. Дружба с этим веселым человеком с плечами борца, скупыми жестами, со зрачками, остро сверкавшими из-под очков-иллюминаторов, который, затягиваясь своей трубкой, вел беседу просто и обнаруживал в рассуждениях поразившее нас богатство мысли, завязалась тотчас же.

Мы виделись с ним тогда почти каждую неделю. Он приходил один, и мы с женой принимали его тоже одни, чтобы не компрометировать его: таковы были нравы того времени. Нравы менялись мало, но привычка изменила нас. С общего согласия мы все более свободно представляли его нашим друзьям: журналистам, дипломатам — французам, итальянцам, марокканцам. Он приводил к нам своих соотечественников: режиссера Йоселиани, ювелира Гуджия, Резо Габриадзе, Отара Чиладзе. Если Грузия стала нам дорога, то это произошло в основном благодаря ему. И если его выдающийся ум стал близок нашим друзьям, то, может быть, в этом была доля и нашей заслуги.

Каким только он не запомнился нам! Мераб, утешающий жертву брежневской «литературной политики» хлопком по плечу и сердечным: «Увидишь и кое-что похуже, старина», Мераб, готовящий вкусное сациви по случаю своего сорокалетия. Мераб верхом на корреспонденте «Франс-суар», вешающий люстру в гостиной. Мераб на нашем последнем вечере в Москве со словами: «Все друзья уходят». Мераб грустный и радостный во время своего возвращения в Париж в 1988 году после долгих лет запрета на выезд из страны.

У него была не простая карьера, у этого сегодня официально признанного философа номер один. Он не был ни в ГУЛАГе, ни в психиатрической клинике. Более того, он даже работал в Праге, в весьма благонамеренном журнале «Проблемы мира и социализма». И отнюдь не был диссидентом. С ним было хуже: он мыслил по-своему, отвергая табу (не заботясь о табу), но и не разоблачая их. Восприняв от тех, о ком читал лекции — таких, как Кант, Пруст или Декарт, — ту мысль, что все это скорее сюжет, от которого волосы встают дыбом, он был убежден, что существ-

ует свобода философа в ситуации «необходимости рационального выражения».

К тому же он был «марксист», потому что очищал марксизм от большевистских и социал-демократических упрощений. И еще — невинный искатель истины, лишенный возможности преподавать — ужасное наказание для мыслителя, — который, подобно Сократу, нуждался в учениках и о котором сильные мира сего думали, что он развращает молодежь, потому что, когда он выступал, аудитории были переполнены.

Грузин во всем, и в то же время абсолютный космополит, в античном смысле этого слова («Мой город — это мир»), Мераб, в совершенстве говоривший на многих языках, был особенно глубоко проникнут французской культурой. Пруст раскрыл ему тайну «Акта чтения». От Декарта (надо надеяться, что книга, которую он ему посвятил, когда-нибудь выйдет) он усвоил урок, что «тот, кто занимается философией, уже политик»...

Мераб был и останется философом в широком смысле этого слова. «Может быть, философия — это профессия, — писал он в своей последней книге «Как я понимаю философию», — но куда более важно, чтобы она была частью жизни». И еще: «Быть философом — это судьба».

Эту судьбу он исчерпал до конца. Он не любил жаловаться и ненавидел, когда его жалели. Последуем его примеру.

*Густаво Пита Сеспедес, преподаватель
Гаванской академии искусств*

Глубокоуважаемый Ю. Сенокосов!

Меня зовут Густаво Пита Сеспедес. Я преподаю историю философии в Гаванской академии искусств (Instituto Superior de Arte de la Habana). Я учился на философском факультете Ленинградского университета с 1978 по 1983 год. На 3-м курсе я впервые узнал о творчестве Мераба Мамардашвили. По совету моего научного руководителя д.ф.н. Юрия И.Ефимова я прочитал такие работы М.К.Мамардашвили, как «Форма превращенная», «Анализ сознания в работах Маркса», «Форма и содержание мышления» (эту последнюю я, к сожалению, так и не успел дочитать). Уже в то время я понял, что прав был мой руководитель — Мераб Мамардашвили в самом деле «гигант философской мысли». С тех пор мы не переставали интересоваться творчеством выдающегося грузинского философа. В прошлом году мы организовали в Академии искусств теоретический семинар

*В феврале 1993 г. я получил это письмо, написанное по-русски, из Гаваны. — Ю.С.

на тему: «Классический и неклассический идеалы рациональности как проблема современной теоретической мысли». Этот семинар имел своей целью почтить светлую память Мераба Мамардашвили и познакомить кубинскую аудиторию, особенно молодежь, с его творчеством. Семинар длился целый год, и на него ходило много народу.

