



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

С. А. СМЕРНОВ

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ ТОПОЛОГИЯ МЫСЛИ

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2020

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)6
С 506



*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии и права СО РАН*

*Издание подготовлено в рамках гранта РФФИ
№ 19-011-00124 «Философская автобиография
как метод антропологической навигации»*

Рецензенты:

чл.-корр. РАН, д-р филос. наук, профессор Ю. В. Синеокая
д-р филос. наук, профессор В. М. Розин

Смирнов С. А.

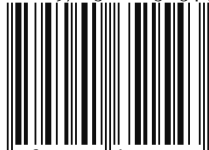
С 506 Мераб Мамардашвили: топология мысли / С. А. Смирнов. –
СПб.: Алетейя, 2020. – 392 с.

ISBN 978-5-00165-154-3

Книга представляет собой нечто вроде дневника записей-наблюдений с комментариями, бортового журнала, в котором автор пытался отследить извилистую линию авторской мысли философа – Мераба Константиновича Мамардашвили. Материалом для его мысли послужил роман М. Пруста «В поисках утраченного времени». Автор попытался проделать нечто вроде мысленного эксперимента: не вдаваясь в подробности личной жизни философа и не пересказывая концепт его авторской философии, проследить точно, с начала до конца, весь курс его лекций «Психологическая топология пути». Автор полагает, что такое отслеживание треков-следов авторской мысли и составляет собственно единственный вариант понимания автобиографического письма-речи, в котором зафиксирован авторский голос, опыт испытаний и преображений того, кто эти следы оставил.

Книга для тех, кого интересует современный философский автобиографический дискурс в его неклассическом изводе.

ISBN 978-5-00165-154-3



9

7 85 001 65 154 3

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)6

© С. А. Смирнов, 2020

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2020

«...Жизнь есть усилие во времени...»

«... Читать в себе! – я *читал*, вот все, что я могу сказать.

Читать себя в чужой душе (вроде чтения вслух с комментариями); то, что я узнаю, то, что *удается* прочитать, это – я...».

М. К. Мамардашвили

ЗАРУБКИ НА ПУТИ

Введение	9
Вопрошающая установка	11
Наощупь	13
Оснащение путника	16
Настройка оптики	21
Орган понимания	30
Жестокость	36
Чужой у зеркала	39
Произведение	42
Сокровенное желание	48
Крест	54
Неизвестная родина	57
Химия жизни	68
Длящееся усилие	73
Впечатление, печать, отпечаток	79
Возвращение	84
Проживание «между»	90
Временёние	96
Феномен	106
Cosa mentale	111
Присутствие	120
Готовность	124
Правила присутствия	131
Резонансная машина	137
Реорганизованное время. Событие Иосифа Бродского	145
Метафора души	159
Сосуды жизни	165

Уникальная связь	174
Рассеяние и собирание	179
Место встречи и присутствия	185
Имеет место быть...	195
Невозможное «самó»	202
Открытое произведение	211
Акты первовместимости или третье измерение	215
Автора!	227
Смысл и остранение	234
Геометрия времени	244
Несостоявшийся прогул	248
Вокабулы, духовные эквиваленты...	250
Живые и мертвые	258
Возможный человек	263
Сократическая точка	270
Не льсти перед Богом	277
Призрачные точки любви	284
Героизм против хаоса	288
Забытая до срока мысль...	297
Лава живой формы	305
Орган жизни	310
Артикуляция	321
Онтологический закон	327
На том стою ...	335
Не прощаемся ...	338
Литература	340
Приложение. Проблема нормы в неклассической рациональности	350

Введение

«Мир ещё полон неоплаканных жертв, залит неискуплённой кровью. Судьбы многих погибших неизвестно за что взыскуют о смысле случившегося. <...> И мы всё ещё живём как дальние наследники этой «лучевой» болезни, для меня более страшной, чем любая Хиросима. Наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах. Перед нами поколения, как бы не давшие потомства, потому что не родившееся, не создавшее в себе почву, жизненные силы для прорастания не способно и рождать. И вот бродим по разным странам безязыкие, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная порой, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас. <...> К сожалению, и сегодня ещё огромные, обособленные пространства Земли заняты таким «зазеркальным антимиром», являя дикое зрелище вырожденного лица человека. Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроявленного мóрока» [Мамардашвили 1992: 120]¹.

Эта выдержка из работы М. К. Мамардашвили «Сознание и цивилизация» вполне подходит в качестве введения к нашему разговору на тему – что такое философская автобиография как метод, понимаемый в категориях Пути. Этот разговор фактически относится к самому философу, проделывающему свой Путь и показывающему нам его, рассказывающему о себе самом. Этот Путь сопряжён со многими трудностями, связанными с потерей и обретением человеком самого себя, его онтологической дезориентацией и окаянной попыткой вновь найти опоры, нащупать тропинку, по которой можно было бы двинуться в сторону своего, а не чужого горизонта, взыскав и алкая сокровенного истока и смысла собственного существования.

Работа наша является частью большого проекта под названием «Философская автобиография как метод антропологической навига-

¹ Здесь и далее в квадратных скобках указываются фамилия автора, год издания, страницы.

ции», посвящённого автобиографированию как антропологическому Методу. Что философ делает, когда пишет (проговаривает, рассказывает) свою биографию? Если, конечно, это случается. Но даже если он и не пишет свою автобиографию, а обозначает свою позицию, своё видение и понимание себя в мире, своей жизни, то как он это делает и что он делает при этом? Поскольку ведь любой авторский акт высказывания философа выступает как факт сугубо автобиографический.

В этом смысле наша работа – не биография конкретного философа, не описание его эмпирической жизни, жизни индивида, жившего когда-то. Наша работа – попытка услышать голос особого существа, рождающегося из индивида в акте творения, то есть «существа мыслящего», философа, существующего в особых событиях, в актах мысли, глас которого однажды слышится и гаснет до следующего раза. Но именно в таких актах, полагаем мы, и живёт философ, тем самым обозначая свою, собственную, философскую автобиографию. В этих актах он и существует как автор, странным образом «пишущий» жизнь своей мысли.

Весь наш разговор прежде всего будет опираться на курс лекций «Психологическая топология пути», прочитанный М. К. Мамардашвили в 1984–1985 уч. году студентам Тбилисского государственного университета, изданный в 2014 году в его наиболее полной и выверенной версии [ПТП 2014]². Также мы будем привлекать автобиографические заметки, дневниковые записи и переписку самого Мамардашвили, опубликованные в разных сборниках, журналах и упомянутом нами курсе лекций.

Ключевыми собеседниками в его лекциях были в разное время Р. Декарт, И. Кант, а вот теперь М. Пруст и его роман душевных странствий «В поисках утраченного времени». Ведя с ним публичную беседу, философ выстраивает автобиографию и своего духовного пути, свою «топографию души», идя наощупь и показывая сам опыт философского проторивания Пути.

Пойдём и мы вслед за ним...

² Здесь и далее, дабы не упоминать всуе слишком часто фамилию автора, в квадратных скобках так будет называться этот курс лекций.

Вопрошающая установка

Почему не везёт философским автобиографиям? Почему автобиографии философов остаются довеском к их сочинениям? Почему сами философы отказываются в большинстве своём писать свои автобиографии?

Если всё же автобиографии эти пишутся, то в большинстве своём они оказываются неудачными, не сравнимыми с сочинениями их авторов. Или их авторы довольствуются автобиографическими справками – родился, женился, работал, писал, были дети, жил там-то, уехал туда-то, поступил учиться... И становятся эти автобиографии всего-навсего справками, содержание которых сводится к краткой формуле записи на надгробии – родился, жил, умер. Две даты и строчка между ними.

Или автобиографии превращаются в многостраничные романские формы-воспоминания о прожитой жизни, о семье, об эмиграции, о первой любви, о смерти близких... И не важно, по большому счету, кто писал этот роман-автобиографию, то ли писатель, то ли космонавт, то ли политик, ушедший в отставку, то ли философ.

Наверное, потому эти философские автобиографии неотличимы от других и становятся дополнительными архивными материалами, поскольку эти автобиографии просто *писались*, *сочинялись*, *вспоминались*. Что в принципе почти одно и то же.³

Наверное, и потому, что их авторы относились к этим поздним в своей жизни сочинениям как к мемуарам, венчающим их славную земную жизнь. Как к воспоминаниям, в которых они рассказывают о своей частной и подчас интимной жизни, либо как к комментариям к своим ранее написанным трактатам, дабы в них ещё раз проговорить недоговорённое, сказать недосказанное, доспорить с оппонентами. Чтобы сказать последнее слово, *ultimatum vale*. Сказать что-то в своё самооправдание и самоуспокоение. Если же автор всякое слово о своей жизни кажется ложью и неправдой, то автор ввергается в литератур-

³ Однажды в своих дневниковых записях М. К. Мамардашвили заметил, что «Самопознание» Н. А. Бердяева на самом деле вовсе не самопознание. Некая самохарактеристика, блестящая, критическая, что угодно, но не самопознание [Мамардашвили 1996: 208].

ную мистификацию, будучи уверенным, что слово правды о его жизни сказать невозможно, и он придумывает о себе литературную легенду à la P. Барт или А. М. Пятигорский.

Поэтому с позволения читателя мы пересказывать автобиографию философа как частного лица не будем. Не будем делать обзор его земной жизни. Для историко-архивной работы эта работа вполне сгодится. Но такая работа относится к другому ведомству.

Наш взгляд связан с иной оптикой, с иным опытом, с опытом создания, точнее, выстраивания своей жизни, своего пути, опытом душевного поиска. Этот опыт пытался показать Мераб Мамардашвили, публично беседуя на своих лекциях со своим пожизненным собеседником Марселем Прустом по поводу его романа Пути.

Нашей задачей является восстановление, возрождение автора, которого зачастую сами философы в себе убивали или прикрывались личинами. Но для этого нам предстоит выбрать наиболее адекватный метод для такой работы.

В данном случае реконструкция как метод не подходит. Он излишне искусственен, предполагает, что мы задним числом понятийно-терминологически сможем услышать и увидеть живой голос философа, говорящего в аудитории, голос, умолкавший всякий раз с уходом автора, с окончанием высказывания. А уж в данном случае этот метод и вовсе не годится.

Феноменологический метод в его чистом виде также не подходит, поскольку предполагает всматривание в вещь как она есть при допущении, что она действительно есть, надо только всмотреться и протянуть руку. Но мы же понимаем, что говорящий автор есть в акте речи. С окончанием высказывания автор исчезает, чтобы затем вновь появиться в новом акте. И он не может явиться нам как вещь мыслящая без наших собственных усилий.

Вольный пересказ и увлечение метафорой нас также не могут устроить: творческая вольность в данном случае провоцирует нас на уход в собственные фантазии и интерпретации, уводя нас от самого автора, от его присутствия и живой речи.

Остаётся метод, как нам кажется, более подходящий к данному предмету поиска: метод как путь, путешествие, точнее, как про-слеживание (пре-следование) за автором по его собственным следам, похо-

жее на охоту за убегающим зверем. Автор, философ, точнее, его мысль, здесь-и-теперь проговорённая, скользит по тонкой извилистой тропке, и нам приходится идти след в след уходящему автору, почти наступая ему на пятки, не отпуская далеко, дабы не упустить его из виду. Этот метод больше похож на опыт охотника, нежели на исследовательскую реконструкцию или художественное воображение. Но в данном случае он более уместен⁴. Назовём этот метод условно номадическим, поисково-навигационным, в отличие от концептуально-теоретического, доктринального⁵.

Идя след в след идущему впереди автору-философу, следя за его мыслью, мы тем самым имеем шанс проследить его путь, следуя по «неторным тропам» его авторской мысли, нанося на карту извилистый рисунок его речи.

Наощупь

М. К. Мамардашвили сам о себе самом автобиографию не писал. И не собирался. Но в «Топологии пути» он предложил особый метод работы, благодаря которому можно восстановить путь автора, постро-

⁴ Вполне осознанно так понимал свой метод и платоновский Сократ, гонявшийся в своих диалогах за понятиями, используя метафоры охоты (см. диалог «Софист»). См. также о поисковом методе в античной философии [Вольф 2012]. Правда здесь речь идёт об эпистемологическом поиске.

⁵ Концептуально-теоретический, доктринальный метод (шире – парадигма) предполагает построение задним числом определённого концепта, знаниевого конструкта исследуемого объекта, создание эпистемы по поводу собственного предмета исследования, в котором (конструкте) предмет в итоге гаснет, умирает. Как гаснет в знаке-тексте живая речь. Поисково-номадический, или навигационный, метод предполагает отслеживание метода-пути самого предмета и его собственного становления-метаморфоза. В этом следовании слова и термины суть только указатели и векторы движения, но никак не определители, фиксирующие ставший предмет (см. подр. о навигационной парадигме в антропологии [Смирнов 2016а]). Такое различие важно нам именно в связи со спецификой предмета – с выстраиваем метода философского автобиографирования, к которому применимы именно ориентировочно-навигационные и поисково-номадические практики и инструменты, нежели объектно-эпистемологические, концептуально-терминологические способы, поскольку жизнь живой личности не определяется и не фиксируется. Она может быть понята лишь в горизонте пути как опыта испытания.

ить вслед за ним навигацию его личности, основным органом-инструментом в которой становится роман, глазами, оптикой которого эта навигация и становится возможной.

Привычный опыт философской работы обычно сводился к тому, что философ имярек писал некое сочинение, в котором излагал своё понимание смысла и сущности мира, по поводу чего строил разного рода онтологии и эпистемы. Чем больше таких сочинений он писал, тем больше он нагромождал над собой томов-текстов своих сочинений. В итоге философ возводил целый Монблан текстов, заслоняя им себя от мира, подавляя своё я этим нагромождением текстов, за которыми только после многотрудных раскопок можно явить на свет автора. Между сочинениями автора и их частной биографией образовывался огромный разрыв. Сам философ как автор убивал сознательно в себе собственное авторство, превращаясь (мня себя) в носителя неких голозов, отдаваясь онтологическому соблазну схватить глас бытия, его зов, полагая (иногда имея на то основание, как в случае с М. Хайдеггером), что вот он, глас истины, становится ему доступным и услышанным, присваивая тем самым себе право говорить от имени истины, забывая самого себя.

Строго говоря, по логике и замыслу жанра, автобиография исторически, культурно-генетически, представляет собой опыт заботы о себе. Практика стоиков это показала (Марк Аврелий, Сенека, Эпиктет). Но поскольку философия с некоторых пор, начиная с «картезианского момента», как выразился М. Фуко [Фуко 2007] перестала быть таковой заботой о себе, то и философская автобиография перестала быть полноценным опытом заботы, а превратилась либо в архивную справку, либо в искусственный нарратив, либо в роман, в котором повествуется о личной, приватной жизни автора воспоминаний, либо в литературную мистификацию. Что остаётся философу, если он полагает, что всего себя он оставил в своих сочинениях? Ничего, кроме мемуаров или дневников частного лица⁶.

⁶ Такое утверждение будет конечно излишне искусственным. Скажем мягче. С некоторых пор в борьбе двух линий, условно, Платона и Аристотеля, в базовой практике философствования победила вторая, аристотелевская, предполагавшая (см. предыдущую сноску) создание теоретических концептов-конструктов, в которых главным было ухватывание сущности мира, поскольку главным занятием

В материалах к своим лекциям М. К.⁷ помечает: «прустовский роман – роман желаний и мотива, роман самостановления человеческого существа и «воспитания чувств», как бы Пути (с большой буквы) хождений и про-хождений, на котором мы приходим к себе и себя реализуем <...> это изображение, отвечающее на вопрос: как мы вообще вырастаем или взрослыми становимся, мужчинами?» [ПТП 2014: 833].

В другом месте он ставит рамку-задание («Вместо введения»): «Это, по сути, – феноменологическая топология пути. Оптика, но динамическая (в зависимости от пути, интерпретации и т. д.). Феноменологическая топология есть одновременно феноменологическая психология, психология человеческого события (в том числе и события «пишущий человек»). То есть онтология того, как психологически может случиться человеческое событие, в том числе событие «понимающий человек», «пробужденный человек» [ПТП 2014: 1046]. Рамку феноменологической топологии как онтологии события он ставит и в материалах к лекциям 39–40, которые не состоялись) [ПТП 2014: 936].

Этот вывод, сделанный в самом конце курса (годового пути), является сквозным и изначальным, задающим весь контекст его лекций. И мы поэтому допускаем, что это именно вывод, результат, к которому

«...мы не свободны перед производением искусства <...> мы творим его отнюдь не по собственной воле, но поскольку оно уже ранее, до всего, до замысла, существует в нас и является объективной, но скрытой реальностью, мы должны открыть его, как закон природы. Но это самое открытие <...> – наша собственная жизнь <...>. Истинная жизнь [la vraie vie], наконец-то найденная, проясненная, то есть единственная жизнь, прожитая в полной мере – это литература».

(ОБ: 214-215).

философа полагалось создание учения о сущем. Иная, платоновская линия, предполагала скорее поиск, пробу, упражнение в сути происходящего. В этом методе был важнее сам метод поиска и сам автор, нежели стремление уловить истину мира (см. также [Адо 2005]).

⁷ Здесь и далее, дабы не склонять без конца фамилию дорогого мне собеседника, позволю себе называть его кратко – М. К. Ведь относились же к Щедровицкому – Г. П. Так он и остался в памяти. М. К. Мамардашвили остался в памяти по имени – «Мераб». Но не гоже нам склонять по имени того, кто старше и мудрее нас во всех смыслах. Язык не поворачивается.

пришёл в итоге своих поисков М. К. в конце лекций, держа как горизонт. Мы полагаем, что он к ним именно пришёл, как приходит путник, ставя заветную цель, ища заветную вещь, не зная при этом точно, где точно искать и что искать, поскольку предмет как вещь отсутствует и не лежит в укромном месте. Но цель маячит на горизонте. И надо идти.

Проследим за тем, что философ делал в ходе своих 36 лекций, чтобы прийти к такому выводу. Как он шёл? О чём и как думал, пока шёл? Что он делал на этом пути? Как устроена эта неторная тропа? И как по ней надо было идти?⁸ И надо ли было идти?...

«...поскольку искусство в точности воссоздает жизнь, вокруг истин, что удалось достичь в себе самом, всегда будет витать атмосфера поэзии, нежность тайны, и это не что иное, как головокружение от полутьмы, сквозь которую мы должны пройти, некий прибор-указатель, который подобно лоту, измеряет глубину произведения»

(ОВ: 217-218).

«В действительности же всякий читатель читает прежде всего самого себя. А произведение писателя – не более чем оптический прибор, врученный им читателю, позволяющий последнему различить в себе самом то, что без этой книги он, вероятно, не смог бы разглядеть»

(ОВ: 231).

Оснащение путника

Прежде чем пуститься в путь, нам необходимо как-то оснаститься, как оснащается путник, турист, альпинист, кладоискатель. Прежде всего, настроить наше зрение – какими глазами мы будем отслеживать тропы и видеть всё вокруг себя?

⁸ По ходу нашего движения мы будем приводить также следы живой речи других авторов, включая и самого Пруста, в разное время выступавших в качестве собеседников М. К. В самом тексте эти высказывания выделены во вставленных в основной текст рамках. По ходу изложения читатель будет встречать эти рамочные высказывания, идя по параллельному тексту в тексте. Роман Пруста мы по сложившейся традиции будем приводить в сокращении: ОВ («Обретенное время»); СВ («В сторону Свана»); Гер («У Германтов»); Пл («Пленница»); Бег («Беглянка»); СБ («Против Сент-Бёва»).

М. К. вводит ключевой признак любой биографии, важнейшую её единицу – событийность. Топология пути, лабиринт мест пути, содержит в себе, состоит из таких узлов-событий, проживая которые и рождается автор. Остаётся понять то, что означает это случающееся событие. Может статься, что написание текстов-концептов, толстых сочинений для автора не становится событием, а таковым было для него рождение ребенка или признание в любви. Или уход в конце жизни куда-нибудь далеко, в духовный скит. А тексты – всего-навсего черновые наброски, записи-следствия пережитого события...

Многие потомки думали, например, что «Фауст» для Гёте является его великим шедевром-памятником и основным событием жизни. Сам же он полагал, что главным событием для него было открытие им прарифеномена (Urphänomenon) растения (проторастение), нарисованного им карандашом от руки на одном листочке бумаги... А «Фауст» – это так, поэтические упражнения... За кажущимся эпатажем скрывается правда откровения автора. Каков в таком случае критерий событийности? Какой эпизод считать событием, а какой нет?

Содержанием основного суждения М. К. выступает преодоление разрыва между жизнью и искусством, жизнью и литературой. Собственно, то, о чём говорил всегда М. М. Бахтин вслед за В. Дильтеем. Фактически то же самое, проявляя свою позицию как феноменологическую (как и Бахтин) показывает и М. К. с опорой на М. Пруста.

Литература, согласно этой позиции, не сочиняется, не придумывается, она *открывается* как истинная жизнь. Литература есть выделка особого органа, *органа понимания себя*, восстановления своей истинной, реальной жизни. Но для этого, замечает Пруст, нужна смелость чувства, готовность отказаться от иллюзий, готовность перестать верить в объективность этих иллюзий [ОВ: 216].

М. К. комментирует: такая выделка органа происходит медленно, долго, через череду внутренних актов, из которых плетётся событийная нить внутренней душевной жизни, вереница состояний, составляющих собой нить судьбы⁹.

⁹ Правда, в этом путешествии души к себе можно свалиться в дендизм, если превращать свою личную жизнь в произведение искусства (см. Адо о Фуко: [Адо 2005]). Об этом М. К. вообще не говорит, хотя понимает прекрасно. О М. Фуко он ни разу не упоминает. Как будто его и нет. Равно как не вспоминает и М. М. Бахтина. Впрочем, это тоже можно объяснить его собственным признанием: он понял

В своей последней, 36-й, лекции М. К. признаётся, что задача как раз состоит в том, чтобы ухватить как-то эти состояния. И весь его курс лекций есть вереница таких попыток ухватить эти состояния, подбирая слова и смыслы, стремлений уловить эту событийность, хотя соответствующего аппарата у нас нет («у нас нет аппарата обращения с реальностью, называемой реальностью сознания» [ПТП 2014: 820]), потому мы вынуждены лишь фиксировать следы-эпифеномены этих состояний. Потому, добавлю от себя, мы вынуждены действовать ухваткой, то есть какой-то хитростью, хваткой, чтобы уловить акт-событие. Это ещё один аргумент в пользу навигационного, поискового метода (см. выше), поскольку никакие словесные построения и концепции здесь не работают.

Мы вынуждены искать, формировать, лепить соответствующую форму понимания этих происходящих состояний, чтобы их как-то конституировать, дабы они стали реальностью. Эти «состояния имеют судьбу, или проходят *путь*». И тогда уместно применение термина «роман воспитания»¹⁰ [ПТП 2014: 820]. И тогда осмысление этих точек-состояний судьбы становится путем. Истина есть то, что становится в процессе интерпретации, «воссоздание частей события происходит *путем*, или – на пути» [ПТП 2014: 821].

Итак, событие становится содержанием разговора-поиска-исследования («назовем это включением самого себя в содержание и переосознанием содержания на самом себе» [ПТП 2014: 821]. Этим вклю-

феноменологию не из книг Э. Гуссерля, а из собственного опыта. Феноменологию пути он выстраивал не из книг Э. Гуссерля. Феноменологию события он осмыслял не из книг М. Бахтина. В черновике, названном им «Авторское», М. К. помечает: «Здесь бессмысленно говорить о влияниях или заимствованиях» [ПТП 2014: 1041]. Кстати, здесь есть момент личной биографии. Черные кирпичи Сочинений Бахтина стали выходить с 1996 года (том 5). Но «Автор и герой...» уже вышел в ЭСТ в 1979 году, а «Философия поступка» в 1986. Э. Гуссерля М. К. мог прочитать и на немецком. Лекции Фуко о практиках себя состоялись в 1981–1982 учебном году. Но они оказались доступными на французском лишь в 2001. Правда, «Забота о себе» была опубликована в 1984. У книг тоже есть своя биография.

¹⁰ М. К. называет примеры таких романов воспитания – роман Пруста, «Поминок по Финнегану» Д. Джойса, «Человек без свойств» Р. Музиля. М. К. замечает: текст Пруста есть путешествие души, и «Божественная комедия» Данте – одна из первых великих записей внутреннего путешествия души [ПТП 2014: 15].

чением мы как бы создаём истину¹¹ и тут же её теряем. Нельзя сразу и навсегда создать истину и иметь её. Каждый раз приходится вводить себя в состояние, хотя мы не имеем при этом неких объективных критериев оценки и понимания – ввёл ли ты себя в это состояние, позволяющее говорить об истинности (правде личной жизни) или нет. Лишь потом, пройдя путь, мы как-то воссоздаём, воссоединяем и возвращаем себе ушедшее, то есть возвращаем себе самих себя. Возвращаем утраченное время своей жизни.

Мы фактически обозначили способ работы М. К., соединив начало и конец его поиска – 1-ю и 36-ю лекции. Его разговор со слушателями его лекций – это встречи, на которых он пытается воссоздать состояния, понимаемые как акты душевного поиска, акты путешествия к себе вслед за Прустом, что, собственно, и есть события. Воссоздание актов-состояний в веренице путешествия есть метод прохождения пути, чему и посвящён роман-путь Пруста. На каждой лекции М. К. вводил слушателей в это состояние в своём присутствии. После его ухода с лекции акт-состояние, разумеется, заканчивался. Этим актом-состоянием М. К. пытался проникнуть (вникнуть), точнее, открыть себе (чтобы оно открылось, явилось, как феномен) особое устройство особого произведения, романа, как органа, через который ты начинаешь лучше понимать самого себя, свою собственную событийность. Роман становится таким *прибором, инструментом, органом*, которым ты понимаешь себя. Но чтобы совершить акт понимания, такой орган надо сделать, создать. Эта книга, это произведение, должно быть сделано, создано. Произведение не существует в виде набора чужих содержаний, мыслей, изречений, текстов. Произведение становится духовным инструментом, органом душевной работы, посредством которого можно совершать путешествие к самому себе.

Разумеется, возникает вопрос – что есть этот роман-орган как инструмент? Как он устроен? Кто есть тот, который его создает, и тем самым совершается в событии? Тот, кто включает себя в событие, и тот, кого включают – это разные субъекты? Что это означает – путешествие к самому себе? Писателю, художнику так говорить позволительно. Но

¹¹ Опять поразительное совпадение с Фуко, который вёл речь о создании, конструировании субъектом истины посредством практик себя [Фуко 2007].



Е. В. Попков «Шинель отца». 1979.

позволительно ли (и достаточно) философу? Он всё же должен этот инструмент предъявить, показать метод его (своей) работы.

Что есть содержательного в предметности этого действия – что это за акт включения и воссоздания себя в событии? Что со мной произошло на пути, в событиях пути? Да, в событийности истина и производится, но что это означает предметно, в действии? На каком языке можно описать эту событийность?

М. К. неоднократно говорит о дефиците словаря. Он сознательно не употребляет научные термины. Пытается говорить на языке обыденных примеров из повседневной жизни, беря их из

личного опыта и жизни героя романа Пруста – Марселя (лирический герой, не равный автору).

Стремление говорить со слушателем-собеседником на простом языке обыденной жизни ещё более затрудняет задачу, поскольку в разговоре о вещах и простых смыслах приходится улавливать их символические контексты и содержания. Они, впрочем, понятны каждому.

Например, в картине Е. В. Попкова «Шинель отца» (1979 г.) изображён автор-художник в отцовской шинели. Показан автобиографический эпизод из жизни художника, его автопортрет. Но мы же понимаем, что эта шинель уже не просто вещь, а символ памяти и связи отца и сына. Она одновременно укрывает и хранит сына, как от холода, так и от забвения.

В любой простой вещи и бытовом повседневном действии хранится человеческая связь, человеческое содержание. Поэтому стремление избежать научных понятий и академической терминологии заставляет нас ещё более придирчиво искать и воссоздавать в нашем слове собы-

тийность вещей и действий, и их связь с предельным истоком, порождающим вещи и действия.

Настройка оптики

Прежде, чем отвечать на поставленные выше вопросы, спросим себя – почему именно такое понимание произведения сложилось у Пруста? Чем оно так задело М. К.? Зачем мне, читателю, нужен такой оптический прибор? Более того, если мне писатель вручает этот прибор для моей работы, то, если я не умею им пользоваться, он будет негодным предметом. Как мартышке – очки. У многих так называемых читателей Пруст стоит на полке как модный автор. И что?

Такой инструментальный подход (бери роман как инструмент и пользуйся!) нуждается в объёмлющей рамке.

Рамка же задается базовым вопросом. М. К. напоминает о нём (опять как в случае, указанном выше, в случае с Бахтиным и Хайдеггером), не называя имён.

Это вопрос, который задаёт себе человек (читатель, автор) для запуска внутреннего акта, начала душевной работы – вопрос «где я?» [ПТП 2014: 19–20].

Этот вопрос человек задаёт тогда, когда он приходит в себя после обморока или когда он что-то начинает делать заново, с нуля. Представим себе, что человек пришёл в себя после обморока, после долгого сна, после пробужде-

«Присутствие значит: постоянное задевающее человека, достигающее его, ему врученное пребывание. <...> Время не есть. Время имеет место. <...> Что остается сказать? Только это: событие сбывается».

[Хайдеггер 1993: 398; 400; 404-405]

ния, после потери сознания. Он задаёт вопрос – где я? Где я нахожусь? Что со мной происходит? Не «что такое мир?» и «зачем мир»? Не «кто я?», а «где я»? В каком месте я? Не вопросы объектного, познавательного (что!) и мировоззренческого (зачем?) характера, а вопросы на ориентацию, на поиск и восстановление своего места.

Эти вопросы посвящены не поиску внешнего предмета, не отождествлению меня к внешнему миру, среде, не проблемам исследования

мира. Этот вопрос мною обращён к себе как к тому, который где-то находится, но я, вопрошающий, не знаю, где. Где я? – вопрос про ориентацию, про поиск и обретение утраченной точки опоры. Это вопрос про обретение своего места, ещё не найденного или утраченного при обмороке. После пробуждения, после утери опор и ориентиров, после потери памяти он рождается первый. Или он ставится в самом начале пути, начале движения, начале навигации. Или в ситуации переживания смысла и содержания собственной событийности (что тоже может быть началом). Человеку в самом начале любого действия важно понять его точку отсчёта – где он событийно находится, откуда он начинает идти?

Этот вопрос задаётся в связке с другим – «Что со мною происходит?» Это вопрос о собственной событийности. Что-то важное произошло со мной, но я не знаю, не понимаю – что? Мне важно в этом смысле не искать определения миру и себе самому, мне важно понять событийность самого себя и обрести вновь своё место в мире, свою уместность, как-то вновь укоренить себя.

Какие мы чаще всего задаём вопросы себе? Где я?

«Бытие осуществляется как событие»

Кто я? Зачем я? Почему я?

[Хайдеггер 2009: 76]

Для чего я? Про что я? За что

я? Когда я? Куда я? Что происходит со мной? Что я делаю?

Смысловая связь всех вопросов, увязывающих их в единый смысловой узел, сводится к главному – где я в мире, где я как некое событийное место в мире? Если же это место не нащупывается, если были потеряны ориентиры, размылись границы, то этот вопрос становится радикально, онтологически актуален. Человек себя теряет не с точки зрения отсутствия определений себя самого, а с точки зрения утери места, своего онтологически предназначенного ему места, он становится неуместным. Поэтому вопрос «кто ты?» («кто я?») связан онтологически с вопросом «где ты?» («где я?»), где моё место? Но обретая своё исключительное место в мире, я начинаю понимать и другой вопрос – кто я?

Онтологию обитания человека тем самым образуют три вопроса-репера, крепящих, организующих его биографию: где я? – кто я? – что со мной происходит? Место, рефлексивность я и событийность я образуют всё содержание моего жизнеописания, понимания и осмыс-

ления моего слова о моей жизни, то есть, автобиографии. При ответах на эти вопросы и рождается собственно автор этой биографии. Вокруг них строится сюжет биографии, если он чего-то сто́ит.

Поэтому М. Хайдеггер и говорит: «бытие имеет Место» [Хайдеггер 1993: 396]¹². Человек, обретающий место, потому и уместен, онтологически уместен, а потому он и становится присутствием. Но он присутствует в мире событийно, как событие. Потому бытие сбывается как событие. И только потому человек становится *указателем на бытие*, то есть сам становится вектором, показывающим на то, что значит быть, становиться *нормой и мерой бытия*.

По М. Хайдеггеру, человек призван быть таким указателем, призван на присутствие (зван на него), и через это – призван становиться указателем и мерой бытия, его подлежащим. Такое при-звание есть норма человека, норма онтологического самоопределения. И такая мерность человека выступает не его определением как сущего, а его онтологической ориентацией, ключевым методом чего и становится собственно антропологическая навигация, а жанром последней – автобиография.

*Может быть, это точка безумия,
Может быть, это совесть твоя –
Узел жизни, в котором мы узнаны
И развязаны для бытия...*

О. Мандельштам

«Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. ... субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. ... истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. ... нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном

Сказанное даёт нам понимание и всего замысла романа М. Пруста, и лекций-размышлений М. К. – поиск и обретение утраченного времени-места. Роман становится навигатором, средством-способом распутывания обрзовавшейся с человеком запутки, развязывания «уз-

¹² Признаем также иронично понижающее философа отношение М. К. к проществу Хайдеггера: «Это языческая, Богом не тронутая душа... У него дальтонизм на феномен личности. А без последнего разговор о свободе берет фальшивую ноту» [Мамардашвили 1996: 189].

лов жизни». Литература для М. К. – не текст, тем более не описание жизни, а сама жизнь, особый способ жизнедеятельности, добавим, концентрат жизни (как и для других авто-

мысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине <...>. Ибо такой какой он есть, он не способен к истине»

[Фуко 2007: 28]

ров, наших собеседников – Иосифа Бродского, Осипа Мандельштама, Марины Цветаевой, Уистена Одена), в котором само произведение становится способом развязывания узлов жизни [ПТП 2014: 21].

Такое распутывание узлов даёт шанс на возврат к исходному источнику, который утерян и запутан, пережил когда-то извержение, а нам же придётся совершить обратный ход, некое «вержение», возврат к источнику-исходу и далее – восстановление на себе жизненной формы.

Вержением называл особый опыт мысли П. Я. Чаадаев, которого, кстати, М. К. считал первым русским автономным мыслителем, после него традиция автономного мышления в XIX веке в России так и не сложилась [Мамардашвили 1989].

Вержение, полагал П. Я. Чаадаев – вторая сила, которую мы должны признать, наряду с силой тяготения [Чаадаев 1989: 66]¹³. Равно как мы должны признать и силу свободы воли, лежащую в нас, и силу божественную, лежащую вне нас. Если мы признаём действие силы всемирного Тяготения, то мы должны признать и силу Вержения. В оригинале, как известно, написанном на французском, у Чаадаева в этом месте стоит слово *projection* (от лат. бросание, метание). Этот этимон вошёл в европейские языки и стал означать «проект», который понимался как бросок, выброс. Проект в своём культурном этимоне означает действие, направленное на захват. Субъект делает проект – значит, он бросается на объект, дабы захватить его. Проект объекта – это захваченный, схваченный в мысли и действии объект. Проектировать – значит осуществлять действие по выбросу себя вперёд, дабы представить шаг развития, своё будущее. Но переводчик, готовивший первое философическое письмо Чаадаева для публикации, перевёл это слово как «вержение». Дело в том, что русское «верзаться» означает – врать, говорить неправду, изворачиваться, нести чепуху, говорить бестол-

¹³ См. подр. [Смирнов 2015в].

ково¹⁴. Отсюда – ворожба, колдовство. Исходный этимон русского слова вержение, верзать – плести, вязать. Его производные – отверзлись врата, отвержение чувств, в смысле открылись, развязались путы и ўзы, развязался узел, то есть открылась тайна. Отверзнуть – значит не просто открыть, но значит и отгадать тайну, распутать, развязать узел. Отверзлись врата – значит, они не просто раскрылись, а стала доступной скрытая тайна, подобран ключ к вратам.

Развязывать узлы (ўзы) жизни – не просто метафора, к которой прибегает М. К. Это опять же старая, идущая от первородного мифа творения, задача для героя, пошедшего по Пути и призванного распутать путы и открыть тайну жизни и смерти. Это развязывание пут, завязанных тайными силами, которые застят глаз, запутывают, скрывают исток, начало, откуда все начиналось во Время Оно, становится сверхзадачей для героя-путника, каковыми претендуют быть философ и поэт.

Список метафор на этом не заканчивается. Роман можно сравнить с огромным увеличительным стеклом, лупой, сквозь линзу которой автор и приглашённый им читатель пытаются увидеть (у-зрить) то, что не видимо или то, чего он страшится увидеть. Роман – средство и способ прозрения, прозревания.¹⁵

«Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что дает ему блаженство, истина – это то, что приносит покой его душе. Короче говоря, есть в истине и в приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту»

[Фуко 2007: 9]

Феномен прозревания в культуре известен. М. К. вспоминает героя Эдипа, прозревшего свою судьбу [ПТП 2014: 31]. Роман делает героя зрячим, преодолевающим собственную слепоту.

¹⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. – М.: Астрель; АСТ. 2004. Т. 1. С. 298

¹⁵ Удивительный пример-метафору шлифовки мысли-зрения показал Б. Спиноза. Он оттачивал свою мысль в своей «Этике», а также он точил линзы у себя в доме, пытаясь как-то заработать на жизнь, заболев после этого туберкулезом. Его старый станок по оттачиванию линз сохранился и стоит в его доме в г. Рейнсбург. Туда можно приехать и посмотреть на него. А мысль-событие как след, был смыт водой утраченного времени.

Но феномен прозрения богаче одного примера. Можно говорить о прозрении по «методу Эдипа» и по «методу Сократа». Эдип прозревал мучительно, не желая и боясь этого. Он убегал от судьбы, которая его-таки настигла. Он узнаёт, кто он ЕСТЬ на самом деле и выкалывает себе глаза. Можно прозревать, видеть, открывать то, что уже есть или было, что уже состоялось. Этим занимается археолог, ботаник-натуралист, учёный, который думает, что, проведя раскопки, он откапает, вскроет, и увидит то, что скрыто за слоями времени. Человек прозревает, с его глаз снимается пелена и он видит: «О, Боже! Как мир прекрасен!». Или: «Ах, вот оно что! Вот оно как на самом деле было!». Согласно этой установке, назовём её «методом Эдипа», человек допускает, что он прозревает относительно того, что есть, становясь открывателем (и тем самым обладателем!) сокровища (знания о том, как было на самом деле). Он открывает мир как есть. Просто он должен поработать над собой, и ему истина откроется. Главное – подобрать ключик к заветной двери. Подбери – и двери откроются. Ты откроешь – и увидишь то, что есть на самом деле. Герой действует по правилу открывания уже существующего секрета, который просто запрятан. Нужен только ключ. Нужно знать заветные слова, правила, пароль, секретное слово, тайное знание. И тогда вся философия и вся поэзия направлены на то, чтобы это тайное знание заполучить. Взять как желанную вещь, как заветный плод.

К этому методу призывал и М. Фуко в своём проекте практик себя. Необходимо поработать над собой, проделать практики заботы о себе – и тебе откроется истина, она станет тебе доступна.

Второй метод, «метод Сократа», означает иной способ прозрения. Человек идёт неторными тропами туда, куда не ступала нога человека. Согласно этому

методу (назовём его номиналистическим методом), человек не открывает то, что есть, то есть себя, ибо его и нет ещё и

*«<...> ходите, пока есть Свет
<...> Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света»*

(Ин 12: 35-36).

быть не может, он пестует себя, свою душевную органику, дабы самому измениться и явиться в этот мир. Здесь прозрение означает постоянную выделку и настройку оптики мышления и всей культурной органики. С помощью этого метода прозрения Сократа преодолевается

страх Эдипа и далее – движение к Христу, заповедь которого вспоминает М. К., со ссылкой на Евангелие: «Трудитесь, и будет Свет» [ПТП 2014: 32-33]¹⁶.

М. К. больше в этом месте занят опытом Эдипа, потому что ему был важен опыт преодоления симптома страха. Пафос состоит в том, чтобы ты трудился и делал своим личным опытом этот опыт прозрения. А «межеумочное, несовершенно, порочное состояние» страха и морoka, состояние ухода, убегания от себя будет всякий раз повторяться, пока ты сам не извлечёшь своего опыта прозрения. И только после этого есть шанс на то, чтобы слышать заповедь: «Ходите, пока *есть* Свет».

Второй метод одновременно проблематизирует первый. Законно спросить – зачем человеку истина? М. Фуко также задавался вопросом. Не что есть истина, а зачем человеку истина? Разумеется, в рамке вопроса о практиках себя, о практиках обращения (преображения) истина нужна человеку за тем, что доступ к ней даёт ему некую полноту и завершенность. Но отвечая так, М. Фуко сам себе закрывает путь, закрывает вообще тему преобразования. Он остаётся рабом «картезианского» (его словами) поворота: получить доступ к истине (как к вещи, как к священному сокровищу, как к тому, чем можно обладать, но пока спрятанному) и тем самым получить блаженство и завершенность, окончательный смысл.

Впрочем, началось это давно. Начало положил ветхозаветный Змей: ты вкуси плод и узнаешь, что такое Добро и Зло. Соверши действие – и ты получишь. Любимое правило всех, кто ставит практику изменения себя по схеме сделки: ты проделай над собой работу – и ты получишь. Сделай уроки – и пойдешь гулять. Сделка создаёт иллюзию получения тайны. На эту сделку всегда идёт ребёнок, несовершеннолетний человек: он знает, что если съест эту кашу, то после этого ему позволят поиграть.

И сказал змей жене: «Нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

(Быт. 1: 3)

¹⁶ М. К. ссылается на место из переписки М. Пруста, для которого эта тема была одной из сквозных. Её тот повторял в разных местах. Также она есть в очерках «Против Сент-Бёва»: «Трудитесь, пока есть свет» [Пруст 2018: 52].

Второй же метод не предполагает вообще никакой завершённости и никакой сделки. Для этого нужно повзрослеть. А схема сделки рождается тут же и быстро именно в том случае, если ставишь целью обладание (вещью, знанием, Истиной, смыслом).

М. Фуко остановился на самом главном. Он допустил, что для доступа к истине необходимо всем нам самих себя переначать, переиначить. И он занялся гуманитарными раскопками для доказательства этого тезиса, ища аргументацию у римских стоиков. Но тут же и остановился. Потому что само изменение человека стало *условием сделки* для *получения доступа* к истине, то есть к тому, чем невозможно обладать по определению. Проблема как раз не в том, чтобы получить доступ к истине, а в том, чтобы найти своё место в бытии, что собственно и есть истина (как «естина»). Но свое событийное место по определению ты не можешь получить по схеме сделки.

Итак, что мы пытаемся понять на метауровне, комментируя на полях рассказ М. К.?

Роман как произведение выступает *методом*, который как-то строится.

Роман выделяется как *инструмент*, который как-то устроен. И им как-то надо уметь пользоваться.

Роман становится, формируется как *орган*, как часть особой органики по имени личность. Этот орган как-то должен работать.

Эти вопросы задаёт себе публично и сам М. К. Проследим и далее, как он выстраивает на материале романа М. Пруста эту оптику – что есть роман как метод, как инструмент и как орган.

Здесь вопросы пока стоят как вопрошающие столбы, метки, помеченные, но рискующие остаться безответными. Почему?

1. Первое. Если роман строится как орган, как умный орган, формирующийся через работу понимания, и производящий понимание, то всё же как он устроен как орган и как устроена его работа как органа? Как он устроен функционально-морфологически как орган, производящий понимание и про-изводящий как-то самое про-изведение? Как устроен его способ действия, какова структура и тип действия, если мы говорим о работе органа?

Это самое сложное. Мы, например, можем увидеть и описать, показать модельно и инструментально работу умного функционального

органа – глаза, руки. Но как показать работу романа как органа, который существует всегда в связке роман-автор-читатель? Примеров такого показа у нас немного. М. М. Бахтин в своё время пытался описать устройство, органику, полифонического романа Ф. М. Достоевского, сочетая это с темой архитектоники личности и держа контекст проблемы автора. Но именно в этой своей работе М. М. Бахтин в целом всё же ушёл в филологию, оставив главное, антропологию автора, как тайну. Точнее, этот отход в литературоведение от антропологии был объясним и его личной биографией, и ситуацией времени.¹⁷

2. Второе. Как этот орган создаётся, созидается? Каков генезис органа? Кто его творец? Глаз, рука встроены как части в целостный, живой организм, в котором формируются его органические части. В какой культурный организм встроен орган-произведение – роман?

¹⁷ Думаю, это произошло из-за вынужденного и, пожалуй, неизбежного компромисса, на который он был вынужден пойти. В конце жизни М. М. Бахтин признается С. Г. Бочарову: «<...> какое все это имеет значение – авторство, имя? Все, что было создано за эти полвека на этой безблагодатной почве под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно» [Бочаров 2010, с. 50]. И добавляет: «Я ведь там оторвал форму от главного. Прямо не мог говорить о главных вопросах <...>. Философских, о том, чем мучился Достоевский всю жизнь, – существованием Божиим. Мне ведь там приходилось все время влиять – туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Только мысль пошла – и надо ее останавливать <...> это все литературоведение <...>. Это все в имманентном кругу литературоведения, а должен быть выход к мирам иным. Нет, в высшем совете рассмотрено это «слово» не будет. Там это не прочитают» [Бочаров 2010: 50-51]. Впрочем, и литературоведение с точки зрения последовательного критика Бахтина, М. Л. Гаспарова, было у философа весьма другим, нестрогим и вольным [Гаспаров 1979; 2004]. Гаспаров укоряет Бахтина в том, что тот выступал больше как философ в работе над Достоевским, чем как филолог. Гаспаров не приемлет базовых понятий Бахтина, диалог и полифония, применительно к тексту романа Достоевского, поскольку те не вполне годны для литературного анализа текста (см. также комментарий [Эмерсон 2006]). Гаспаров признаёт, что Бахтин крупный философ, мыслитель, но слишком вольный, если не сказать слабый, филолог-исследователь, поскольку позволил себе вольности и допущения. Гаспаров не приемлет того, что автор и его герой могут общаться диалогически. Оправдание Бахтина задним числом со стороны К. Эмерсон много лет спустя всё же выглядит излишне литературным [Эмерсон 2006]. Впрочем, многое в версии Гаспарова объясняет то, что, судя по всему, он не читал «Философию поступка» (что объяснимо самой историей публикаций работ Бахтина). Это отмечает и О. Седакова [Седакова 1992].