Кроме вышеперечисленных работ нам также известны: «Классическая и современная буржуазная философия», «Как я понимаю философию», «Классический и неклассический идеалы рациональности», «Другое небо» (журн. «Латинская Америка», № 7 за 1990 г.), «La responsabilit europeе», «Tout le mond a peur» («Esprit», 1992, № 179) — и другие статьи и материалы, которые в последнее время стали появляться в журнале «Вопросы философии» благодаря Вашему усердию.

Все это я пишу для того, чтобы Вы узнали, какова действительная мера нашего интереса к творчеству Мамардашвили. Незадолго до его смерти мы написали ему письмо, которое, видимо, так и не попало в его руки, поскольку мы не получили ответа.

Со мной исследует эту тему другой выпускник советского вуза — Вильфредо Домингес Коусе, который окончил в 1986 году философский факультет Московского университета. Мы собираемся по мере наших возможностей продолжать работу ознакомления кубинской — если удастся, и латиноамериканской — аудитории с творчеством Мераба Мамардашвили.

Мы хотим воспользоваться этой счастливой возможностью, чтобы поблагодарить Вас за работу над книгой «Как я понимаю философию»...

Кроме того, мы хотели бы поддерживать контакт с Вами и в дальнейшем. Хотелось бы больше знать о жизни и творчестве Мамардашвили...

Поздравляем Вас с Новым, 1993 годом. Очень ждем Вашего ответа*.

Gustavo Pita Sespedes.

* В письме от 7 сентября 1993 г. Г.П.Сеспедес и В.Д.Коусе пишут: «Хотим сообщить Вам, что в конце октября текущего (1993) года наш семинар возобновит свою работу. Главная его тема: «Формы, модусы и стили в философии». Центральное место в дискуссиях по-прежнему будет занимать Мераб Мамардашвили, так как мы считаем его наряду с Платоном, Кантом и другими великими философами философом формы».

КОНГЕНИАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ О ФИЛОСОФЕ МЕРАБЕ МАМАРДАШВИЛИ

Редактор Э.В.Расшивалова

Художник В.А.Пузанков

Художественный редактор Г.А.Семенова

Технический редактор В.А.Юрченко

Корректоры В.В.Евтюхина, О.Е.Косова

ИБ 20040

ЛР № 060775 от 25.2.92.

Подписано в печать 18.07.94. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Балтика.

Усл.-печ.л.15,0. Усл.кр.-отт. 15,0. Уч.-изд.л. 15,73. Тираж 3000 экз.

Заказ № 87 С 090. Изд. № 49435

А/О Издательская группа «Прогресс»

Отпечатано в цехе оперативной полиграфии
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Новый книжный магазин
Издательской группы
«ПРОГРЕСС»

«ЧЕЛОВЕК ЧИТАЮЩИЙ»

предлагает
оптом и в розницу

*книги по философии, истории,
географии, экономике, языкознанию,
словари, энциклопедии,
художественную литературу*

без посредников
по минимальным ценам.

Мы ждем Вас каждый день,
кроме воскресенья,
по адресу:

*Зубовский бульвар, д. 17,
проезд: метро «Парк культуры»
магазин «Человек читающий»*

(в здании «Издательская группа «Прогресс»)

тел. 245-14-55

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ:

Стр. 141, 3 абз. — «персеода сердца» читать: «перебоев сердца»

Стр. 155, 0 абз. — с Делзом читать: с Делёзом

— А можно ли представить, что у философа существует какое-то идеальное место... Ну вот, «тропа философов» в Гейдельберге, сфера небожителей у Гессе, откуда происходит божественный смех? Можно ли представить пространство, которое держит философа? Места, по которым — как у Данте — проходит путешествие человека?

— Все равно это тропинки внутреннего сада. Внутренняя келья, которую человек сам с собой носит, она не внешняя организация пространства, а, повторяю, тропинки внутреннего сада, и куда бы ты ни переместился, ты перемещаешься с собой, и почти невозможно — внешне организовать так, чтобы это совпадало бы с этим внутренним образом. Не случайно, скажем, звучание сельской мельницы и ручья, воды, для меня всегда любой звук имеет праформу той мельницы, которую я в детские годы слышал напротив моего (то есть дедовского) дома в деревне матери.

Но повторное посещение этого места, поиск его во внешнем физическом пространстве ничего не дал бы, вызвал бы только разочарование, я не узнал бы этого места. Потому что оно ушло в конституцию души.

**«Одиночество — моя профессия»
Интервью М. Мамардашвили
в записи Улдиса Тиронса**