3. Если этот роман – роман Пути, роман воспитания и испытания, то как он устроен как прибор, с помощью которого осуществляется этот Путь? Что это за навигатор и что это за прибор («оптический инструмент»), с помощью которого осуществляется Путь? Как автор-читатель проделывают этот Путь через роман воспитания?

Если мы не найдём, точнее, не выстроим предметно ответы на эти вопросы (разумеется ответы-ориентиры, а не определения), то дискурс, употребляющий такие понятия, как роман как орган, как прибор-навигатор, остаётся весьма метафорическим и выстроенным для собственного внутреннего употребления.

Пусть так. Но тогда выделка этого оснащения осуществляется всякий раз как очень личная, почти интимная работа в мастерской, двери в которую вообще-то закрыты. И каждому придётся выдेलывать эти органы-инструменты для собственного употребления. Но тогда мы можем быстро попасть в поле эзотерического опыта, чего не хотелось бы. Действие философа вообще-то всегда публично. Это М. К. показал.

Орган понимания

Итак, проследим далее за мыслью М. К.

Смысл того, чем мы здесь на лекциях занимаемся, напоминает философ, состоит в том, чтобы понять, что роман Пруста выступает этаким романом желаний, «романом воспитания чувств» или «романом Пути», или «романом освобождения», пути к себе: речь идёт о пути как «прохождении жизни, в результате которого ты приходишь к себе и реализуешь себя». Реализовать себя – значит понять себя, кто ты есть на самом деле [ПТП 2014: 35-36].

М. К. при этом всякий раз чувствует, что впадает в противоречие. Понять себя, кто ты есть на самом деле – значит допускать, что ты уже есть и что в тебе что-то «всамделишное» есть. С другой стороны, он понимает, что человек, если и есть, то в акте мысли (по принципу *cogito*), он всякий раз себя выделяет, формует в опыте работы-заботы о себе. Это понимание толкает М. К. на оговорки, что он вынужден употреблять метафоры и искать простые слова, не впадая в научные термины, что также чревато: метафоры нас уводят в мир аллюзий и ассоциаций, и мы рискуем опять утерять предмет своей мысли.

Смысл слов «на самом деле» сводится к стремлению удерживать концентрат, «настоящесть» своего присутствия в мире. Быть на самом деле – быть и стать в мире как событие. А философия (как и литература) есть концентрат этой жизни, «не какое-то учение

или ученое книжное занятие, а часть нашей жизни» [ПТП 2014: 37]. Попытка осуществить медитацию относительно этого опыта письма или опыта мысли означает попытку осуществить феноменологический сдвиг – увидеть то, что на самом деле, увидеть вещь как есть, то есть её событийность, её присутствие.

В этом опыте установления того, что «есть на самом деле», принципиальную роль и играет роман как «духовный инструмент», которым мы можем воспользоваться, чтобы заглянуть «посредством этого оптического инструмента в собственную душу и в свой собственный опыт» [ПТП 2014: 38].

Опять оговоримся: было бы куда заглядывать. Бывает и так, что заглянул – и ужаснулся: а там ничего и нет. Дыра и пропасть. Чернота и темень. Акт того самого «вержения» меня ввергает туда, куда я бы как раз и не хотел бы ввергаться. Не хотел бы заглядывать. Но опыт произведения даёт мне силу заглянуть, выступая если не гарантом, не рецептом, не шпаргалкой, то хотя бы смысловой опорой, поскольку без романа-письма у меня нет и не может быть иных ключей для открывания этой черноты души¹⁸.

«<...> главную единственную, настоящую книгу крупному писателю не приходится сочинять в прямом смысле этого слова, потому что она существует уже в каждом из нас, он должен просто перевести ее. Долг и задача писателя сродни долгу и задаче переводчика».

(ОВ: 209)

¹⁸ Опыт вглядывания в себя как в того, кто ты есть на самом деле, преодолевая страх и трепет, откровенно показал С. Киркегор. Силу вглядывания даёт человеку религиозный опыт. На него же опирался и Бахтин, ссылавшийся на покаянную молитву 50-го Псалма для обоснования онтологии диалога Я и Ты, чего не мог увидеть Гаспаров: «Возврати мне радость спасения Твоего, и духом владычественным утверди меня» (Пс 50, 14). С самоотчета-исповеди начинается поступок, через него человек утверждает себя, онтологически не будучи самодостаточным и нуждающимся в Ты [Бахтин 2003: 205-212]. Вообще-то с исповеди начинается и любая честная автобиография. В противном случае она быстро сворачивается в некий холодный нарратив.

Итак, делает смысловую остановку М. К., роман М. Пруста «стоит в том, как мы вообще вырастаем, и вырастаем ли вообще, то есть становимся ли мы вообще взрослыми, или мужчинами» [ПТП 2014: 39]. Взросление есть выход из себя как центра мира, преодоление детоцентризма человека. Для этого он и ведёт дневник взросления, пишет роман, вытягивающий его из детскости [ПТП 2014: 40].

Р. Декарт, замечает М. К., проделывал то же самое в своих сочинениях, показывая в них историю своего взросления, проделывая путь мысли. И потому его метод не сводится к учению о методе, его опыт не учит методу, а показывает опыт пути, опыт того, каким образом он, Декарт, старался направить собственный разум¹⁹. Такой же метод, заметим, демонстрировал и И. Кант, призывая человека к максиме «имей мужество пользоваться собственным умом», к собственному просвещению.

Опыт философии, понимаемый как опыт культурного взросления, проделан и описан в множестве версий, от Сократа до Чаадаева и далее до самого М. К. Далее этот педагогически-возрастной дискурс М. К. не разворачивает, возвращается вновь к теме-фокусу – роману как оптическому инструменту.

У М. Пруста часто повторяется тема телескопа: роман – оптический прибор, телескоп, а письмо есть обозревание в деталях вещей, всматривание в них до мелочей. Роман позволяет видеть и увидеть всё крупно, в деталях, в нюансах. Роман-письмо вооружает глаз художника-философа, становясь таким прибором, который помогает увидеть не просто мелочи и детали, но именно существо происходящего (ах, вот в чём дело!). Детализация сама по себе может свестись к бытописательству. Но здесь же мы опять приходим к теме шлифования, очищения мысли, натирания до блеска своего мысле-чувства вплоть до экзистенциальных глубин, преодолевая пласты быта и текста.

Пока ещё собственно про само устройство романа как оптического прибора и органа М. К. не сказал ничего. Пока только идут многочисленные предварительные смысловые повторы-фиксации. Да, он наста-

¹⁹ См.: «<...> мое намерение состоит не в том, чтобы научить методу, которому каждый должен следовать, чтобы верно направлять свой разум, а только в том, чтобы показать, каким образом старался я направить свой собственный разум» [Декарт 1989: 252].

ивает на том, что его интересуют не литературоведческие проблемы текста, а экзистенциальные. Но что дальше? Что есть работа этой оптики? Что есть работа романа как оптического инструмента? Как устроен этот прибор и как устроена его работа? Показывая эту работу, мы наконец, возможно, сможем понять и антропологию литературы, преодолевая текстуальность и знаковость. Впрочем, наберёмся терпения.

Итак, роман как телескоп (не микроскоп), то есть инструмент, позволяющий увидеть близко то большое, что удалено, но что может быть приближено ко мне, что кажется малым и мелким, но на самом деле и определяет меня. Роман-телескоп приближает меня ко мне самому в моей событийности, поскольку позволяет показать мне не просто детали, но закон, то есть то, как мы устроены, «как устроена наша психологическая жизнь, как работает наш механизм сознания – вот что называется телескопом» [ПТП 2014: 44].

Нас самих надо приблизить к самим себе, увидеть через события, увидеть в обыденном и привычном, повседневном опыте, установив, что же на самом деле происходит с человеком. Чтобы увидеть то, что с нами происходит на самом деле, надо построить этот самый телескоп, орган видения, романную оптику, в силу чего разрозненные части повседневной жизни как-то начинают выстраиваться в смысловое целое²⁰.

М. К. ещё раз поясняет: «Дело в том, что получить смысл, установить, что есть на самом деле, нам удастся, если мы построим для этого текст. Литература как частный случай текста есть часть нашей жизни в том смысле, что для того, чтобы узнать, что есть на самом деле, мы должны что-то сделать; в данном случае построить текст, который по-

²⁰ Не будет лишним упоминание опыта мысли Бахтина, для которого смысловое целое героя заключалось не в том, чтобы построить орган видения, а в том, чтобы начать проделывать опыт поступающего покаяния, самоотчета-исповеди, который герой проделывает предельно откровенно, вплоть до самоуничтожения того самого Я, мнящего себя в центре мира. Эта тема совершенно отсутствует в дискурсе М. К. Допустим даже большее: опыт Пруста больше похож на дендизм М. Фуко, воспринимавшего жизнь автора-героя в практиках заботы как эстетическое произведение, на что критически указывал П. Адо. В практиках себя у Фуко, как полагал Адо, было утеряно представление о Целом, о космосе, во имя постижения которого стоики и проделывали свои упражнения [Адо 2005: 299-308]. Феномен жизни как искусства на примере жизни русских дворян, декабристов, описал и Ю. М. Лотман (восстание декабристов как театральное действие, дуэль как эстетический жест и проч.) [Лотман 1996: 180-201].

родит истину. Что значит – породит истину? – придаст смысл разрозненным частям информации или событий» [ПТП 2014: 47].

Под текстом М. К. понимает не набор знаков, не книгу, не артефакт, не литературный текст, а некую конструкцию, которая строится, собирается (как логос – от *legare*, собирать связывать),²¹ становясь нашим органом, посредством которого производится понимание [ПТП 2014: 48-49]. Как в картине (М. К. ссылается на Сезанна), не изображаются яблоки (хотя внешне по жанру это натюрморт), а настраивается глаз зрителя, чтоб тот начинал смотреть этими яблоками как органом и точнее понимать образ.

Можно привести аналогию. Как при плохом зрении мы надеваем очки и видим этими очками, так и искусство становится органом, от рождения не данным, посредством которого мы начинаем видеть. Как мы начинаем слушать и слышать музыку, которую слушаем не ушами, а выстроенным в опыте переживания-проживания органом. Поэтому речь идёт не об изобразительной стороне искусства, а о нём как про-изведении. Давайте, призывает М. К., нащупаем эту сторону. Он сам идёт наощупь, в поиске, в пробе, нащупывая руками шершавую, непривычную поверхность неизвестного предмета²².

Так и далее у него – распространённое правило: текст есть нечто, посредством чего мы читаем (понимаем, чувствуем, переживаем) что-то другое [ПТП 2014: 49-50]. И главное – «текст есть нечто, посредством чего мы читаем событие» [ПТП 2014: 50].

Но почему это нечто и становится таким органом? Вследствие чего сам текст становится тем, посредством чего мы можем читать и понимать собственную событийность? Благодаря чему в тексте мы обретаем целостность себя, связность?

²¹ М. Хайдеггер также выделял смысл логоса через этимон глагола *legare*, собирать.

²² Это любимая тема М. К. – тема органа понимания. Он также любил ссылаться на случай Галилея, который посредством телескопа и математических расчётов выстроил себе орган мышления, посредством которого можно было увидеть то, что не видимо – что Земля вертится. У эмпирических индивидов такого органа нет, его надо было построить в культуре [Мамардашвили 1992: 306-307]. Этот надо было выстроить, сконструировать по принципу *legare*, дабы увидеть и показать – вот, смотрите! Впрочем, Галилей показывал это тем, которые этого как раз не могли увидеть, у них ведь не был выстроен этот орган мышления-видения. Они смотрели на мир иными глазами, то есть, органами другой культуры.

Пока мы идём наощупь. И пока мы фиксируем очередной след, отпечаток: «я называю текстом то, что мы вынуждены строить, чтобы оно породило в моей голове смысл» [ПТП 2014: 51]. И комментарий к нему: это суждение несёт антипсихологический заряд, поскольку понимает не индивид сам по себе, у него таких органов нет. Он будет пыжиться, думая, что понимает, но на самом деле ничего, кроме ассоциаций и плоских суждений он не производит. Именно потому, добавим от себя, что индивид хочет получить готовое понимание как рецепт, как вещь, не проделывая никакой работы, которая требуется даже в самых простых случаях (как в знаменитом примере с поеданием пирожного мадлен, описанное у Пруста на сотне страниц, или разговор героя с проституткой о ничего не значащих вещах).

Казалось бы, банально: мы понимаем то, что сами проживаем и протаскиваем через себя как опыт. То, что есть не просто как нечто, что случилось, а то, что проговорено потом много раз, и только в этом смысле становится пережитым и в этом смысле событийным, оставляющим след.

Я могу помнить всю жизнь удивительно вкусный молочный коктейль, который пил однажды в детстве. Беря копейки у мамы, идя в гастроном на улице Жданова, через дорогу, зажимая в руке копеечку, потом стоя в очереди, видя, как тетя продавщица наполняет стакан сладким сиропом, потом наполняет сосуд молоком, затем этот особый сосуд вставляет в какой-то удивительный комбайн, включает его и в нём шумит и фыркает, и пенится молоко. Затем она разливает напиток в стакан, и я приникаю к нему, глотая прохладу. И я счастлив. Мне ничего больше не нужно. Свершилось событие, которое я помню потом всю жизнь.

Таких воспоминаний можно привести множество у каждого человека. И здесь важно именно прожитое ощущение не только глотка прохладного напитка, но память проживания того состояния, память опыта проживания того момента счастья, простого и немудрёного, но счастья, не нуждающегося в доказательствах.

Наверное, из таких эпизодов и банальностей и состоит наша жизнь. Признание в любви и рождение ребенка, с одной стороны, банальны, поскольку происходят с миллионами, с другой стороны, не банальны, потому что означают важные события для конкретных людей.

Но дело даже не в этом, а в том, что, как пытается нащупать мысль М. К., однажды всё же случается понять то, как это происходит. То есть, как случается эта событийность, как случается так, что что-то становится событием, а что-то нет.

М. К. закрепляет мысль: «есть состояния, называемые нами идеями, которые существуют силой формы, а форма <...> конструктивна, то есть она строится <...>, формы рождаются, изобретаются людьми, в том числе и в искусстве, в литературе» [ПТП 2014: 55].

Не у каждого получается такое конструирование, порождающее понимание. Не каждый текст может стать таким органом понимания событийности.

«...и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем».

М. К. приводит пример, по которому текст жизни может быть таковым текстом.

(Ис. 53: 12)

Например, образ и жизнь Христа

стал таким текстом, посредством которого мы можем читать (или не читать) наш жизненный опыт. Христос (Распятый!) организовал такой логос, в пространстве которого события получают осмысленный и связанный вид, а не рассеянный и рассыпанный» [ПТП 2014: 57].

Но это же опыт Христа, его личный опыт, вслед которому мне, ищущему с ним личную встречу, предстоит пройти свой крестный путь, совершить свою молитвенную практику, выстроив тем самым свой орган понимания. Кто Он был для Пилата? Кем он был для язычников? «И к злодеям причтен...». Он явился – и не узнали в нём Того, Кто пришел, дабы показать, что есть Истина... Не похож. Разве же это Бог?

Жестокость

Моя задача, повторяет М. К., не в том, чтобы рассказать про эстетику и описывать литературные красоты романа Пруста, а в том, чтобы выявить стиль мышления автора Пруста, проделавшего на себе определённый опыт, внутри которого работает способ мысли, который я и хочу выделить – способ, видение жизни, меняющее саму жизнь автора [ПТП 2014: 59].

Чтобы это видение настроить, изобретается особый душевный орган-телескоп, оптический инструмент, посредством которого доступным (как шанс), становится душевный хронотоп (у Пруста –

«расстояния душевные»), приближающий главное, но отдалённое, от тебя – ближе к тебе. М. К. замечает: я буду эти расстояния называть конфигуративными или пространствами фигур [ПТП 2014: 61].

Примеры М. К. приводит сугубо прустовские, из его личной интимной, любовной жизни. Если я вижу, к примеру, женский бархатный живот и испытываю желание – это одно. Но если я вижу этот живот, но знаю, что под кожей –

«Какое это огромное искушение – попытаться воссоздать истинную жизнь, обновить прежние ощущения! Но для этого необходима смелость всякого рода, и даже смелость чувств. Ибо это означает прежде всего отказаться от самых дорогих иллюзий...».

(ОВ 216).

раковая опухоль, то я ничего с этим поделать не могу, я вижу уже не сам живот, а опухоль и испытываю уже другое чувство. Пруст в этом смысле в своём романе занимается рентгеноскопией, просвечивая опыт особым инструментом.

Это называется, замечает М. К., как у А. Арто, философией жестокости (по примеру А. Арто, предложившего манифест «театра жестокости») [Арто 2000].

Мы должны вылепить, помечает М. К., извлечь из своего опыта истину, то есть извлечь фигуру, проникнув сквозь внешнее обманчивое и показное впечатление, говоря, например, о женщине – как она мила, а на самом деле мы получаем удовольствие, когда целуем эту женщину. Хотя прикрываем это удовольствие внешними, добавим от Бахтина, социолектами, масками-фигурами, говоря чужим языком, с чужого голоса.

Философия жестокости означает снятие покрывал, иллюзий, срывание с кровью покровов и внешних обличей, хождение среди людей с рентгеновским аппаратом и просвечивание их²³. Этакое садомазохистское занятие.

²³ Кроме такого занятия, как снятие иллюзий, А. Арто в своём «театре жестокости» имел в виду и необходимость практики «чувственного атлетизма», которой должен был заниматься актёр, насилуя своё тело, ища и обретая в теле опоры для выражения образа героя, дабы слепить из собственного телесного и чувственного материала иной образ. Эта лепка – весьма тяжелое, чреватое насилием занятие, требует жестокости по отношению к самому себе, слабому, балованному и закрепощенному чужими образами (см. [Арто 2000]). Что-то похожее делает и философ, занимаясь «философским атлетизмом», лепя и строя свою мысль, занимаясь духовными упражнениями (см. [Адо 2005; Смирнов 2002]).

И опять мы повторяем вслед за Прустом и М. К.: литература не есть занятие, состоящее в том, что человек пишет книги; литература или литературный акт у Пруста есть часть построения душевной жизни, часть построения актов понимания того, что происходит в мире и что происходит с тобой в этом мире» [ПТП 2014: 64].

Но для того, чтобы понять до конца, до предела то действительное событие, которое происходит с тобой, ты должен быть до конца определен, последователен, очищая себя, свои впечатления и представления о себе от иллюзий о самом себе, срывая и сдирая с себя одежды нарциссизмов и оценок. Поэтому роман Пруста – это форма «уничтожения последней иллюзии», это «роман прохождения такого пути, который есть путь завершающий (или не завершающий) – путь до уничтожения самой последней иллюзии» [ПТП 2014: 64-65].

Я пытаюсь фиксировать следы, смысловые куски мысли М. К., не пересказывать живую речь философа (что невозможно), пытаюсь идти вслед за ним, обозначая смысловые отпечатки как ориентиры.

Очередной след показывает, что литературное произведение на то и произведение, что про-изводит понимание мною собственной событийности. Но такое произведение понимания происходит не просто посредством моего усилия, а как закон, оно производится не мною самим. Здесь след становится менее различимым. Что это значит – не мною самим? А кем? Мною самим, но не произвольно, а по своим законам? В этом смысле?

Одна из постоянных тем у М. Хайдеггера тоже звучит схоже: искусство производит онтологический исток, потому и становится искусством, а посему не является чисто эстетическим актом, оно автора укореняет онтологически. Для этого он сам становится органом²⁴.

И снова я, как путник-охотник, делаю зарубку на дереве, идя далее по тропе: то, что мы привыкли называть текстом литературы, я и называю органом, потому что он производит те изменения, что недоступны

²⁴ Поэт становится сам «указателем», знаком бытия, его органом, совершая поэтическое высказывание, идя к истоку, производя и повторяя исток. И тогда собственно некое изделие (технэ) и становится произведением искусства, поскольку производит через себя и собой онтологический исток. Техника есть вид раскрытия потаённости. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое [Хайдеггер 1993а: 224-225].

нашим усилиям. Он строится, собирается, конструируется и становится таким органом. Как храм собирает в себе общину в себе, собрание верующих, в котором каждый чувствует себя частью целого мира, то есть общины людей, и через это собрание становится Собором, собранием космоса и людей в целом, Храмом Божиим.

Эти замечания больше похожи на замечания феноменолога. Глаз видит, а не я вижу, текст производит, а не я произвожу. Хотя слышу про личное усилие. Это скорее феноменология литературы, а не антропология. Человека пока вообще-то нет. Человека как ответственного поступка. Что есть? Есть поиск закона, по которому действует человек и по которому устроена литература как орган, который мною же и начинает понимать и управлять. А как же личный опыт?

«Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. <...> Не я смотрю и знутри с воими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим <...>. Из моих глаз глядят чужие глаза».

[Бахтин 1996: 71].

Чужой у зеркала

В событии жизни важны не правила и нормы, важно переживание события и извлечение из него опыта. Воспитание ведь строится не по принципу влияния внешней схемы-нормы. Индивидуальный опыт извлекается не по нормам и правилам, а из личного опыта и рефлексии по этому опыту: «когда мы говорим о воспитании чувств, то сами находимся в области, где нет никаких норм и правил» [ПТП 2014: 72].

Этот признак делает нас живыми, то есть не нормированными, а переживающими, проживающими и осмысляющими, собирающими опыт (опять про логос как *legare*, собирание и собор).

Но вместо понимания мы всякий раз подсовываем узнавание и оценивание. Мы слышим пение, видим картину, слушаем другого человека, но вместо понимания его, фактически, другого опыта, мы оцениваем этот опыт, то есть примериваем к нему свои представления, внешние и чужие по отношению к нему. А потому, беря нормы-формы, мы не понимаем Другого в другом. Как выше мы уже приводили при-

«... нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми. Муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презируем, и мы ни во что не ставили Его».
(Исайя, 53: 2-3).

мер с Христом: он пришёл, и его не узнали, не приняли Его как Того, которого ждали. Он был не так одет, не те слова говорил, вообще был не похож на Того, которого ждали. Ждали Спасителя, мессию, ждали от Него чуда, а тут пришёл Он

и стал говорить про храм души, про то, что чудес не бывает и спасти себя можно только через личное усилие. Его в итоге и распяли²⁵. Впрочем, пророки это предсказывали: «нет в нем ни вида, ни величия» (Исайя, 53: 2).

В личном осмысляемом мною опыте я всякий раз попадаю в а-нормальную ситуацию. Потому что каждое событие (если это событие, а не ещё один очередной проходной эпизод из жизни) а-нормально, поскольку не вписывается в принятую внешнюю норму. Нормы, разумеется, существуют, и мы всякий раз их производим, но никакая норма не изменит меня реально и не сделает мою жизнь событийной. Ведь я переживаю не норму, уточняет М. К., я переживаю собственный опыт, живой акт, живое действие [ПТП 2014: 73].

М. К. никогда и нигде не ссылается на опыт мысли Бахтина, на описанный им феномен «человека у зеркала», один из лейтмотивов его антропологии, согласно которому мне как автору поступающего мышления ещё предстоит преодолеть свой чужой голос и обрести собственный, поскольку я смотрю на себя не своими глазами и говорю не своим голосом, смотрю чужими гла-

«с о б ы т и е бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие, – и как в событии – оно действительно в нем ориентируется и живет».

[Бахтин 2003: 246]

²⁵ Распятие непризнанного Бога, самозванца, объяснимо для Пилата, для которого идеалом Бога был Юпитер, воплощавшийся в идеальном человеческом теле согласно античным идеалам красоты и совершенства. Но иудеи ждали Другого, который уязвлён и ущербен, в нём «нет ни вида, ни величия» согласно пророчеству Исайи. Пророки предрекали Его пришествие, его казнь, и то, что он будет предан за 30 сребреников, и что казнят Его вместе с преступниками и будет он отвергнут самими иудеями. Но распяли его за Слово, а не за то, что он не был похож внешне на античного Бога или Бога Яхве (который вообще-то был не представим).

зами и сужу о себе с чужого голоса. Преодоление чужого сознания, сидящего во мне, есть акт поступающего мышления, что собственно и есть взросление. Но, похоже, Бахтин не стал для М. К. своим автором, собеседником и проводником по кругам ада. Для него проводниками были Декарт, Кант, Пруст. Это, впрочем, объяснимо, мы об это уже говорили. Феноменологию он открыл для себя независимо от Гуссерля, а событийную онтологию в философии открыл независимо от Бахтина и Хайдеггера²⁶.

М. К. не говорит о феномене человека у зеркала. Но имеет в виду то же самое: я смотрю на другого, но не понимаю его как Другого, смотрю на себя, но у меня на глазах пелена чужого сознания, чужие схемы, с языка слетает чужое слово. Я смотрю на себя чужими глазами. Надо снять пелену с глаз, открыть, точнее, открыться, совершить феноменологический сдвиг. Потому и Бахтин, и М. К. свой метод называют феноменологическим, не ссылаясь на Гуссерля. Такое открывание устроено не как индивидуально-психологическое действие, а по логике своего закона. Человек открывается – и ему открывается Правда, то, что есть на самом деле. Такая возможность открывания появляется в силу построения этого органа-текста, дающего понять, увидеть то, что скрыто. Но «сокрытость потаённого», если выражаться по Хайдеггеру, потому и происходит, что повседневность застит глаз, он не настроен, не научен умному зрению и умному действию.

Но роман-орган, научая видеть потаённое, открываться ему, тем самым меняет и самого человека, вырабатывающего в себе того самого субъекта, точнее, автора. Этот последний, повзрослевший, находит в себе силы излечивать в себе слабого и ветхого, как это происходило и у М. Пруста, боровшегося со своей астмой силой романа, или у Ф. М. Достоевского, с его эпилепсией, выдавливающего гной души на страницах «Записок из подполья», или у В. Т. Шаламова, выкрикивающего со слезами свои рассказы. Роман становится органом изменения себя, слабого и больного, способ овладения собой, своей судьбой [ПТП 2014: 81].

Но на такой поступок в обычной жизни человек редко решается. Не привык. Бойтся, он сросся со своими привычками, схемами поведе-

²⁶ См. об этом в его выступлении «Феноменология – сопутствующий момент всякой философии» [Мамардашвили 1992: 100-107].

ния и сознания. Со своей привычной идентичностью, приватностью, то есть, своей частичностью, ущербностью.

Потому настоящая, собственно Автобиография, письмо жизни как свидетельство о рождении меня, Автора, начинается не там и тогда, где и когда человек вспоминает себя слабого, больного, несчастного, а там и тогда, когда он совершает открывание в себе иного, собственно автора, открывающегося и становящегося цельным и полным, преодолевающего собственную приватность. Сами по себе дневники и воспоминания еще не становятся автобиографией, то есть своим словом о себе самом. Привычка вести дневники, личные и интимные записи, писать письма, рассказывая в них своё сокровенное, скрытое от чужих глаз (ещё одно лукавство – обычно эта скрытость показная; каждый автор дневников рассчитывает, что дневники эти найдутся после его смерти, их опубликуют и все увидят, какой он был на самом деле, умный, ранимый, тонкий, чувствительный...) приводит к тому, что мы получаем обилие текстов при отсутствии автобиографии. Мы выдаём дневниковые записи за автобиографию, хотя таковой они не являются, выступая фактически осколками кривого зеркала, в котором явлен образ того самого, чужого, исковерканного, не моего я.

Произведение

Пока такое ощущение, что М. К. кружит, исполняет ритуальный танец, выделявая замысловатые движения мысли, возвращаясь к сказанному, повторяя вчерашний разговор, делает шаг в сторону, вновь возвращается... Приходит на новую лекцию и вновь в присутствии слушателей повторяет и на другом примере показывает фактически основную мысль со ссылкой на Пруста: произведение искусства есть единственный способ восстановить утраченное время.

Мы много чего делаем в жизни каждый день: говорим, ходим, работаем, встречаемся, вновь ходим, ездим на работу, снова ходим, навещаемся друг к другу в гости, вновь работаем, спим, снова встаём и снова куда-то идём, ведём разные беседы, умные и не очень, говорим о политике, о погоде, о рыбалке, о новых покупках и проч. Так время течёт, течёт, тратится, истрачивается, иссякает... И вот... Насту-

пает момент, когда приходится уходить насовсем из этого мира.

*«... единственный способ обрести
Утраченное время – это произведение
искусства».*

(ОВ: 218).

На этом фоне произведение искусства становится,

если оно делается как личное рискованное усилие, как работа, едва ли не единственным способом восстановить утраченное время. Впрочем, оно вообще становится единственной осмысленной формой жизни. Остальное на его фоне кажется таким пустяком...

С другой стороны, жизнь земная вообще-то и состоит из этих тысяч и тысяч повседневных мелких хлопот. Если всё время думать, что ты должен сделать что-то важное и великое в этой жизни, полагая,

«И я понял, что материал, необходимый для литературного произведения, – это мое прошлое, я понял, что собирал его в легкомысленных удовольствиях, в праздности, нежности, боли, собирал, даже не догадываясь о его значении...».

(ОВ: 219).

что время уходит и ты просто копишь небо, то можно свихнуться. Ты можешь в итоге потерять вообще почву под ногами в погоне за утраченным временем. Впрочем, это ложное чувство. Можно совершать простые действия,

при которых время не тратится, а наполняется содержанием. Можно продолжать поливать цветы, ездить на работу, ходить в магазин, играть с ребёнком и – не жить полной жизнью, потому что ты чувствуешь, что это не твоё, что-то при этом ещё должно произойти, то, что как-то связано и сопряжено с твоим жизненным заданием. Можно ездить на работу, поливать цветы, играть с ребёнком и однажды поймать себя на мысли, что что-то важное ушло из твоей жизни, а возможно так и не приходило. И тогда ты ощущаешь, что время утеряно. Утеряно безвозвратно. Его нельзя вернуть. Важно вовремя поймать момент событийности, при котором время не теряется, не тратится, не утекает. Если ты утратил этот момент, точку невозврата, то задним числом ты уже ничего не сделаешь и начинаешь замещать утрату задним числом разного рода суррогатами, заменителями. Вместо пива – пивной напиток. Вместо сыра – сырный продукт... Потому что и дыхание уже не то, и глаз не тот. Ты уже не можешь совершить это усилие, чтобы обрести утраченное время. Твоя душевная органика не позволяет тебе этого

сделать. Как давно не тренировавшийся атлет не сможет прыгнуть на нужную высоту, которую когда-то однажды преодолевал. Так и здесь. Ты уже не тот. У тебя душевная усталость. Ты не сможешь подобрать слово, помыслить, сделать важное что-то. Только ценой особых усилий у тебя разве что есть малый шанс обрести утраченное дыхание и вновь начать мыслить, чувствовать, вновь вернуть себе собственную событийность, найти себя, потерянного, как точку, как эту пульсирующую точку на карте событий. Для этого надо вспомнить и вновь пережить самого себя – того, который мог, который жил, был полон сил... Дай-то бог... И такой шанс даёт тебе произведение искусства.

М. К. вновь в очередной раз акцентирует на этом, помечая: произведение искусства мы здесь понимаем не в традиционном смысле (то есть не как эстетический артефакт, художественный текст), а как работу, которую я могу проделать только сам, раскрутить то, что же со мной произошло на самом деле. Это усилие рискованно, потому что, может оказаться, что раскрутка себя (то самое вержение, см. выше) приведёт тебя к тому, что ты откроешь собственную пустоту и ущербность, собственную ложность и неуместность. Но надо успеть, пока есть свет. И тут М. К. опять вспоминает из Евангелия, вспоминает ссылку М. Пруста на этот отрывок: «...ходите, пока есть Свет» (Ин 12: 35-36).

Итак, произведение искусства понимается как акт, как действие, как опыт осмысления и проживания человеком собственной событийности, опыт проживания собственной сопряжённости этого момента (самого обыденного, например, поедание пирожного или поливание цветов, или надевание рубашечки на ребенка перед тем, как пойти с ним гулять, или кормление больного домашнего котика, или купание родной дочки) – и твоего собственного предела, твоего горизонта, на фоне которого ты совершаешь свои повседневные действия.

Момент открывания при этом связан не с тем, что я веду беседу с умным собеседником, и в нашем умном разговоре мы постигаем какие-то глубины. Открытия происходят неожиданно, порой, в си-

*Весь день всю тебя, от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму Шекспирову,
Носил я собою и знал назубок,
Шатался по городу и репетировал...*

туациях разной степени
жертвенности и риско-
ванности, как у Пруста:
либо в страданиях, либо
в посредственных, убогих

Б. Л. Пастернак

удовольствиях. М. К. замечает: истины были открыты в посредственных удовольствиях. Самая ничтожная женщина лучше самого умного и гениального собеседника, потому что с гениальным собеседником я веду салонный разговор, а с посредственной женщиной я рискую, там задействованы мои желания, там я вовлечен в рискованную связь [ПТП 2014: 89].

Впрочем, с гениальным собеседником могут вестись и иные беседы, типа агона, соревнования, в поиске неизвестного и непонятного. И здесь ты тоже сильно рискуешь – собой, именем, и проч. Поскольку может оказаться, что ты на его фоне – просто серость, мышь полевая. Этим занимался всякий раз Сократ, начиная новую беседу-охоту.

Переживаемое, проживаемое в этих беседах, вообще, в любых действиях, затем как-то осмысливается и рефлексивно проживается. Сначала Марсель вёл беседу с проституткой. Потом носил эту беседу долго с собой. Как у Пастернака – «весь день всю тебя, от гребенок до ног...». Поэтому сказать так – значит не договорить. Да, убогие посредственные удовольствия могут дать материал, но они не смогут стать событийными. Само произведение сопряжено затем с долгим рискованным усилием по пониманию смысла произошедшего и его места в цепочке жизненных событий. И вот тогда, проживая, эту собственную, пусть ущербность, ты производишь что-то в своей душевно-физической органике, и тогда произведение искусства становится для тебя (объективно, не на уровне просто психологического переживания, а как факт твоей биографии) единственной настоящей жизнью, материалом для которой могут быть и посредственные удовольствия. И гарантий, разумеется, никаких. И никакой морали и нравственного долга тут нет. Всего лишь некий экзистенциальный шанс: то ли ты действительно живёшь, то ли просто так болтаешься. Как у А. П. Чехова: «Замечательный день сегодня. То ли чай пойти выпить, то ли повеситься».

Но, замечает М. К., такой феномен произведения искусства происходит при особой активности сознания, при особом опыте, в том числе каком-то химическом и физическом, опыте дыхания, хождения, проживания. При определённой активности выстраивается такой орган-роман, и мы имеем дело с настоящей жизнью, а при её отсутствии мы такого органа не формируем. Весь роман Пруста и есть такой опыт

«Воскресение от сна – после благоприятного умопомешательства, какое представляет собою сон, – по существу мало чем отличается от того, что происходит с нами, когда мы вспоминаем имя, стих, забытый напев. И, быть может, воскресение души после смерти есть не что иное, как проявление памяти».

(Гер.: 86).

странства-времени, хронотопа, у М. К. – в категориях топологии пути [ПТП 2014: 97]. Человек всякий раз моделирует ситуацию осознания себя и поиска ответа на вопрос – где я? И ссылается на Пруста: когда мы просыпаемся, мы всякий раз восстанавливаем самих себя.

Мы начинали наш разговор с этого рамочного вопроса (см. выше). Вспомним себя, когда мы падаем в обморок, попадаем в неизвестное место, в чужой город или приходим в себя после наркоза. Первый вопрос у нас возникает не «кто я?» и «зачем я?», а «где я?». То есть вопрос о моём месте. Этим вопросом человек пытается воспроизвести, восстановить самого себя, своё место. И это место не проявляется само собой, оно ведь вне меня не существует. Его же придётся всякий раз обустроить. Оно пусто. М. К. добавляет световую метафору, вспоминая опять из Иоанна – ходите, пока есть свет. Место должно быть пустым и тёмным, чтобы в него вошёл свет. Чтобы свет вошёл туда, куда он, человек, войдёт. Оно должно быть пустым и тёмным. Значит, «чтобы в тебя вошел свет, ты должен очень сильно утёмниться и ничего не знать, а мы всегда слишком много знаем перед темнотой <...> наша точка не только точка, куда не поступают знания, а еще точка, в которой запрещено знать» [ПТП 2014: 97].

Звучит как императив: я должен стать пустым, чтобы занять место. У Бахтина также жестко: у тебя есть своё незаменимое никем ме-

особого рода – опыт сознания, опыт совершенно особой активности [ПТП 2014: 92].

М. К. пытается объяснить, что такая активность означает не просто и не столько некую психологическую активность. Эту активность желательнее понимать в иных терминах, в терминах про-

«... живой образ для нас не существует, пока его не воссоздаст наша мысль (иначе все участники грандиозной битвы были бы великими эпическими поэтами...»

(СГ: 186)

сто в бытии, поскольку у тебя нет алиби в бытии, ты призван занять своё место. Если не займёшь, тебя как бы и нет, ты не состоишься в этом мире, не обретёшь свой голос.

М. К. поясняет хрестоматийным примером про Сократа: я знаю, что ничего не знаю. Это знание о незнании трудно и до сих пор не привычно. Мы всегда что-то знаем и привыкли опираться прежде всего на знания. Опирались на незнание не привычно, звучит как вызов, и мы его боимся. Потому что привыкли использовать именно знание как опору. Мы не привыкли использовать наше незнание как опору в поиске своего места-точки. Но именно пустота и незнание даёт мне шанс начинать обретать сугубо своё место как событийную точку. Но это своё незнание и надо использовать как знание о незнании.

М. К. здесь использует взятую у Пруста аналогию просыпания, показывая, что после сна мы некоторое время находимся на границе между сном и не-сном и всякий раз себя как бы восстанавливаем и вспоминаем – где мы? Вот это восстановление себя, своей точки, есть метафора вообще личной жизни как события. Это сугубо личные вещи, напоминает М. К. – понимание, смерть и мысль. Совершая и переживая эти личные вещи, ты имеешь шанс войти в своё пустое место, не зная, что будет. Знание о незнании твоего места говорит о незнании главного – в чём моя событийность в этой моей точке. Её знать по определению невозможно. М. К. ссылается на С. Киркегора, который задавался вопросом – кто более имеет шанс быть христианином – кто крещён или тот, кто не крещён? И отвечает, что именно знание крещённого мешает ему быть по-настоящему верующим. А тот, кто не крещён, свободен от этого знания и у него больше шансов стать истинно верующим [ПТП 2014: 98].

Итак, М. К. вводит ключевое смысловое определение: речь идёт о знании такого незнания, которое связано с собственной событийностью как точки, занимающей своё место в этом пути жизни. Знать её, суммировать это знание о ней, собирать и обобщать опыт осознания и понимания себя и своего опыта – невозможно. Можно только знать это своё незнание. То есть фактически ощущать себя на границе знания и незнания. Опыт места не суммируется и не аккумулируется, в отличие от так называемого позитивного знания, от привычного представления

о характере научного знания (известное представление в эпистемологии об аккумуляции знаний и правиле научных эстафет)²⁷.

И никто, кроме меня, это проживание опыта границы незнания и знания не осуществит. И никакие внешние великие события не делают великим тебя. Большие события не делают нас великими поэтами и философами. Можно прожить всю жизнь наблюдателем рядом с великим событием. Сидеть у окна и смотреть – а на улице мимо тебя проходит что-то великое и важное. Впрочем, бывает наоборот – в зависимости от того, что есть для тебя событийность. М. М. Бахтин на вопрос В. Д. Дувакина о том, где он был в октябре 1917-го, ответил: сидел в библиотеке [Беседы 1996: 119].

Кто и что делает внешнее событие великим? Если я наблюдатель, то я не знаю масштаб и цену этому событию. Масштаб осознаётся намного позже. Можно прожить всю жизнь и не знать, что за забором в шарашке делается великое открытие, изобретается атомная бомба.

Множественно проговорённое утверждение о личном усилии кажется банальным выводом²⁸, если лишается всего того контекста о событийной точке и месте, и вопросе «где я?». Существо дела заключается в том, что без этого краеугольного камня, мысли о себе как о событийной точке-месте, дальше мы не сможем идти, потому что на нём строится всякая биография и автобиография. Убери этот стержень из биографии, и она рухнет. От человека ничего не останется. Мелкие хлопоты и заботы.

Сокровенное желание

Идём дальше. Ставим зарубки. Добавляются контексты, наносятся новые мазки, дополнительные детали, делающие картину мысли более объёмной и богатой красками, светом.

²⁷ Впрочем, современная социально ориентированная эпистемология уже подвергла критике принцип аккумуляции знаний. Событийный опыт не аккумулируется. Научные парадигмы отличаются друг от друга не суммами знаний, а разными правилами игры, они не соизмеримы по отношению друг к другу в связи с разными принятыми у них нормами. Поэтому рядом с методологически и концептуально выверенным подходом, то есть эпистемологией, в методологии науки предлагается, например, герменевтический (см., напр., [Рорти 1997]).

²⁸ Тогда в 1984 году это не выглядело банальным.

Представим, что далеко перед нами маячит точка. М. К. называет её двойной звездой, она маячит перед нами, манит, нам в неё надо попасть, «пока есть Свет». Добавим, в этой ссылке на Евангелие указывается и на путь: «...ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма; а ходящий во тьме не знает, куда идти» (Ин, 12: 35).

Важнейшее замечание про путь, про незнание пути, точнее, про незнание маршрута. Во тьме маршрут не ведам. Образ освещённого (освещаемого) Пути, как лунная дорога (вспомним у М. А. Булгакова – лунная дорожка, по которой шли вместе Иешуа и Пилат; Булгаков знал священные тексты, фактически приведя скрытую цитату)²⁹.

Образ освещённого Пути к желанному месту, к горизонту, полагает М. К., и есть образ человеческого удела. Принятие этого удела происходит через сопричастность с традицией, которая существует в разного рода символах и мифах, в символах времени, Пути, Мирового Древа, Света.

Но, замечает М. К., прочитать, точнее, просто взять свет невозможно. Заметим на полях. Разбирая феномен органопроекции, о. П. А. Флоренский показал, что глаз не просто орган, в нём таится «влечение к свету» [Флоренский 1992]. Не глаз порождает свет, а само влечение к свету и создаёт орган – глаз, ибо «мы мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему <...> имеем в себе его <...> наше стремление к свету есть <...> явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам – не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света как проявление его бытийственности. Это мистическое обладание светом есть нераздельное, неслиянное взаимопроникновение двух энергий» [Флоренский 1992: 172]³⁰.

Итак, на Свет необходимо откликнуться как на зов: «Мы окликнуты чем-то неизвестным или непонятным и при этом знаем, что это неизвестное погибнет, если мы его не расшифруем» [ПТП 2014: 104].

²⁹ И. Ф. Бэлза в своё время написал об этом замечательную работу «Генеалогия Мастера и Маргариты». Она была откровением для интеллектуалов тогда, в 1978 году (см. [Бэлза 1978]).

³⁰ Это отдельная большая тема формирования «умного тела», неорганического тела личности, мы её обсуждали в других наших работах (см. [Смирнов 2015a]). На простых примерах понятно, что наличие самого по себе органа (глаза, уха, руки) вовсе не означает его сформированности. Умеющий уши, да слышит...

Мы при этом вынуждены обращаться к языку образов, апеллируя к «личному опыту испытания жизни».

В этом опыте мы прибегаем к языку образов пространства-времени. Как и в романе Пруста, который представляет собой «наглядную топографию» [ПТП 2014: 105]. Уточним – топографию реальных жизненных, в том числе, детских впечатлений. Эти впечатления и окликают. Оклик происходит всегда странно и неожиданно. Вдруг! Оклик странен в конкретном образе и эпизоде. Вдруг пирожное мадлен может воскресить что-то важное в жизни. Или какая-то вещь, ботинок, платок. Или звук. Или ветка дерева. Или запах. Вещи, звуки и запахи важны не сами по себе, а как те, которые становятся поводом-окликом, зовущим нас откликнуться и совершить отклик, пытаясь расшифровывать эти образные оклики.

Я однажды в Новосибирске, идя по центру города, вдруг почувствовал запах Москвы, запах конкретного места, которое я запомнил, на мосту напротив кинотеатра «Ударник», если идти от Кремля.

*«Да здесь то сбудется, что нату-
ре твоей соответствует, сути! О ко-
торой ты понятия не имеешь, а она в
тебе сидит и всю жизнь тобой управ-
ляет! Ничего ты, Кожаный Чулок, не
понял. Дикобраза не алчность одолела.
Да он по этой луже на коленях ползал,
брата вымаливал. А получил кучу денег,
и ничего иного получить не мог. Потому
что Дикобразу – дикобразово! А совесть,
душевные муки – это все придумано, от
головы. Понял он все это и повесился».*

А. А. Тарковский.

Из монолога Писателя.

«Сталкер». Сценарий

Или, заходя в современный супермаркет, я периодически ловлю шумы, звуки и запахи далекой Голландии, в которой я был уже давно, но которые мне почему-то запомнились.

Топография памяти означает ориентирование себя в хронотопе жизни, в котором есть сакральное место, таинственный остров, земля по ту сторону, за краем, за горизонтом, земля обетованная, территория сокровенного же-

лания, куда ты мечтаешь, но боишься попасть, где исполняются все твои самые сокровенные желания. М. К. эту тему комментирует в категориях пути героя, Марселя, между двумя сторонами, стороной Свана и стороной Германтов (между Сциллой и Харибдой).

Мне близка великая метафора Пути в фильме А. А. Тарковского «Сталкер». Впрочем, движение героев там по Зоне трудно назвать

Путём. Это такое странное извилистое передвижение по неизведанным тропам, при котором каждый шаг героя грозил ему быть последним, и он не знал, чем и как ответит Зона на его действие. Проводник

*«...Когда бы неизвестность после смерти.
Боязнь страны, откуда ни один не
возвращался...»*

*«...But that the dread of something after death,
The undiscovered country from was bourn
No traveler returns...»*

*У. Шекспир. Гамлет
(пер. Б. Л. Пастернака)*

водник Сталкер (для которого «езде тюрьма», но лишь в Зоне он был как дома) сопровождал Писателя и Ученого по Зоне вплоть до комнаты Желания. Но дойдя до неё, герои остановились и не стали в неё заходить. Страшно. Зайдешь – и после узнаешь, что на самом деле ты желал не то, о чём говорил другим и самому себе, а желал иного, более простого и низменного. Человек боится попадать в места, где исполняются его самые заветные, сокровенные желания. Заметим, обманка поджидает именно потому, что орган понимания себя действительно, сокровенного, у нас как правило не сформирован. Сталкер так и признал, вернувшись из Зоны: у них же, у писателей этих и учёных, этот орган понимания атрофировался. Они же ничего не понимают, не видят, не чувствуют. Зачем им Зона? Затем, что идут туда, дабы обогатиться (во всех смыслах), а не чтобы понять себя сокровенного, чего они как раз больше всего и боятся. Или идут от пустоты существования, для получения какого-то кайфа, чтобы заполнить вакуум той не-жизни, которая у них вне Зоны.

Но есть в душевной топографии иная сторона, «сторона неизвестного или другого» [ПТП 2014: 107]. В сказке мы отправляемся за тридевять земель, в тридесятое царство, тридесятое государство, за предел обитаемого мира, за горизонт. Вообще-то это сторона, где смертные не живут. Сторона, где обитают души умерших, причём, умерших второй раз, от забвения, исчезнувших в памяти ещё при жизни. Гамлет-сын видел призрак своего отца, поскольку он его помнил, а вот мать его, Гертруда, уже не видела своего мужа, тот для неё умер, причём дважды. Эта сторона более всего страшила Гамлета: сторона, откуда «ни один не возвращался». Гамлет страшился не смерти, а «неизвестности после смерти». Эта страна не открытая, страна, которую знать не велено, заповедано, невозможно и страшно. И потому мысль о ней вяжет

язык – «так всех нас в трусов превращает мысль». Само представление об этой «неоткрытой» стране превращает нас в трусов, мы страшимся приоткрыть завесу туда, откуда ни один не возвращался. Страшна ведь не смерть, страшна вторая смерть, неизвестность после смерти, забвение. Страшна собственная онтологическая несостоятельность, признание того, что ты так ничего в этой жизни и не сделаешь, не станешь, не поймёшь, не увидишь, не почувствуешь, не полюбишь, не помыслишь... Ты исчезаешь ещё при жизни. Точнее, можешь так и не появиться как радостное событие в этой жизни. Если ты рождаешься, а тебе уже не любят, не принимают, когда мир тебя уже отторгает, хотят ты ещё ничего не сделал.

И потому, двигается далее наощупь М. К., поступь в сторону неизвестного, Другого, и есть наше возмужание, «путь, на котором мы развиваемся как личности» [ПТП 2014: 107].

Наш привычный эгоцентризм заставляет нас понимать возмужание как усиление своего я, его оснащение, вооружение, что ввергает нас в очередной обман. Усиление себя в категориях оружия для защиты (от кого?!) выступает следствием и продлением нашего инфантилизма. Человек себя усиливает внешней оснасткой и оружием разного рода для защиты от неизвестного, которому приписываются свойства Чужого, готового напасть, а потому мы превращаем своё я в якобы неприступную крепость. Но крепость оружия не означает крепость душевной органики. Мощный меч в слабых руках перестаёт быть оружием. Возмужание означает преодоление привычки центрировать мир на самом себе, привычки превращать свою жизнь в защиту себя как бастиона, своей слабой персоны, и переход к иной стратегии – к выработке привычки открывания, допущения иных миров, имеющих свои центры силы, что, разумеется, страшно. Мы не любим, боимся открываться всему и всем – человеку, миру, женщине, мужчине, детям, взрослым, начальникам, подчинённым, коллегам, друзьям, врагам, близким, далёким, зверям, цветам, птицам, ангелам, Богу. И так вся жизнь – в бесконечном страхе закрывания от всего и от всех. Но это же ад! И как это трудоёмко – вечно закрываться (скрывать), как будто ты по жизни преступник и тебе предъявляется какая-то пожизненная презумпция преступления. Ты родился – и ты уж виновен? И тебе уже есть, что скрывать и что прятать.

М. К. называет иную, противоположную, стратегию открывания преодолением инфантилизма, влечением нас к неизвестному, а тем самым и к себе, к ядру личности, находящейся не внутри инфантильного капризного индивида, не внутри его индивидуальной крепости, зависящей от страстей и страхов, а во вне, в культурной органике поступков, силу которым я не найду в своём больном и слабом теле, в своей зависящей от привычек психике. Силу поступку я нарабатываю в режиме постоянного пребывания в качестве открытой пульсирующей точки. В этом опыте пульсирования нам мешают привычки давать определения, за которыми стоит привычка остановить время, движение. Потому движение по неторным тропам М. К. сопровождается разного рода примерами, аллитерациями, метафорами, поскольку «других путей у нас нет».

Ещё раз к вопросу о методе-пути. Думаю, он заключается не просто в метафоризации и поиске разного рода аналогий как единственном способе понять устройство романа-навигатора. Речь идёт о специфике вообще способа работы, связанной с ориентацией в неизвестном хронотопе. Что может делать человек, идя по неторным тропам? Какие у него могут быть определения? Весь его способ передвижения обусловлен тем, что его опыт, полученный за пределами Зоны, перестаёт работать, а потому приходится использовать то, что попадает под руку, разные окружающие вещи и знаки в качестве ориентиров, регулирующих и как-то расставляющих вешки на тропинке. Как гайки с белым бинтом в руках Сталкера. Сам способ существования в таком пространстве душевной навигации может быть только таким – навигационно-поисковым, пробным движением наощупь. Посему дело не в самих по себе метафорах, а в том, что все привычные и непривычные слова и вещи меняют свою роль: они теперь играют роль регуляторов и идентификаторов, указателей и ориентиров, как-то помечающих движение, а не роль терминов-определителей, фиксирующих содержание. Это ведь вполне естественно для навигации – ориентироваться и двигаться в хронотопе неизвестного по вешкам-ориентирам. И тут все средства хороши, если они помогают в навигации.

Так вот, преодоление инфантилизма означает снятие вообще какого бы то ни было допущения, что в мире ты – центр и тебя ждут, любят, лелеют, готовы целовать и облизывать, воспринимая тебя пу-

пом земли. Взросление есть преодоление какого бы то ни было собственного центризма, восприятия мира через себя, через свою призму и формирование в себе онтологической привычки переживать в мире так, как будто тебя и нет, то есть тебя нет как центра, а есть мир миров, в котором ты есть не более чем как одна из точек. Точнее, имеешь шанс стать одной из таких точек. И ты всякий раз рискуешь тем, что другие силы и центры тебя могут стереть, смахнуть как крошку со стола и не заметят.

Крест

И вот тут самое интересное. Иная сила, иной центр – он и есть Другой, то есть то, что я в принципе знать не могу, не дано. Но этим другим по действию-поступку выступаю всякий раз и я сам, встречаясь с собой-другим. Я всякий раз другой, если встречаюсь с другим центром, поскольку не знаю, какая и как сложится ситуация встречи³¹.

М. К. делает здесь принципиальный комментарий: человеку свойственно представление о неизвестном именно потому, что «человеку заранее не задана никакая мера. Нет никакой меры, по которой мы определили бы – вот это есть человек» [ПТП 2014: 110]. И добавляет: «человек обнаруживает себя движением в безмерном».

Это базовое суждение, относящееся к его антропологическим поискам. Произнесено в 1985 году. Но с тех пор как будто ничего не произошло. Ученые-философы-антропологи продолжают искать сущность человека и плодить ему определения, полагая, что тем самым нащупают эту меру и мерность человека. В этом поиске меры доминирует достаточно примитивная стратегия: поймать, схватить, зафиксировать, дать определение, заключить в концепт-клетку.

Человек не имеет меры не потому что мы не можем его определить, а потому, что его способ существования на неторной тропе именно такой: он всякий раз проживает как движущаяся, пульсирующая точка в неизвестном хронотопе и потому всякий раз делает шаг на предел

³¹ Как не знал и Сталкер того, как будет реагировать Зона на его действия. Потому он совершал пробные действия, кидая гайки с белым бинтом, и после этого делая робкий шаг.

привычного, что называется, ставит себя на карту, на кон. А потому он – «безмерен в мир мер».

В качестве примера М. К. приводит образ Одиссея. Как образ постоянной перемещающейся сущности. Одиссей – один из первых мифов о навигации, способа существования человека³².

Самое сложное вот в этом. Ввиду «безмерности в мире мер», а-мерности человека как такой точки сложнее всего принять это допущение и перестать определять себя и другого, ища, ловя сам момент шага, момент сдвига. Мы тогда попадаем в главную проблему феноменологии как всякой философии: проблему ухватывания феномена времени как акта, поскольку шаг я проделываю в определённый момент, а сам акт шага всегда неуловим, поскольку, ловя его, я вынужден его останавливать. Как только я его останавливаю, я тем самым как бы заношу ногу и в зависнутом состоянии пытаюсь определить сам феномен действия-шага, но уже его теряю, поскольку делаю фиксацию-остановку³³.

*Что же мне делать, певцу и первенцу,
В мире, где наичернейший – сер!
Где вдохновенья хранят, как в термосе!
С этой безмерностью
В мире мер?!*

М. Цветаева

Повернув иным образом нашу оптику – с объектно-предметного на навигационно-поисковый способ, для нас привычные нам образы и символы начинают играть принципиально по-иному.

Идя по дорожке, я пересекаю разные пути-пересечения, границы, и попадаю в ситуацию креста. Это мой крестный путь. Крест – не толь-

³² В истории культуры описаны разные архетипичные мифы навигации: Гильгамеш, Эдип, Одиссей и др. При всём внешнем отличии можно различить навигацию в мифе (где она строится по законам Пути и Мирового Древа (см. [Топоров 2010], здесь путь предначертан и проторен), навигацию в религиозной практике (через молитвенные практики поиска личного Бога, здесь Бог, Другой, уже есть, к нему предстоит идти), и практики философско-поисковые (антропопрактики заботы, при которых путь не проторен).

³³ Ухватыванию феномена времени как акта, момента, посвящено множество работ по феноменологии, многие их которых, впрочем, грешат тем, что субстантивируют время и отделяют его от сущего, от человека, от автора акта видения, присваивая времени свойства некоего объекта, существующего вне меня. Это следствие гордыни феноменологов, в том числе Гуссерля, пытавшихся строить феноменологию как строгую науку.

ко символ распятия Христа (это уже позднее понимание, а более раннее – катящееся светило и тело на нём есть наложение личной судьбы на Пути космоса). Вот это наложение себя на крест есть родовое представление о жизни как Пути, как наложения путей, перекрестья дорог, перепутья, в результате чего мы вынуждены переживать, проживать жизнь как крёстную муку [ПТП 2014: 117]. Моё движение происходит не иначе, как по «бороздам и межам».

Крест представляет собой древнейший мифологический символ Мирового Древа, перекрестье верха и низа, неба и земли, жизни и смерти, пересекающиеся в точке-сердцевине. В кресте главное – сердцевина, в которой сходятся все пути-дорожки, проходящие через человека-путника, через его сердце, он становится сам центром крёстного пути, из которого идут разные дороги. Крест – явный знак того, что все пути-дороги равны, нет правильного пути. Из точки-центра креста можно идти разными путями и все они равны как возможные. И все пути также сходятся вновь в сердцевине, в центре онтологического самоопределения. Человек несёт на себе этот крест-выбор, задолго существовавший до того, как был потом распят на кресте Христос. До распятия был более древний родовой символ – символ Пути-перекрестка. Этот крёстный выбор понимал Христос, он его выбрал, сам став Крестом. Одновременно крест выполнял роль мировой стяжки, средостения между пределами.

Геометрия хронотопа такова: небо представлено кругом, земля квадратом, крест-путь стягивает небо и землю, запад и восток, верх и низ, сочленяя и удерживая все пределы в космическое целое, символом которого выступает Мировое Древо (см. подр. [Топоров 2010]) (рис.).

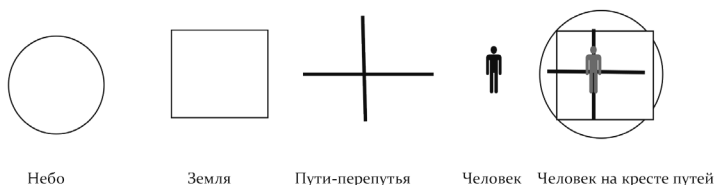


Рис. Знаки Пути

Человек становится такой двигающейся точкой-крестом, несущей на себе постоянный выбор и определение путей. В нём и на нём

сходятся все пределы и пути. Он онтологически отвечает за связность этого мира, а не потому, что ему кто-то извне вменяет нравственный выбор и налагает на него ответственность за мир как моральный долг. Онтологическое самоопределение никакого отношения к морали не имеет. А потому Распятие Христа – не морально-нравственное действие, а онтологическое. Жизнь Человека есть его Крест, а потому нет у него алиби в бытии.

Но реальность, саму событийность пересечений в точке-центре предсказать невозможно. Оно в принципе непредсказуемо и не прогнозируемо и потому индивидуально-лично. Это банально. Но это такая банальность, которая требует и соответствующего метода понимания, поскольку у каждого – свой путь, свой крест, своя смерть, и свое произведение, своя темнота, своё падение и свой путь к свету.

Неизвестная родина

Банальностью становится индивидуальный опыт, если он превращается во внешнее требование, а не становится онтологически значимым поступком, результатом чего становится выстраивание определённой структуры личности. Банальным выступает правило, внешнее по отношению к человеку. Но сам поступок не может быть банальным. У Бахтина много сказано про бытие в поступке, про нудительность его и про не-алиби в бытии. Но ничего нет про структуру личности. Что значит вот этот переход от акта-действия на неторной тропе поиска, акта навигации – к отстраиванию его в структуре личности? М. К. замечает: «Можно раскаиваться, но это не значит, что ты снова не совершишь того поступка, из-за которого раскаивался. Если через раскаивание что-то не извлеклось в структуре и не закрепились, в том числе, в структуре личности, то все тогда повторится» [ПТП 2014: 122-123].

Что такое формируется в структуре личности, что крепится в результате определённой душевной работы, позволяющее не пасть, не скурвиться, не разложиться? По практикам заботы о себе написано море литературы, в том числе и я приложился к этому³⁴. Но где показана реальная, предметная связь между актом-действием (например,

³⁴ См. [Адо 2005; Смирнов 2016; Хоружий 1998; Фуко 2007 и др.].

раскайанием) и органом личности, который формируется (или нет) в структуре личности? Этого увидеть нельзя и предъявить структуру личности как объект описания и познания невозможно по определению, по причинам, изложенным на тысячах страниц многих авторов, наших умных собеседников. И прежде всего – по той причине, что личность – не вещь и не объект. И существует она в поступке. Как и мысль, которая проживается в акте осуществления, после которого она гаснет. Но можно выстраивать практики навигации, маршруты навигации, карты личности, описывая шаги маршрутов и ведя дневник навигации, что и становится реальной автобиографией, записью личности, его следов.

Но мы всякий раз наступаем на те же грабли, ничему не учимся, никаких уроков не извлекаем, а потому этот бесконечный опыт повторений и становится утраченным временем. Да, замечает М. К., именно так, мы так устроены.

Наверное, потому так устроены, что нам не нужны уроки, мы не хотим их извлекать, строить в себе душевную органику, благодаря которой можно избежать проступков и греховных деяний. Но не согрешишь – не покаешься. И мы вновь испытываем соблазн повтора, дабы завтра ждать нового. Это происходит, думаю, потому, что это повторение соблазна и есть наша жизнь, её содержание. Убери его – и наше пребывание на земле будет пустым. Нам так хочется думать.

Ну, хорошо. Дальше что? Дальше надо сделать шаг в сторону понимания того, как устроено вот это действие по переходу – от акта к органу личности. Пока не видим его... М. К. пометил этот пункт и пошёл дальше, ставя новые метки. Тема про структуру личности осталась намёком, репликой, пометкой в дневнике путника. Потом когда-то она вспомнится в другом разговоре, в другой лекции, на другом шаге (по ходу дела – «помните, я как-то говорим вам...»).

Эти беспрестанные попытки и поиски неизвестного являются (получается так) необходимым условием Пути к неизвестному, который (Путь) строится как поиск «потерянного рая», поиск неизвестной родины. Этими поисками усыпаны примеры в искусстве, чему и посвящены все великие произведения.

В Москву! В Москву! Три сестры у Чехова рвутся туда, в столицу, полагая, что там их родина, то есть, то место, где их души успокоятся.

Но что при этом делают герои, дабы обрести утраченную, потерянную родину? Она ведь, ещё раз заметим, неизвестная. Что же мы туда стремимся, если мы не знаем её, и знать не можем? Мы приписываем ей черты рая сугубо от противного, полагая, что там не будет так, как здесь. А здесь всё обрыдло, и нет любви. Какая-то странная мечта и стремление к тому, чего не знаешь и знать в принципе не можешь, не дано. Но ты к неизвестному стремишься в своих мечтаниях. Именно потому, что ты всеми фибрами чувствуешь свою неуместность в этом мире, свою утопичность: «Когда я ощущаю, что своим несомненным для меня актом жизни я не умещаюсь в мире, для меня нет места в мире, тогда возникает вопрос смысла, в том числе смысла всех наших избыточных чувств» [Мамардашвили 2014: 124].

Но потому я и не уместен в этом мире (мне так кажется), что я самого себя и не нашёл. Я своё место, незастывшее никем, и не найду в мире, его там и нет, пока самого себя не пойму, пока не обрету душевный покой вместе с самим собой. А это обретается неожиданно. Как неожиданная радость. Вдруг! И ты вдруг понимаешь, что вот это – твоё. Но чтобы это счастье уловить, придётся идти по неторным тропам, а не потому, что кто-то тебе это говорит и заставляет. М-да... Опять банально?

А-а... вот оно... Как будто мы вышли на поляну, на свет. Солнышко, тепло стало. Наконец-то. Вот от М. К. вроде мы слышим важнейшее: мы вышли на территорию неизвестного, попали на землю, неизвестную родину. Назовем её территорией личности. Та самая неизвестная реальность, в которой живёт и пребывает личность, и к жизни, к которой мы призваны.

Там живёт философ, художник, личность в целом, просто у нас не хватает слов, мы задним числом, после того, как совершается этот философский или художественный акт, пытаемся подобрать слова, называя этот акт способом существования, реальностью личности: «всякая личность (она необязательно должна быть философом или художником) устроена так, что в саму ее конституцию всегда вплетен акт, который постфактум (то есть после того, как он свершится, и мы ищем слова для его описания) называется философским актом, художественным актом» [ПТП 2014: 127]³⁵. Но эти слова мы подыскиваем задним

³⁵ М. К. не видит возможности проводить различие между художественным и философским актом. Добавим, и религиозным. Точнее, можно говорить о

числом для обозначения (ухватки, захвата, что в принципе невозможно – ухватить философский акт) и описания «некоего фундаментального акта, который конститутивен для человеческой личности» [там же].

В саму конституцию личности вплетён этот феномен поступка, действия, из фактуры которого, из серии поступков, и строится конституция личности. Ну, да... Создание романа как постоянная поступающая поступь и фундирует структуру личности, её конституцию. В реальности это выглядит, конечно, именно как обыденное действие – человек пишет на чистом листе слова, слова, слова... Ну, посмотрите на графомана – он же пишет и пишет, нет конца и края его текстам. Но что-то с личностью там туго. Ведь что-то ещё делается человеком, чтобы вспыхнуло. Что-то ещё делает этот весьма амбициозный тип, двуногий и бескрылый, чтобы в нём родился Автор.

Вернёмся к теме родины. В категориях хронотопа это выглядит как обитание на территории, которая имеет пространственные координаты. Но не чисто географические, это такая странная родина, не Россия, не Франция, не Грузия (хотя почему нет? – С. С.). Человек ведь совершает свои акты не в безвоздушном пространстве, а здесь же, среди людей и вещей. Он сидит, курит трубку, попивает горячий грог, закусывает. К нему приходят друзья, вот он идёт туда, вот идёт сюда. Вот он едет в английский клуб, ведёт споры, бросает язвительные стрелы, стоя у колонны, возвращается домой, что-то пишет... А потом мы получаем некий текст, который становится откровением. И мы воспринимаем его «вдруг!». Господа! А Петр Яковлевич-то, оказывается, мыслитель! А мы и не думали, не гадали. Откуда в бывшем гусаре рождается философ, глубоко религиозный мыслитель?

Человек эмпирически никуда не девается. Вот он, смертный среди смертных, имеющий и свою малую родину. Но за ней маячит иная, неизвестная страна, к которой мы принадлежим в качестве уже лично-

религиозных, философских и художественных практиках в рамках культурных (духовных) антропологических практик развития и формирования органа личности. Но с точки зрения конституирования личности все они по факту осуществляются как органический сплав, амальгама, энергия которой входит как в губку в органику личности. Последняя впитывает энергию и отдает её, снова впитывает и отдаёт, оседая в тексте произведения [Смирнов 2014].

стей, то есть странных существ, которых и существами не назовёшь. Личность соткана из неуловимых треков-действий. И только так в треках она и существует. И никто пока не придумал никакого прибора для отслеживания и фиксации этих треков.

Нельзя по этой причине нарисовать карту этой неизвестной страны, её очертания пульсируют и маячат. И нам остаётся лишь как-то рисовать маршрут по этой стране, как-то фиксировать его треки. Или мы ничего не умеем и не можем сказать про себя, кроме невнятного бормотания и задним числом придумывания каких-то слов про личность?

В общем, жизнь этого существа странная на этой всегда неизвестной родине. Он вроде вот он, имярек, живёт в конкретном доме, на конкретной улице. После его ухода в мир иной на этом доме может появиться табличка с надписью: здесь жил и работал такой-то, тогда-то... Выдающийся, известный и всякий, всякий... Мы, пригвозждая его к этому камню, прибегаем к привычным аналогиям, сравнениям, отождествлениям, узнаваниям, оценкам... Он жил в своих поступках-треках. Потом ушёл. И нет его. Но мы помним его, храним его одежду, вещи, дом, квартиру, книги... Придумываем по этому поводу разные легенды. Храним его следы, полагая, что вот он и был такой, носил вот этот халат, сидел вот в этом кресле, любил пить такое вино, у него были дети или не были...

Но если мы понимаем, что он, точнее его личность, жила странным образом, не в халате и не в кресле, а как сугубо поступающее существо, как сверкающая молния, как вспышка, в треках и зигзагах странных поступков, то при чём тут вообще халаты, кресла, трубки? А с другой стороны, его рука и выводила на листе бумаги бессмертные строки: «минута, и стихи свободно потекут...».

И одновременно он, его тело, вся его индивидуальность с его халатами, креслами, ручками, вещами, записными книжками и прочим принадлежат уже всему миру. Как «мыслящее тело» О. Мандельштама.

*Это какая улица?
Улица Мандельштама.
Что за фамилия чертова –
Как ее ни вывертывай,
Криво звучит, а не прямо.
Мало в нем было линейного,
Нрава он был не лилейного,
И потому эта улица,
Или, верней, эта яма
Так и зовется по имени
Этого Мандельштама...*

О. Мандельштам

*Не мучнистой бабочкою белой
В землю я заемный прах верну –
Я хочу, чтоб мыслящее тело
Превратилось в улицу, в страну;
Позвоночное, обугленное тело,
Сознающее свою длину...*

О. Мандельштам

Где эта улица, улица Мандельштама, о чём в своих стихах вопрошал и сам поэт? Что это за странная, кривая улица? Где этот город, город философа Бахтина? Город того времени, ныне исчезнувший и существующий лишь в наших обра-

зах. Ландшафты мысли не совпадают с ландшафтом территории, поселения, в котором жил, ходил в магазины, читал лекции, выступал с докладами, сидел в комнате за столом и карябал на бумаге, выводил буквы конкретный индивид. Да и нет уже давно этого города с теми магазинами и домами, канавами, речкой, озером, среди которых обитал философ. В каком пространстве-времени, разворачивалась его биография? Когда он пишет свою автобиографию? Когда пишет роман или стихи, или философское сочинение? С точки зрения акта конституирования личности – это ведь одно и то же. Или когда сидит в кресле, закутавшись в теплый халат у камина и продумывает свои медитации, как писал об этом Декарт? Или когда ходит, фланёрствует по городу, путешествует по странам, или, наоборот, сидит дома сиднем взаперти, не выезжая из города и страны, сидит в прокуренном кабинете, затем записывая свои мысли, как Кант? У каждого своя география духовного хронотопа, в этом смысле – свой почерк поэта и философа-фланёра, вольно гуляющего по миру.

Эту двойственность пребывания в мире обостряет М. К. Философ или поэт становится в неизвестной родине шпионом, он ведёт себя как шпион: «всякий философ и всякая личность в той мере, в какой он выполняет акт, называемый философствованием, конечно, имеет черты шпиона. Всякий философ есть шпион <...> только неизвестно чей» [Мамардашвили 2014: 128]. Себя М. К. вполне осознанно называл шпионом.

Но мы, идя по его следам, также ведём себя как шпионы-следопыты, разгадывая и расшифровывая его записи, которые с точки зрения повседневной жизни вообще-то сплошь и рядом шифровки, иероглифы. Их ещё приходится расшифровывать, разгадывать, интерпретировать, комментировать, собирать в архивы, в результате чего образуются целые когорты специалистов, ведов и любов, всю жизнь кормящихся

от этого зашифрованного наследия и приписывающих себе право на истинное толкование этих шифров. Шекспироведы, пушкиноведы, веды, веды... Не дай бог зайти на их территорию и промямлить какое-то своё робкое понимание их Автора – сожрут, пригвоздят, унасекомят. И сидят они в своих архивных бастионах, охраняют присвоенное ими наследие Автора. Не дай Бог посягнуть на их правильную Интерпретацию, они ведь, бедные, всего лишатся, лишатся прежде всего самих себя, своего хлеба.

С одной стороны, поэт-философ пребывает в этой жизни обычным индивидом, мещанином, обывателем, как и все. С другой стороны, он же, этот обыватель, иногда в своей поступи оставляет следы, совершая странные акты-треки, которые с точки зрения жизни обывателя совсем не обязательны и рискованны. Но именно в них он чувствует себя свободным. М. К. ссылается на Г. Флобера, полагавшего, что в нормальной повседневной жизни нужно быть уважаемым буржуа для того, чтобы в искусстве быть свободным [ПТП 2014: 129].

С другой же стороны, нужно носить шапку той родины, где ты живёшь как нормальный гражданин. Как только ты будешь пытаться примерять и носить пиджак с чужого плеча, чужой клоунский колпак, тут же «гроб и свечи», имитация, копирование или нарциссизм, предъявление себя ложного, не того, кто ты есть, а того, кем бы ты хотел выглядеть в глазах других и проч. Здесь ты умираешь как Автор.

Вернёмся к феномену акта-шага. Станным образом устроен этот Путь, топологию которого мы нащупываем. Мы проделываем акты, идя наощупь. Не то, чтобы наугад. Но проделываем их так, как будто они всегда новые, предыдущий шаг не гарантирует последующего. Путь устроен не по принципу накопления опыта и его продления, аккумуляции, традиции. Моё собственное Я не предшествует моему новому шагу. Моё Я в каждом шаге и рождается: «Я» не предшествует опыту, и мы будем иметь дело только с таким «Я», которое в самом же опыте и рождается» [ПТП 2014: 133]. Если индивид, тот самый уважаемый буржуа, как-то и обусловлен социально, средой, окружением, связями, и этими связями и повязан, то поступающий акт никем и ничем не обусловлен, не длится и не вытекает из этого окружения и связей.

Если так, то не понятно, конечно, что есть Путь, который мы привыкли представлять как связанное нечто, как пошаговое движение.

И пусть мои шаги есть треки меня как пульсирующей точки, но всё же они какой-то кривой ломаной пульсирующей линией как-то светятся, проявляются. А если допустить честно и предельно, что в принципе твои шаги ничем и никем не детерминированы, и ты не знаешь, каким будет следующий шаг, то все представления о Пути как о некоем связном пошаговом движении никуда не годятся. Точнее, Путь вообще невозможен как связное движение, как линия жизни. Скорее мы имеем дело с ломаной, теряющейся тропинкой, тропой или вообще некоей местностью, в которой мне ещё предстоит своё передвижение как-то торить, прокладывать.

Привычное нам представление о Пути как о связанной линии жизни проистекает из далекого Мифа, в котором мифологема Пути так и заложена – как предначертанная линия судьбы, по которой предстоит пройти герою. Мы привыкли налагать на свою жизнь представления о том, что она имеет непрерывающуюся линию и траекторию, пусть и ломанную. Эти представления идут в логике культурных констант, сформированных в мифологической картине мира, в которой есть мировое Начало, Время Оно, есть Путь, есть Предел-Горизонт, есть ориентиры, и сам путь человека распластан как мировой крест, наложенный на крест Мирового Древа. Мы это уже обсуждали выше.

Чем отличается мифология Пути от философии (антропологии) Пути? Путь в мифопоэтическом мире представлен в модели великого Мирового Древа. По линиям Пути путнику предстоит пройти, пережив все уготованные ему испытания. Путь ему уже предначертан, он должен пройти по нему, прожив жизнь как подвиг, поскольку Путь предполагает его преображение и усилие. Путнику суждено пройти по Пути, связав его пределы, начала и концы³⁶.

А антропология Пути предполагает то, что готовой колеи нет, а есть прежде всего это странное состояние готовности, как у Гамлета, стояние в готовности, и далее осуществление акта онтологического самоопределения неопределённое число раз, каждый из которых ничего не гарантирует и не даёт успокоения. В философии Пути нет готового маршрута, а есть лишь возможность осуществить акт-шаг, причем столько раз, сколько хватит сил у его физического носителя. Я готов! –

³⁶ См. подр. о мифологеме Мирового Древа и Пути [Топоров 1992; 2010; Элиаде 1994].

и далее снова и снова, шаг в неизведанное, без колеи, без гарантий, каждый раз с новой картой-навигацией. С точки зрения обывателя и обыденной житейской правды это выглядит как определённая наглость и непомерная гордыня и вообще бессмысленное занятие – что, больше всех надо? Да, конечно, онтологическое самоопределение на Путь никак не связано ни с куском хлеба, ни с глотком воды, ни с карьерой, ни с успехом, ни с профессией, ни с житейским комфортом. Но почему-то периодически это человеку бывает важно – быть готовым.

Потому до сих пор в философии человека, антропологии нет концепта-конструкта Пути (в отличие от мифологемы Пути). Поскольку Путь как личностная навигация не объектен. Он ведь сугубо рефлексивен. Невозможно выстроить бортовой журнал как объект познания и описания. Но топология пути возможна, возможны определённые реперы и правила составления такой навигации, по которым можно выстраивать рефлексию места – пульсирующей двигающейся точки. По типу интенсивности рефлексии можно судить о степени готовности. В таком случае и автобиография выступает в виде записи треков-точек событийности в бортовом журнале жизни, по которым можно потом отчасти судить о собственном присутствии, о том, был ли ты этом мире, или не был? И как был? Появился ли, родившись, как событийная точка, или нет.

В онтологии событийности личности хоть и должны быть положены рамочные ориентиры, связанные с представлением о горизонте, смысле, целях, точках опоры, ценностях и границах, но они ничего не гарантируют и ничего не детерминируют. И главное – не детерминируют поступка героя, вынужденного выстраивать собственную личностную навигацию.

М. К. заостряет. Мой акт мышления вообще происходит так, как будто ничего до меня не было: «акт мысли, то есть акт понимания, имеет своим предусловием позицию – как если бы до меня вообще ничего не было, в том числе и меня самого» [ПТП 2014: 135]. Такое принятие собственной личной ситуации выступает изначальным условием того, что М. К. называет «путем индивидуальной метафизики». В точке самоопределения, в этом авторском «Я» личности нет ничего, что предшествует ей, этой точке. Процедуру, акт установления этого Я в акте и проделал впервые Р. Декарт, полагает М. К., как автор новоевропей-

ской мысли, проделав акт радикального сомнения, *cogito*, зависящий от его Я в ситуации, как будто до него ничего и никого не было и как будто Бог создал именно его и только его.

Речь не идёт об отказе от мира и пределов, от Бога и внешней среды. Речь идёт об условиях рождения когитального акта. Само осуществление акта никак не детерминировано никакими внешними и прошлыми условиями. Акт происходит по принципу «вдруг!». Как если бы нет и не было моего Я. Нет и не было никаких свойств и качеств. А будут только те, которые будут формироваться лишь вместе с происходящим и в силу события акта мысли.

Такое условие непредустановленности события мысли есть и путь индивидуальной метафизики, путь свободы – что является тяжким бременем для человека, у которого, однако, нет иного пути, кроме как нести на себе это бремя [ПТП 2014: 136]. Добавлю – тот самый крест.

Да. Добро и истина существуют лишь в наших поступках. Это не уставал повторять и Бахтин. Но он не был так радикален и одинок как М. К. Если Бахтин всё же допускает реальность Креста в виде живого примера поступка Христа, а потому Он все же есть до меня и даёт мне шанс (надежду) на спасение, то у М. К. мир устроен так, как будто ничего до меня не было и меня самого нет. Точка-крест рождается пульсирующей событийностью акта и ничего не может при этом гарантировать³⁷.

Есть опасная самонадеянность, подчеркивает М. К., заключающаяся в допущении, что в мире всё само собой обустраивается, всё течёт само собой и всё без меня сложится, причём почему-то благоприятным для меня образом. Это опасный соблазн – допускать, что мир существует до меня и вне меня, и что события уже происходят до меня и без меня, и всё как-то само собой сложится благоприятно для меня. Опасная самонадеянность. Даже смертельная.

³⁷ В записных книжках М. К. есть размышления об экзистенциальной иронии креста – креста идолопоклонников, по-своему использующих пример Христа и понимающих его уже в своём кривом зеркале «чужого сознания», в котором образ твоего Я извращается в глазах тысяч чужих я, чужих голосов и сознаний. Потому Сократ прятался за шутовством и иронией (в отличие от серьёзности софистов), а Киркегор прятал своё Я за псевдонимами. И рождается многотысячеголовая гидра чужих зеркал, крест чужого суесловия, на котором тебя же и распнут. Не дай Бог такому случиться! [ПТП 2014: 1051].

Дальше... Дальше ощущение, что М. К. кружит и водит по кругу, ведёт себя действительно как тот самый шпион, показывая язык, прячась и маскируясь. Закрадывается ощущение, что Пруст для него (как и другой автор) был не собеседником, а скорее, свидетелем, предъявляющим суду доказательство его, Мерабовой, правды. Вот и Пруст для него не столько собеседник, сколько тот автор, который как нельзя кстати и лучше показал пример существования человека как той самой пульсирующей одинокой точки. Декарт и Кант – такие же. И Киркегор туда же.

Впрочем, это не укор, не обвинение. Это всего лишь показ самоопределения – таков мир философа Мераба Мамардашвили. Мир его мысли. И все примеры – про этот мир, очень личностный и событийный. А каким ещё может быть мир философа? Другой мир будет другим миром, другой точкой. И мы получаем тот самый множественный мир миров, мир пульсирующих точек, накрест сходящихся и отталкивающихся.

И у каждого, у каждой точки – своя темнота. И у каждого есть шанс, чтобы в точку вошёл Свет, тот самый.

М. К. повторяет главнейшее суждение: в тебя извне ничего не войдет. Ни из «Мыслей» Паскаля, ни из романа Пруста, ни из Декарта, ни из Евангелия в тебя ничего не войдет, если ты сам этот опыт не испытываешь собственноручно и собственнлично, открываясь Другому: «из Евангелия ты этого заимствовать не можешь, если в тебе это собственнлично, собственн-рисчно, собственн-жизненно не случилось» [ПТП 2014: 146].

Химия жизни

Уже пора привыкнуть к тому, что М. К. не читает лекции, не рассказывает что-то интересненькое. И не разворачивает логически выверенный дискурс перед слушателями, чтобы те аккуратно его записали, законспектировали, чтобы потом... И что потом? Известно, что по конспектам лекций студентов и рукописям была издана «Логика» И. Канта его учениками³⁸. А здесь нужен голос и зафиксированный на магнитной ленте трек мысли М. К.³⁹

Итак, идём дальше. И постепенно привыкаем, что не идём куда-то. Готового маршрута нет. И конечной цели тоже. Но есть если не знание того, куда идти, то понимание того, как идти. Идти, тщательно, медленно, выверяя действие, делая точное движение, дабы не попасть в капкан или в яму для зверя, то есть собственной обманки и иллюзии относительно самого себя.

И вот здесь – снова точная фиксация. Мы ведь идём наощупь, чтобы нащупать на себе телесность времени, моменты его изменения, мгновения. И мы можем именно двигаться, действовать, по шагам, по актам. Выверяя шаги-акты: «Ведь модель человеческого есть модель того, что мы можем сделать, а мы всегда делаем, повторяю, в последовательности» [ПТП 2014: 149].

В последовательности разворачиваются единицы действия, акты мысли. Но чтобы понять наше движение, мы должны вставать на место этого движения. Мы всегда встаём на место того, что хотим понять. То есть встаём на место акта. Хотя это вроде невозможно.

³⁸ Курс «Логики» И. Кант читал в Кёнигсбергском университете долгое время – с 1755 по 1796 г.г. И все эти годы вносил правки в свои рукописи. Можно сказать, что изданная посмертно «Логика» является не столько авторским изданием, сколько конструктором, построенным его учениками по следам учителя. М. К. «читал» свою «Топологию», на которую мы ссылаемся, больше года – с марта 1984 по май 1985 г. Но с магнитофонных лент звучит голос автора, который невозможно реконструировать. Его надо слышать и ему внимать. Быть в присутствии акта мысли.

³⁹ Редактор данного курса 1984–1985 г.г., по следам которого мы идём, Е. М. Мамардашвили, рассказала о технических и других трудностях, с которыми она, её коллеги и друзья столкнулись при расшифровке записей. Но главным для них было стремление сохранить обаяние стиля, тембр голоса автора, его интонацию.

М. К. фактически нащупывает главнейшее в философии жизни, то есть в антропологии автобиографии: она ведь «пишется» как треки-акты. И чтобы как-то уловить их, мы как-то вынуждены на акты-треки вставать и фиксировать. Из актов-треков и состоит автобиография. М. К. это называет «химией жизни» и признаёт, что по отношению к актам жизни мы не можем этого сделать – встать на место этого акта. Он просто происходит. Он либо есть, либо его нет. Он событиен.

В то же время, проговаривая слова про это, публично рассуждая в течение, кстати, долгого времени (курс лекций шел больше года с перерывами, это кусок концентрированной жизни-мысли), М. К. только и делал, что пытался эту химию жизни «по-ять» (внять, вникнуть в суть). Не схватить, а именно по-ять, то есть глубинно прочувствовать, пропустив через себя.

В комментариях и дневниковых записях М. К. помечает своё понимание – чем же мы на лекциях занимались (запись от 8 июня 1985 уже после лекций): выстраиванием феноменологической топологии, то есть «онтологией того, как психологически может случиться человеческое событие» [ПТП 2014: 936]. Мы вели бортовой журнал наблюдений за событиями пути.

Итак, мы не идём куда-то, но мы идём как-то, чтобы понять, как может случиться человек, он сам как событие в жизни. Для этого никакой рассказ про это не подходит. Такое событие вообще есть тайная химия жизни, которую мы либо понимаем, либо не понимаем.

Да, рассказать, описать, ухватить невозможно. Но можно свидетельствовать. Свидетельство есть показ того опыта, который ты пережил. Он не передаётся. Он показывается: Смотри!

Но прежде, чем свидетельствовать о событии, последнее должно произойти. Оно, событие, само собой же не происходит. Оно ведь как-то случается. А если случается как-то, то оно ведь как-то устроено. Значит, если не объяснить и описать, то как-то понять ведь его можно? То есть понять акт жизни как событие человека, из которого собственно и соткана его жизнь, то есть биография. И эту сотканность человек и пытается понять. И только такой вариант автобиографии у М. К. и возможен. Эту ткань актов он и плетёт (у М. К. это встречается – «завязать нить»). Из неё и состоит уже его автобиография, то есть речь автора о себе, о собственной событийности мысли. Само же событие где-то и

когда-то случается. То есть имеет Место. Потому человек и уместен, что с ним происходит событие, имеющее место быть.

Смысл акта жизни, момента действия проявляется в нём самом, а не в некоей последовательности. В категориях времени (сего дня!) он осмысливается из него самого, а не с точки зрения завтра. Не место как предназначение, топос, видимый на расстоянии и отличный от других, а миг, летучий и исчезающий след на песке.

Эта метафора более точна и сложна, поскольку удерживает смысл хода, движения (если есть след на песке – значит был тот, кто след оста-

*Пусть имена цветущих городов
Ласкают слух значительностью бренной,
Не город Рим живёт среди веков,
А место человека во Вселенной.*

*Им овладеть пытаются цари,
Священники оправдывают войны,
И без него презрения достойны,
Как жалкий сор, дома и алтари.*

О. Мандельштам

вил). Разговор о месте как предназначении вытalking-вает нас по привычке в мораль, в тему о нравственном выборе, к допущениям, что как будто такое место уже задано, предусмотрено, и тебе надо его найти и ему соответствовать. Но проблема как раз в том, что место

твое не уготовано и не дано, не подготовлено, оно если и задано, то как задание идти, ступая неторными тропами. Как зов – «Встань и иди!».

И самое тайное, говорит М. К., состоит в том, что что-то существенное в моей жизни может произойти независимо от последовательности этих актов жизни.

Привычно писать автобиографии задним числом, оправдывая и объясняя те или иные события в своей жизни и подгадывая их под свою заднюю логику, объясняя то, что произошло, логикой поступков, последовательностью событий. Мол, я поступил в этот институт потому-то, встретил и полюбил эту женщину потому-то, со мной происходили такие-то события потому-то и т.д. Или я сделал открытие, написал книгу, встретил человека потому и потому, что до этого были события, неминуемо приведшие к этому и т.д.... Мы задним числом подвёрстываем произошедшие с нами события, и нам кажется, что так оно и было. А как же иначе?

Нам хочется так думать, и мы задним числом так и пишем свои автобиографии, в тишине и покое на старости лет объясняем и оправ-

дываем не только свои действия, но и исторические события, выдавая свои объяснения за правду. Мы придумываем себе свою биографию, строим о себе кри-
вое зеркало и задним числом оправдыва-
ющий нас дискурс, никакого отношения

*И в ликованьи предела
Есть упоение жизни
Воспоминание тела
О ... неизменной отчизне...*
О. Мандельштам.

к нам реальным, с которыми действительно что-то происходило, не имеющий. Это точно не тот след на песке, который уже давно исчез, смытый временем. И не след на морозном окне от живого теплого дыхания. Строго говоря, по этой логике написать задним числом автобиографию, то есть восстановить точность события, вообще невозможно, именно потому, что нельзя воспроизвести свое вчерашнее дыхание и вчерашнее настроение, действие, чувство. Мы обязательно будем создавать очередную легенду, нужный и удобный для нас миф о самих себе. Ты неминуемо начнешь придумывать, реконструировать, что-то прибавлять, убавлять, додумывать, пытаясь сделать свой цельный образ себя вчерашнего, части которого со временем уходят просто потому, что уходит событие, как ветер, как дыхание, как вода. О невольном нарциссизме автора в автобиографии писал и Бахтин [Бахтин 2003: 217]⁴⁰.

Свершённое нами, сделанное, уйдёт. Но оно есть и сейчас, если есть в сознании. М. К. ссылается на стихи Мандельштама «Пусть имена цветущих городов...». Время уходит, – мы так привыкли говорить. Рим, великий город, был. Но он есть и будет, если есть и будет тот, кто живёт Римом, живёт своим местом, мигом, махом, взмахом. Мы можем назвать это место человека во Вселенной «местом сознания <...> временем как остановкой, стоящим мигом» [ПТП 2014: 152].

Место человека определяется не хронологическим временем и не физическим пребыванием его как телесного объекта. Оно определяет-

⁴⁰ Человек, будучи всегда не завершённым сущим, всякий раз испытывает соблазн эстетизации собственного незавершённого образа. Что он и делает в своей автобиографии, стремясь искусственно замазать, доделать какие части не прожитой жизни: «Автор биографии <...> может стать двойником-самозванцем, если дать ему волю и потерпеть неудачу, но зато можно непосредственно-наивно, бурно и радостно прожить жизнь (правда <...> одержимая жизнь может стать роковой жизнью)» [Бахтин 2003: 217].

ся его событийным присутствием. И тогда человек во вселенной – места блюститель⁴¹.

Произошедшее произошло и не предшествует настоящему, как настоящее не предшествует будущему. Это тоже уже банально. Для практики форсайта это известный принцип: будущее не выводимо из прошлого. Но такое проговаривание, означающее отказ от провиденциализма и выведения будущего из прошлого, вовсе не означает отказа понять то, как устроено само движение, оставляющее на миг следы на песке, движение во времени.

Ещё раз. Мне ведь важно не то, что М. К. говорит о миге как о тайном акте, тайной химии жизни. Важно, что этот акт сам собой не свершается. У любого акта есть автор. Следы оставляют на песке чьи-то ноги. Действие совершает конкретный автор. Не за него, не до него совершается действие, а он сам его совершает. И уже само это свершение мы фиксируем. Проблема не в том, что следы исчезают, а в том, что следы-таки как-то оставляются кем-то. И мы тогда говорим о

⁴¹ Кстати, уже И. Кант задолго до М. Шелера, искавшего метафизическое место человека в космосе, разводил место человека как тела среди тел (вещь среди вещей), которое предуготовлено и предзадано, и место его души, которое не определяется как тело в натуральном мире. Кант признавал, что задача определения места «органа души», будучи задачей метафизической, является явно неразрешимой и внутренне противоречивой [Кант 1980: 624]: душа воспринимает самое себя посредством внутреннего чувства, которое понимает то, что человек испытывает, а тело – посредством внешних чувств. Механическое разведение внешнего и внутреннего чувства у великого немца не должно нас смущать. Здесь сказано главное: событие души как акт сознания сугубо рефлексивно, и обосновывает себя душа как самое себя сугубо рефлексивным актом. И только таким актом она делает себя действительной. Если иную вещь можно фиксировать извне актом сознания и описания, то акт души можно фиксировать сугубо собственным опытом испытания, осознанным волением, делая её тем самым событием присутствия. Даже если этот наш пассаж относится лишь к нашей интерпретации Канта, но на неё натолкнул нас он сам. И тем самым мы понимаем нечто большее, нежели банальное и уже привычное признание того, что душа (равно как и сознание) не имеет никакого локального места ни в какой части тела (о чём ратовали механицисты и натуралисты всех времён). В эту же сторону шла и мысль Шелера, который место человека в космосе понимал сугубо рефлексивно-действенно, как точку-место встречи жизненного порыва, тяги (Drang) и духа (Geist). Место человека, будучи местом метафизическим, формируется актами идеации, духовными центрами [Шелер 1994], (см. подр. [Смирнов 2016]). Про энергийную тягу как исток поэзиса писал и О. Мандельштам в «Разговоре о Данте».

жизненном событийном акте (или тайне творческого акта, как говорил А. Ф. Лосев, или тайне акта мышления, как писал В. В. Давыдов, или о тайне, понятой как структура акта действия, единицы психологии развития, как пишет Б. Д. Эльконин⁴²). Это всё разные варианты мысли об одном: о попытке эту тайну события понять, пропустив через себя, и всё же засвидетельствовать об этом событии другим. И потому, несмотря на тайную химию жизни, автор приходит к слушателям и показывает им своего Пруста.

Длящееся усилие

Думаю, в разговоре о миге, акте действия скрыт ключевой смысл самоопределения автора – его готовности. Мы это уже говорили выше – о готовности Гамлета. На это указывал, буквально настаивал, молодой Лев Выготский в дипломной работе 1915 года: готовность – вот главное⁴³. Готовность совершить важнейшее в твоей жизни дей-

⁴² А. Ф. Лосев в статье «Диалектика творческого акта», на которую редко кто ссылается, пытался в неоплатоническом ключе объяснить феномен творческого акта, заключающегося в том, что он производит себя сам из самого себя. Последнее Лосев называет «самодовлеющей предметностью» (произведение есть то, что «само о себе свидетельствует») [Лосев 1982]. Правда, неоплатонизм Лосева мешает ему увидеть в акте автора. Хотя с точки зрения понимания нами природы событийности смысл сказанного как ни странно близок к тому, что говорит М. К. Б. Д. Эльконин добавляет. Дело ведь в том, что как только акт свершился, то и сама ситуация, в которой производился акт, также изменилась и изменился сам автор, субъект акта-действия [Эльконин 1994: 119]. В этом тайна и смысл событийности этого акта: в том, что действие само переживает метаморфоз и, осуществляясь, оно само меняет и ситуацию, в которой родилось, и носителя действия. А вот В. В. Давыдов, будучи учеником Э. В. Ильенкова и последователем Л. С. Выготского, больше доверял структурно-конструктивистскому подходу и пытался уловить деятельностьную структуру в мыслительном акте. Это ему во многом удалось, что позволило перевести теорию в практику развивающего обучения, поскольку в практике обучения как раз важно пошаговое формирование мышления через построение структуры совместного обучающего действия.

⁴³ Эта готовность понимается также метафизически. Лаэрт, пошедший на поединок с Гамлетом, не готов. Он всего-навсего мстит обидчику за смерть отца. Гамлет же готов в поступке: «Быть готовым – вот все, Гамлет готов. Не решился, а готов; не решимость, а готовность... Он готов: пусть будет – Let be!» [Выготский 1986: 453]. Выготский признает, что именно эту метафизическую готовность нельзя, невозможно комментировать, как-то объяснять. Её приходится просто принять.

ствие, важнейший шаг. Эта готовность, с одной стороны, была сформирована всей твоей прошлой жизнью, с другой стороны, никакая прошлая жизнь не гарантирует эту готовность, точнее, она не гарантирует твоего действия, того, что ты его совершишь.

В этом сложность. Поскольку готовность не заключена в субстрате действия. Как способность атлета взять вес не сводится к груди накачанных мышц. Попытка вычленять структуру акта действия из субстрата, материи (как устроена физиология твоего шага, твоего действия, твоего акта движения и проч.) заставляет нас углубляться в субстрат, в материал, теряя тайну и смысл действия. Никакая структура зрения и устройство глазного яблока не объяснит тайну видения и умо-зрения. Никакой «умный глаз», то есть техническое устройство, не заменит феномен зрения. П. А. Флоренский в своей органопроекции так и писал, что «глаз изнутри есть не что иное, как влечение к свету» [Флоренский 1992: 171]. Это влечение к свету не заменимо искусственным глазом. Мы уже ссылались на него. Мы попадаем здесь в пространство феноменологии, но не в духе Гуссерля, а в духе Гёте и Флоренского. Мы попадаем в область тайны феномена открывания свету очевидного (очевидного, не данного глазу, но того, чему ты открываешься и тебе открывается как безусловный свет смысла).

Да, событийность акта мысли случается в неизвестной стране, и в категориях логического дискурса и описания последовательных объективированных действий он не схватывается. Но условием его свершаемости является прецедент открывания свету, влечения к свету, формирующий в человеке особое состояние готовности, причём всегда-готовности.

Эта готовность даёт возможность, что называется, становиться на предел. М. К. говорит тогда о некоем вечном стоянии или вечном акте, в том смысле, что мы помним древних не потому, что они воздвигали храмы и строили империи, а потому, что «держали человеческое усилие», получая «упоение жизни». Ссылка на Пруста уместна: «поэзия состоит в чувстве своего собственного существования» [ПТП 2014: 157]. Совершая акт автопоэзиса, автор и существует, в этом поэтическом концентрате жизни он рождается как человек, как автор, со своим голосом и поступком.

С одной стороны, это вроде бы многократно проговоренные и банальные вещи, но их понять, то есть разложить на логические составляющие, невозможно, потому что нельзя объяснить, показать, рассказать, передать, переписать. Акт происходит на пределе возможностей. Не в том смысле, что он требует нечеловеческих усилий, а том, что акт не выводим из повседневной жизни, из данного и наследуемого, хотя в ней и совершается. Этот опыт предела Пруст проделал, но в отличие от меня, говорит М. К., проделал пластично, то есть написал роман, построив сюжеты и образы.

М. К. признаётся, что как раз в философии мы безоружны. Когда мы философствуем, у нас нет орудий, которые есть у поэта. Добавим, у поэта есть тропы, метафоры, образы, сюжеты, есть в этом смысле языковые формы и структуры, которые он использует для создания произведения и воздействия с помощью его на читателя-слушателя. Поэт предъявляет миру свой опыт построения произведения. А у философа этого нет. Точнее, нам кажется, что нет. Потому что он не создает, не обязан создавать художественное произведение с помощью тропов⁴⁴. Он предъявляет чистый акт мысли, которую он должен довести до конца, что «почти невозможно», утверждает М. К. [ПТП 2014: 158].

О. Мандельштам пытался в своём «Разговоре о Данте» как-то ухватить архитектуру акта автопоэзиса через архитектуру стиха Данте, сочленяя, с одной стороны, то, как устроен стих, собственно произведение поэта, и он сам, его архитектура личности⁴⁵. У Мандельштама есть замечательный показ скрещивания двух процессов: энергийной тяги и орудия-стиха, выполняющего роль губки, впитывающей в себя энергию и затем её отдающей вовне, затем вновь впитывающей.

Возможен ли такой же ход и в философии? К примеру, архитектуру своих лекций М. К. сознательно не строил как произведение, но эта внутренняя, скрытая архитектура чувствуется. Она вступает с актами мысли М. К., с его мыслящей личностью, в сложные отноше-

⁴⁴ Хотя, разумеется, иногда у него это получается. И мы имеем прецеденты философской прозы у Ф. А. Степуна или С. Н. Булгакова.

⁴⁵ Я пытался это как-то описать в своём не всегда удачном и робком опыте автопоэзиса, что собственно и составляет существо антропологии стиха, то есть произведения [Смирнов 2011; 2015a].

ния, и друг через друга их можно услышать. Здесь тоже строится своя органика. Точнее органон личности философа⁴⁶.

Но пока М. К. вынужден как-то фиксировать суждение: мы имеем дело со странной непрерывностью, которая существует не в эмпирической реальности, а в реальности того Я, которое совершает усилие. И оно, это усилие, как-то длится. Рим исчезает, а поэтический акт длится: «<...> в поэзии есть длительность самой поэзии; и усилие ее есть она сама» [ПТП 2014: 159]. Такая странная длительность существования на пределах, поскольку никак не обусловлена эмпирически.

Но такое человеческое
Иисус будет терпеть крестную муку длящееся усилие и есть ус-
до конца мира. Нельзя спать в это время. ловие вообще существова-
Б. Паскаль Мысли. ния мира. К примеру, нет
вообще законов или правил
жизни самих по себе. А есть люди, которые их выполняют или нет. И лишь выполнение людьми этих правил и делает их, эти правила, реальностью. Без них законов нет и быть не может. Как нет метафизически Добра. Оно сбывается лишь в поступке⁴⁷.

Далее с оговорками М. К. приводит замечательный пример из Б. Паскаля: агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать

⁴⁶ Пока заметим на полях, что, например, в лингвистике давно введено понятие «языковой личности». Но понятий философская личность или поэтическая личность нет. Ю. Н. Тынянов оперировал поисковой метафорой «литературной личности», «авторской личности», живущей в сознании читателя как образ, конструкт [Тынянов 1977]. В. В. Виноградов ввёл идею языковой личности. Много позже Г. И. Богин определял языковую личность как носителя языка, способного совершать речевые поступки и произведения речи [Богин 1984]. Ю. Н. Караулов определяет её как «совокупность способностей и характеристик человека, обусловливающих создание им речевых произведений (текстов)» [Караулов 2004: 35]. Философскую же личность можно определить как субъекта, осуществляющего акты мышления о пределах. Ж. Делёз и Ф. Гваттари писали, что философ производит концепты. Концепт не дискурсивен, «автореферентен, будучи творим, он одновременно сам полагает и себя, и свой объект», «это событие, а не сущность и не вещь» [Делёз, Гваттари 1998: 32-34]. В общем, мы неминуемо попадаем снова в базовую тему – чем же занимается философ? Конкретно и предметно? Не вообще, а именно по действию – что он делает? Без разговоров и пафоса о миссии, а именно с точки зрения производства – что он производит? Что он делает? Поэт производит стихи. А что производит философ?

⁴⁷ И снова слышится голос М. М. Бахтина.

[ПТП 2014: 160]. М. К. понимает это как пример вечно длящегося усилия, которое было не когда-то, оно длится всегда: есть вещи, которые случаются вечно, не в прошлом, а вечно в нашей душевной жизни, они вечно-событийствуют [ПТП 2014: 161].

Такое понимание возможно при принятии идеи, согласно которой эти вечно-длящиеся вещи – твои личные события. Для тебя Христос распят сегодня. И ты присутствуешь на его казни. Это и твоя казнь. Как и Освенцим. Он всегда-твой. Тогда есть шанс, что он не повторится. Но только шанс⁴⁸.

Про такое время, замечает М. К., и говорит Пруст, определяя жизнь как усилие во времени. Это не время эмпирическое или искусственное, или время этой жизни, или жизни загробной (если ты в неё веришь). Это время вечно усилия, время «вечно длящихся актов», «вечно происходящие события». А внутри этих актов мы способны что-то понимать, совершать нравственные действия как нравственные существа, способные на добрые поступки, которые в эмпирической жизни не объяснимы и из неё не выводимы. Тут и выстраивается особый хронотоп поступка, хронотоп событийности, хотя для выстраивания его у нас хронически и катастрофически не хватает инструментов и материала, поскольку собственно *«Вам придется себе все создавать <...> вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами».* он из поступков и соткан.

Ключевым ориентиром пути человека, если он хочет понять, кто он есть на самом деле, и являются эти «вечно длящиеся акты», «вечно случающиеся, вечно происходящие события» [ПТП 2014: 161]. Наше понимание себя происходит, случается внутри этих актов-событий. Они не могут уходить в прошлое, потому что именно они нас и определяют. [Чаадаев 1989: 40]

Мы вновь возвращаемся к проблеме времени: обретенное время и есть вот это длящееся время в актах-событиях. И ты тогда – живой, поскольку существуешь в этом обретенном времени. И тогда возможно твоё воскресенье, но в этой жизни, а не в загробной: «В топографии нашей душевной жизни воскресенье наступает не после жизни, наша

⁴⁸ Великий символ опять напоминает нам о жизни-бодрствовании: апостолы заснули в Гефсиманском Саду, в то время, когда Он молился о чаше. А потому они и разбежались, бросили учителя. Когда Он молился, они спали.

задача – воскресение в этой жизни» [ПТП 2014: 163]. Но это возможно тогда, когда события не уходят, они вечно длятся, всегда актуальны для меня. Поэтому события идут не последовательно (что привычно для спокойного, убаюкивающего себя сознания обывателя, пишущего задним числом никому не нужные кроме его самого мемуары), а сразу, идя по срезу, по вертикали. М. К. признаётся, что слова нас обманывают, мы испытываем трудности с терминами. Вертикально-горизонтальное видение – привычная геометрия натуралистического сознания. Событийность происходит в иной навигационной геометрии, в которой нет горизонтальной последовательности, как нет и вертикальной иерархии.

Потому мы и живём одной жизнью, если живём и воскресаем в этой жизни, а не после смерти. Потому у нас одна жизнь. И потому Бог создал не вообще человека. Он создал меня. Поскольку только я причина себя. И до меня вообще никого не было [ПТП 2014: 165]. М. К. идёт до предела – до признания философского Бога, который причина себя, и он есть только во мне. И никакой иной чужой бог не оправдает меня⁴⁹. Здесь М. К. ссылается на Чаадаева: мы вновь должны пересоздать себя, вновь себя «переначать». М. К. важна эта фиксация, потому что и Чаадаев, и Ницше поняли простую вещь: никакие нормы и правила жизни сами по себе не живут. Они, если живут, то только тогда, когда прорастают в носителях, в живых поступках, что означает феномен «внутреннего человека». Норма живёт только в практике живого личного испытания, а «то, что не куплено личным, собственным испытанием, хрупко, шатко, может рухнуть...» [ПТП 2014: 169]⁵⁰.

⁴⁹ Это один из лейтмотивов мысли М. К. В черновых записях по Декарту М. К. записал так: «Вся философия Декарта может быть резюмирована следующим образом: Мир (1) всегда нов (в нем ничего не случилось), (2) в нем всегда есть для меня место, и (3) если забуду (или умрет, машинится) то, что только от меня самого, то нет и не будет в нем сущностей (истин, чисел, добра, красоты, вообще упорядоченных и “высших” объектов), – Бог невинен (и не предшествует мне во времени)!» [Встреча с Декартом 1996: 387]. Заметим, это резюме М. К. относительно всего Декарта. Фактически то же самое он резюмирует и относительно всего Пруста. А точнее, это максима уже самого М. К.

⁵⁰ В своих «Философических письмах» П. Я. Чаадаев проделал определённый декартов опыт на основе принципа *cogito* – опыт пересоздания себя, говорящий о том, что нам всем надо самих себя переначать, и «этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо установить весь порядок вашей жизни. Но все это должно протекать в сердечном молчании» [Чаадаев 1989: 38]. См. подр. в нашей работе о философской аскезе П. Я. Чаадаева [Смирнов 2015].

Мы попадаем в область темы евангельского человека, не человека церкви, а «внутреннего человека Евангелия, который не из текстов вносит в свой мир какие-то законы, нормы, правила, а рождает их сам из собственного невербального корня испытания», испытания один на один с миром [ПТП 2014: 170]. Это означает – поставить себя на карту или ангажировать, как звучит у Пруста.

Впечатление, печать, отпечаток

Тема пути, преодолеваемого путником, как нельзя кстати накладывается на новую тему: тему впечатления. М. К. её задаёт как одну из главных у Пруста. Это тема впечатления, то есть отпечатка, печати, следа, отпечатанного автором, образа, запечатлённого в памяти [ПТП 2014: 171].

М. К. вслед за Прустом прибегает к метафоре ткани, состоящей из нитей, ниток, переплетённых в узоры и кружева, сотканных в ткань жизни, которая шуршит, шелестит. Мы в жизни многое не помним, не замечаем, остаётся в памяти лишь шелест ткани жизни...

Ткань своими складками ложится, переплетается, складывается, и некоторые «привилегированные моменты жизни» как складки (ср. у Ж. Делеза «складки мысли») запечатлеваются в памяти. Эти разбросанные «куски жизни», услышанный нами шелест ткани действительного строения жизни – вот прустовская тема, его мотив, основная мелодия.

М. К. использует и другую метафору – метафору осмысления жизни как перебирания чётков, нитей. События жизни собираются как узелки на нитке, нанизываются бусинками на нитку судьбы. Мы перебираем нить жизни, а она унизана бусинками, моментами памяти, событиями жизни. Роман-чётки, роман-ткань, роман-кружево, роман-навигатор...

Всё вокруг основной темы: весь роман Пруста как «замкнутое ожерелье или четки, и мы можем перебирать их и через какие-то промежутки встречаемся с бусинкой такого рода» [ПТП 2014: 175].

Но нить жизни опасна. Она может свиться змеей-петлёй на шее и задушить. Автор, пишущий про свою жизнь, перебирая чётки и бусинки, если делает это избирательно и превратно, рискует эту верёвочку стянуть на своей тонкой шее, если начнёт вылавливать на эту

нить своего собственного минотавра, своего «человека из подполья», подкармливать его, дабы умиловить, прикормить, поскольку будет стараться выглядеть лучше, чище, являться миру другим существом, нежели тем, кем был на самом деле. Если я начинаю подчищать и редактировать свою память, я начинаю тут же с руки кормить своё чудище, выманивая его из бездны души, из подвалов и тайников. И тем самым убиваю себя. Если я начинаю своё прошлое реконструировать, интерпретировать события (а не просто фиксировать, помнить, пребывать в них, жить ими) то я тут же начинаю умирать, забывать себя. Заметим, модная в автобиографическом жанре фальсификация (типа «Барт о Барте») есть сознательное самоубийство и предъявление читателю иного существа, придуманного, за которым я, реальный, просто замурован⁵¹. И главное – я за такую мистификацию не несу никакой ответственности.

Всякий раз, делая шаг, ощущаешь, что это как бы не совсем шаг, тем более и не твердая поступь командора, не марш и не бег, а нетвёрдые попытки ступить в места, «где нога не ступала», и твоё действие больше похоже на занесённую ногу, она вот-вот ступит, но действие больше незавершенное, не закрытое. Так делает любая кошка, пробуящая лапкой не известную ей поверхность. А тебе хочется как-то завершить действие, но оно всякий раз какое-то не доделанное, не законченное⁵².

Поэтому действие-акт оставляет все же не совсем след. Не совсем отпечаток, не печать, а какой-то мазок, штрих, трек, завтра ты можешь его уже не увидеть.

Итак, продолжает М. К. Пытаясь идти в сторону поиска собственной души, мы всякий раз попадаем в капканы. Возьмём наше привычное представление о том, что чужая душа – потёмки, что душа другого

⁵¹ Иногда литературная и философская мистификация собственной биографии бывает интересным интеллектуальным упражнением, как это получилось у А. М. Пятигорского в «Философии одного переулка». Но это тоже пример сознательного ухода и отказа от себя самого, по причине признания, что рассказать о себе, тем более рассказать биографию собственной мысли невозможно. В этом сам Пятигорский и признавался [Пятигорский 2011]. А потому автор сознательно прячется за собственной мистификацией по поводу себя самого.

⁵² Такое действие Б. Д. Эльконин называет пробно-поисковым [Эльконин 2010].

нам неведома, потому что она скрыта, недоступна. В действительности мы ведь и собственную душу не видим, мы ведь и сами себе недоступны. Прежде всего потому, что душа эта всякий раз не дана, не завершена. Но именно эту незавершённость мы боимся открыть самим себе. Эта незавершённость душевная и есть то, самое интимное, что мы скрываем от себя и от других. Интимное – не то, что есть, что мы знаем о себе, но скрываем, а то, что в нас не завершено. И именно этого мы никогда никому не отдадим и этого мы страшимся и не показываем [ПТП 2014: 191]. А страшимся, добавлю, мы того, что допускаем, что незавершённость эта в жизни так ничем и не закончится, то есть мы так и останемся не ставшими, никчёмными, неуместными, не нашедшими своего места, хотя мним о себе невесть что.

Здесь слышится явная перекличка с разными авторами (П. Тиллих, Р. Мэй и др.), думавшими и писавшими об онтологическом ужасе человека, с которым тот однажды сталкивается, обнаружив, что он может онтологически так и не состояться, не стать, не быть (см. о «мужестве быть» [Тиллих 1995]). Онтологический ужас ведь состоит не в страхе темноты и черноты, смерти или фигуры Чужого, а в том, что этот Чужой – во мне, и я так его никак и не преодолею, не стану, не обнаружу, так и останусь не состоявшимся, жизненно не состоятельным. Моё присутствие в мире так и не обнаружится. Я буду Ничто и Никто.

М. К. объясняет страх и феномен интимного именно так: «Душа недоступна нам, потому что она недоступна и самому владельцу этой души, по той простой причине, что ее еще просто нет. А то, чего нет, и есть самое ценное, интимное» [ПТП 2014: 191].

М. К. работает в категориях метафор, троп романа. Вот герой у Пруста просыпается, ощущая себя в некоем континууме, который во-круг него, и человеку надо в нём себя найти, обнаружить, ища ответ на тот самый главный вопрос – где я?

Используем пробуждение как метафору. Человек вообще по жизни вдруг однажды просыпается, пробуждается и пытается ответить на вопрос – где я? Он появляется в этом мире дважды – физически-неосознанно и затем второй раз – уже как тот, который жаждет как-то найти себя, обнаружить как нечто состоящее (и что-то стоящее). И здесь работает, говорит М. К., некая «топография души», по которой человек ощущает себя такой точкой, в которой сходятся все «тяжести

мира». И мы пытаемся из разных мест и точек идти к этому средоточию, своей событийности [ПТП 2014: 192].

Один из законов такой топографии, фиксирует М. К., заключается в том, что человека вообще-то нет как сущего, он как таковой не существует. Человек «есть не факт, а акт, человек есть усилие быть человеком», он «кусок мяса, одарённый психическими способностями, не больше» [ПТП 2014: 194].

Странное сочетание позиции, идущей от К. Маркса и Л. С. Выготского (человек формируется в деятельности, в социальном окружении, от рождения у него ничего нет, он – кусок мяса)⁵³ и позиции, выработанной в иной, событийной онтологии человека, представленной разными авторами (М. Хайдеггером, М. Бахтиным и др.), сводящейся к тезису – человек есть усилие быть, а потому свершается как событие.

С одной стороны, звучит «по-мерабовски», с другой, корнями уходит в разговоры молодых почитателей Маркса на кружке 50-х годов, воплощая тезис о деятельностной природе человека в разных редакциях и дискурсах. После этих разговоров молодые «диастанкуры»⁵⁴

⁵³ Буквально такое же определение, только применительно к детям, слепоглухонемым воспитанникам интерната, давал Э. В. Ильенков, обосновывая свою работу с ними в интернате в Загорске: этот слепоглухонемой ребенок от рождения кусок мяса, и вот его предстоит сделать человеком [Ильенков 1991: 30-43; 108-114 и др.].

⁵⁴ Диастанкурами («диалектическими станковистами») называли себя иронично основатели московского логического (далее – методологического) кружка – А. А. Зиновьев, Г. П. Щедровицкий, Б. А. Грушин, М. К. Мамардашвили. Это ироничное самоназвание обыгрывало художников соцарта у Ильфа и Петрова, и как знак, обозначало отстранение себя от всякого диаматовского и истматовского официоза, как позже вспоминал сам М. К. [Мамардашвили 1991]. Предложил его, как полагает М. К., Зиновьев, известный хохмач, придумщик и спорщик, на спор взявший на себя обязательство проработать «Капитал» К. Маркса. Вперемешку с водкой он это сделал. Диастанкуры знали «Капитал» лучше и глубже, нежели официальные академики-философы, прорабатывая на его материале саму Логику мысли Маркса. Совершенно в духе и в слове топографии души М. К. так и вспоминает, обозначая их тогдашнюю позицию: «Это было восстанием, во всяком случае я его так осознавал, и так мне кажется по сей день, – восстанием против всех внешних смыслов и оправданий жизни; [было] философией жизни как внутренне неотчуждаемым достоинством личности, самого факта, что ты – живой, поскольку жизнь не есть нечто само собой разумеющееся, продолжающееся, а есть усилие воли» [Мамардашвили 1991].

разошлись настолько далеко и в разные миры, что они много позднее перестали узнавать друг друга, и их держало разве только прошлое, начало того интеллектуального послевоенного возрождения⁵⁵.

Этот эпизод подтверждает замечание одного из диастанкуров, Б. А. Грушина, что М. К. был уже сделан как цельный кусок. Когда он его встретил, вспоминает Грушин, он уже был как бы готовый и далее уже не менялся [Грушин 2015]. Это ощущение странное и удивительное, ничем не обоснованное, но и никак не опровергнутое. В таком случае путём жизни может быть движение уже готовой монады, атомарной личности, не меняющейся, а только проходящей и фиксирующей свои мыслительные треки, совершающей всякий раз свои усилия быть⁵⁶.

Топография души в таком случае выстроена как постоянный тренажёр по онтологическому усилию, в котором используются разные приставленные к нему инструменты, – «человек приставлен к разным инструментам, которые помогают ему в этом усилии» [ПТП 2014: 195]. И такими инструментами у него у самого были тексты Декарта, Канта, Пруста...

М. К. ведёт к тому, что и его путь, и он сам построены так, потому что они уже так устроены, и так устроена топография души со своими законами, по которым, например, Христа должны были распять, и его распяли. Все думали, что Христос пришёл дать им чудесное спасение, пришёл устраивать справедливое царство на земле, а потом поняли, что он не об этом говорит, а о том, что Царство Божие – внутри нас, а потому они стали кричать «Распи его!».

Это мы фактически что делаем? Мы делаем очередную запись в бортовом журнале мысли М. К. о том, за что распяли Христа. Вот соб-

⁵⁵ Рассеянием этого взрыва стала вся послевоенная отечественная философия. А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков, Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили составили её ядро и поставили ей высшую планку, задав целый ряд направлений для дальнейших исследований. Остальные были уже после и равнялись на них.

⁵⁶ Сугубо мировоззренчески эти молодые ребята тогда закладывали свою позицию, которую и держали всю жизнь – позицию человека принципов, которая и держит человека, что позволяет ему сохраниться, не быть уничтоженным: «уцелеть может только принципиальный человек <...> это стало для нас аксиомой жизни <...> я уцелел и могу продолжать жить только потому, что ни разу не изменил себе и не начинал колебаться <...> а беспринципность моментально ведёт к уничтожению <...> к уничтожению личности» [Хромченко 2004: 37-38].

ственно и всё об устройстве органа? Опять путевые записи, дневниковые заметки, прочитанные вслух...

Уже 200 страниц текста этого путевого дневника. Мы что-то хотим ухватить, зацепить, сформулировать, полагая, что понять – значит схватить, поймать в определении то, что не ловится – то самое событие усилия, акт мысли⁵⁷. Но М. К. не строит теорию сознания, теорию мышления, не тот предмет. Он сам совершает усилия... Как будто ты, будучи актёром или танцовщиком, каждый день приходишь в зал, репетируешь, оттачиваешь действия, движения, завтра снова репетиция, послезавтра снова... Запомнить нельзя, строить по этому поводу теорию глупо... Но можно увидеть, можно пережить, можно быть участником действия...

Значит, до завтра. До следующей репетиции. Но как же тогда наши представления о пути? 36 репетиций в течение года...

Ладно, ведём дневник репетиций дальше...

Возвращение

М. К. это понимает. Да, идут гладкие фразы, да, вы, обращается он к слушателям, мысленно накладываете услышанное на свой опыт, пытаюсь понять, а я буду давать какие-то ориентиры. И продолжает вести неспешную беседу, многократно возвращаясь к сказанному, кружа вокруг, как будто танцуя, вальсируя...

Вот, например, про одну из базовых привычек относительно того, что значит мыслить. Мы все привыкли думать, что вот, я сяду и подумаю о чём-то. Значит, я мыслю. Добавлю. К таким привычкам относят-

⁵⁷ Пожалуй, базовыми линиями расхождения М. К. и Г. П. и было то, что Г. П. допускал возможность построить теорию мышления (и он её строил в виде СМД-методологии). И по этому поводу Г. П. организовал движение коллективного мышледействия, в том числе в виде ОДИ. И то, и другое было категорически не приемлемо для М. К., полагающего себя одиноким мыслителем. Две разных парадигмы: мыслить возможно лишь с мыслью можно только коллективно. В первом случае мы имеем дело с мыслью как актом-событием, во втором случае мы имеем дело с мышлением как мыследеятельностной субстанцией. Удивительно, но оба примера оказались реальностью, воплотившись в конкретных биографиях, потому мы имеем возможность исследовать два случая, два прецедента, два феномена – М. К. и Г. П.

ся разные штампы, в том числе представление о том, что молчащий человек – значит думающий. Вот актёр в фильме изображает думающего героя, сидит, молча, рисует, или просто смотрит в окно, или ходит по лесу. Молчащий человек – мы на него смотрим, и думаем (!), что он думает. Такие привычные манки-стереотипы о молчащем, а значит, будто бы думающем... Хотя всего-то – он просто молчит. Вот и М. К. замечает: так якобы мы мыслим. В действительности всё не так.

А в действительности далее на примере одного из эпизодов романа М. К. показывает пример присутствия, пребывания в «длящемся акте», о чём он ранее уже говорил в более возвышенных категориях: что агония Христа длится вечно. И мы не можем спать. И ссылается на Б. Паскаля.

Герой романа Марсель ехал в коляске и описывал свои ощущения. Этот замечательный пассаж не поддаётся пересказу, для М. К. он важен как пример описания того самого ощущения присутствия как длящегося действия.

Представим себе, что мы едем в коляске, медленно. Если смотреть на себя сверху, то я перемещаюсь как такая точка, а в отдалении перемещаются с нами купола церкви. Надо перемещаться медленно. А тот фон, церковь, природа, деревья, или горы, вообще весь космос, будут также медленно как вечный горизонт маячить перед нами. И мы уже даже физически ощущаем своё присутствие в этом космосе. Во всяком случае, читая этот эпизод у Пруста, у меня возникло такое ощущение. Точнее, ты узнал это ощущение, которое испытывал, когда ехал по дороге, а вдали маячили горы, или долгая равнина, а на горизонте – купола церкви... Ты двигаешься, казалось бы, прямо. А ощущение – как по кривой горизонта, огибая эти купола, эти горы. И ты фактически физически ощущаешь себя чуть ли не тем самым Фаэтоном, объезжающим Космос. Пусть будет такое ощущение самонадеянностью глупого подростка, но в данном случае это замечательный пример ощущения того самого длящегося акта. Ощущение присутствия, которое собственно и может быть понято как акт мысли, поскольку «мы внутри того, что происходит» [ПТП 2014: 204]. Мысль означает момент улавливания этого присутствия, того, внутри чего ты находишься.

И это такая большая метафора, относящаяся к человеку в принципе: каждый принимает своё присутствие как задание и для каждого

ничего ещё не произошло, а происходит, а потому распятие Христа не совершилось, оно всякий раз совершается. Это иными словами выраженное не-алиби в бытии: каждый являющийся в этот мир уже сидит в этом поезде, в этой коляске. Он уже едет, он в пути, и каждый проверяется этим космическим фоном, Куполом Церкви, маячащим на горизонте. И соскочить ты не уже можешь. Но и остановиться тоже не можешь. И вернуться, чтобы вновь начать движение сначала, ты также не можешь. Ты уже едешь.

На этом простом эпизоде (как и многих других в нашей повседневности) мы вновь и вновь восстанавливаем главную тему – тему времени и жизни, жизни во времени. Тему утраченного и обретённого времени.

Ведь ты обретаешь время не тогда, когда пытаешься его схватить, а тогда, когда вступаешь в этот поток, ловя и ощущая этот момент присутствия, момент параллельного продвижения с горизонтом. Ты в этом плане сугубо психологически-эмоционально вроде бы расслабляешься и не пытаешься угнаться за уходящим временем, а наоборот, ты просто здесь присутствуешь, перемещаясь, ты находишь какой-то свой особый ритм и способ совместного пребывания себя в мире.

Это ключевая тема – связь времени и присутствия. Поскольку мы в большинстве своём «присутствуя, отсутствуем». Я как индивид бываю много где, но как живой и действующий, мыслящий, частенько просто отсутствую. Поэтому с уходом меня как индивида ничего и не происходит. Меня же всё равно и не было. Вот я сижу (как бы присутствую) на совещании. Вот я сижу на семинаре. Вот я сижу на лекции. Вот я сижу конференции, вот снова сижу, вот стою в очереди, вот иду по улице... И все эти перемещения моего тела идут мимо меня... И уходит время...

Но мало остановиться. Мало просто помнить и вспомнить какую-то любимую когда-то вещь (ты её видишь и вспоминаешь через события, с ней связанные, они воспроизводятся в памяти). Или видишь человека спустя 40–50 лет. Ты вспоминаешь не просто его, а те события, с ним связанные и тобою пережитые. Ты помнишь не просто этот дом, улицу, потом поворот направо, идёшь дальше – вот здесь должен быть другой дом с окнами, в два этажа, дальше – школа. Она за старым забором, там ещё росли яблони, ранетки, кислые, набивающие оско-

мину, мы их ещё ели, бегая в школу и обратно домой... Ты вспоминаешь не дом и школу. Ты вспоминаешь себя того, который был когда-то здесь 50 лет назад... И тебе было всего лишь 10-12 лет от роду. «Как сорок лет тому назад...», как у поэта.

А бывает и ровно наоборот: ты возвращаешься в старые места и видишь – лес как лес, озеро как озеро, дом как дом. Только всё какое-то заброшенное, забытое. И ничего не ёкает, не трогает, не задевает. Дело не в самой вещи, а в проблеме присутствия, в том, что у присутствия есть неведомые нам законы, и они работают помимо нас [ПТП 2014: 210].

В этом присутствии тайной выступает сам феномен впечатления, то есть памяти присутствия, того, что впечаталось и впелось в саму органику твоей жизни. Достаточно какому-то эпизоду произойти, и в твоём сознании воспроизводится тот давний эпизод, впечатавшийся в тебя.

И это, замечает М. К., похоже на ситуацию человеческого пафоса или поэзиса, которые избыточны по отношению к происходящему. Ты вновь проживаешь и повторяешь, творишь ушедшее событие, например, смерть близкого человека. Этим сопереживанием ты его не возродишь, но свою душевную работу памяти ты всё равно как-то проделываешь ... И возвращаешь себя туда, где «сорок лет тому назад»...

I

*Как сорок лет тому назад,
Сердцебиение при звуке
Шагов, и дом с окошком в сад,
Свеча и близорукий взгляд,
Не требующий ни поруки,
Ни клятвы. В городе звонят.
Светает. Дождь идёт, и тёмный,
Намокший дикий виноград
К стене прижался, как бездомный,
Как сорок лет тому назад.*

II

*Как сорок лет тому назад,
Я вымок под дождем, я что-то
Забыл, мне что-то говорят,
Я виноват, тебя простят,
И поезд в десять пятьдесят
Выходит из-за поворота.
В одиннадцать конец всему,
Что будет сорок лет в грядущем
Тянуться поездом идущим
И окнами мелькать в дыму,
Всему, что ты без слов сказала,
Когда уже пошел состав.
И чья-то юность, у вокзала
От провожающих отстав,
Домой по лужам как попало
Плетётся, прикусив рукав.*

.....

Арс. Тарковский. 1969

Наша память избирательна. И наши воспоминания, как следы на песке, смываются водой забвения. Как дождь смывает все следы...

М. К. продолжает держать одну из базовых тем Пруста: тему впечатления, тему памяти, но не в виде ассоциаций и ощущений, связанных с какими-то эпизодами из прошлой жизни, а в форме следов-отпечатков, остающихся на теле личности, навсегда присутствующих и находящихся в тебе, на тебе. Пруст настаивал на вечных впечатлениях, на впечатывании. На следах памяти, которые мы воспроизводим (вдруг!) в конкретных эпизодах жизни: запах цветка, хруст и шелест бумаги, дуновение ветра, вкус пирожного или напитка, шум улицы, открывшаяся от сквозняка форточка ... – стоит чему-то из длинного списка ощущений произойти, как в тебе восстанавливается событие, связанное с этим ощущением. Но эта связка работает тогда, когда эпизод связан с чем-то лично важным.

Наша память, будучи избирательной, потому и делает невозможной настоящую, честную автобиографию. Мы предпочитаем помнить

то, что нас устраивает, что нам нравится в себе, что нам хочется помнить, что убаюкивает наше капризное я. Потому наш рассказ о самих себе – мозаичен, избирателен, отрывист, кусочен. Мы привыкли именно писать автобиографию, вспоминая о себе любимом, подбирать их по мозаике избирательного рисунка. Мы именно пишем про себя на основании того, что хотим вспомнить. А вспоминаем мы избирательно, кусками, отрывками. А потом выкладываем этот орнамент. Чтобы красиво было. Что хочу вспомнить – о том и пишу. И получаю так называемую автобиографию. То есть ложную историю про ложное я, поскольку эта история неполная, кусочная, обгрызенная.

Вечные впечатления позволяют не просто помнить, а быть с ними, быть воспроизведёнными. Такие впечатления, будучи всегда как бы спящими, вмиг вспыхивают и воссоздаются как живые, всегда событийные, наполненные живым дыханием прошлого события. Истинная, то есть полная, не избирательная, без вычеркиваний, автобиография состоит из таких событийных вечных впечатлений. Такая автобиография не пишется, она уже написана, то есть, прожита, она всегда с тобой. Она не сочиняется и не конструируется из избирательных кусков мозаики хитрой памяти. Она уже нанесена несмываемой татуировкой на твоё пульсирующее тело личности. Она накарябана неумелой лапой твоих собственных, зачастую, грешных проступков и отступаний, но она твоя, с неровным, но сугубо авторским рисунком-почерком. От неё отказаться невозможно.

...

Что сказать мне о жизни? Что оказалась длинной.

Только с горем я чувствую солидарность.

Но пока мне рот не забили глиной,

из него раздаваться будет лишь благодарность.

И. Бродский. 1980 г.

Прошло две недели после последней нашей встречи с М. К. Вот он снова вошёл в аудиторию, и впечатления восстановились. И присутствие мысли стало вновь ощущаться. Он выйдет – и слушатели будут ждать очередной, следующей встречи, ощущения нового присутствия.

Итак, ещё раз. Мы привыкли писать свои автобиографии, именно писать, восстанавливать свою прошлую жизнь по памяти. Так или иначе фактически мы вынуждены сочинять, конструировать её задним числом. Такой способ создания автобиографии неминуемо толкает нас к сочинительству, дурному, искусственному. Мы обязательно при таком способе провоцируем себя же на создание ложного образа того бахтинского «человека у зеркала», который смотрит на себя чужими глазами чужого сознания. Такое сочетание письма и отрывочных воспоминаний, по которым мы пишем (создаём) свой ложный образ, порождает и ложный жанр сочинительства – автобиографию, который так не популярен в философии.

А потому подлинная автобиография не пишется. Её и не надо писать. Потому что она и не вспоминается. Автобиография твоя, уже созданная тобой событиями твоей единственной жизни, уже написана, то есть создана, прожита, она уже нанесена на тело твоей личности. Её надо только воспроизвести по вечным впечатлениям, по отметинам и рисункам твоей личностной татуировки.

Такое воспроизведение впечатлений равносильно просыпанию. М. К. повторяет эту тему Пруста: «я просыпаюсь к самому себе» [ПТП 2014: 215]. Так же, как разгадываю смысл впечатления. Эти впечатления я не могу разгадать сразу, но они звучат во мне постоянной мелодией, музыкальной темой, живущей во мне.

Проживание «между»

Разумеется, замечает М. К., не каждое переживаемое нами впечатление относится к вечным впечатлениям. Не каждое становится событием, то есть необходимой единицей биографии. И не из каждого впечатления потом выстраивается след-трек в автобиографии, которое было бы достойно занесения в жизненный дневник. Каков критерий событийности? Что я заношу в дневник, а что нет? М. К. замечает, вслед за Прустом: речь идёт о тех, которые относятся к тайне времени [ПТП 2014: 216].

Ведь переживание впечатления (как проживание) равносильно просыпанию. Это просыпание длится долго, как длится акт. Акт равносителен удержанию места: я держу место, топос [ПТП 2014: 219].

Я просыпаюсь и мой первый вопрос – не зачем я, а где я? Вопрос про место. При движении и перемещении по жизни я стараюсь удерживать себя в этом мире, то есть удерживать своё место, место плавающей точки. Я перемещаюсь, но одновременно как бы держу свой топос, своё уникальное место. Это не физическая точка. Она связана с иной топографией, топографией души, некоей «картой нашей души», как вы-

ражается и сам М. К. [ПТП 2014: 219]. Это место-точка пульсирует, мерцает. Для Пруста, замечает М. К., важно не само по себе место, а расстояние «между», тот самый трек, шаг, который от точки к точке просверкивает, что и есть собственно событийность. Не точка сама по себе важна, а пунктир, трек между точками.

Например, в метаморфозе важно осознанное преобразование. Как правило, оно переживается как чудесное событие, не ясное, не понятное, как тайна. А нам важно пережить осознанно это «между» (от – до). Важное происходит в этом треке, в нём, в «между», оформляется в событийность как осознание этой связки «между». Вспомним опять о выше названных методах создания автобиографии: когда мы вспоминаем, то мы вспоминаем точку, то, что фиксируется, мы помним остановку. Мы часто помним начало и конец. Например, человек пошёл куда-то по делам, ему надо в магазин, в аптеку. Он вспоминает конечный пункт. А что было между, он и не помнит, оно просто сверкает, пульсирует, не задерживается в памяти. А нам важно то, что было между точек. Поэтому восстановить, вспомнить можно точку, остановку, в ней оседает прошлое, а нам важно удерживать связки, которые всегда пульсирующие, но они не оседают в прошлом, в них связывается настоящее и прошлое, то и это, в них пульсирует это «между».

Но что главное происходит в промежутке «между»? Одной из причин нарциссизма при создании автобиографии является то, что при

«<...> книга – порождение иного «Я», нежели то, которое проявляется в наших повседневных привычках, общении, пороках. Чтобы попытаться понять это «Я», нужно погрузиться в глубины самого себя, попробовать воссоздать его в себе. Ничто не заменит нам этого усилия нашего сердца <...>. Слишком просто было бы думать, что одним прекрасным утром мы получим ее по почте в виде неопубликованного письма, присланного нам другом-библиотекарем <...>».

[Пруст 2018: 57]

воспоминании прошлого человек движется от внешнего к внутреннему, всё далее к себе вглубь, погружаясь в себя, полагая по привычке, что его сокровенное внутреннее я где-то внутри, глубоко. И к нему поэтому надо идти по внутренней спирали души к центру. Такие привычные, ставшие стереотипами, представления сложились в сознании давно, в рамках долгой культурной традиции, идущей от первородного мифа, в котором была выработана модель лабиринта души⁵⁸.

М. К. отмечает, как и Пруст, что у него логика выстроена наоборот: переживание впечатления идёт по обратной линии – от внутреннего к внешнему, как некая экстерииоризация, вынимающая нас из самих себя, из внутренней скорлупы, из брони защит и страхов, вытаскивающая нас из своих подвалов на свет божий, вовне. На таком выворачивании вообще-то строится интенциональность, направленность, открытость миру. Такое выворачивание (а не сосредоточение, не погружение в себя!) становится условием реального преображения,

⁵⁸ Напр., модель лабиринта заложена в мифе о Минотавре, которого побеждает герой Тезей с помощью любви Ариадны и волшебного средства, клубка нитей. Но после победы герой предаёт свою любовь. Мост, переход, переправа означали переход границы и кратчайший путь, а лабиринт означал скитание, блуждание по кругу, хождение по мукам. Сюжет победы над чудовищем, сидящим глубоко и далеко в лабиринте, затем прочно вошёл в литературно-поэтическую традицию, в которой описывается борьба человека со своим подвалом, подпольем, в котором сидит его тёмный двойник, которого он сам в минуты страха подкармливает, спускаясь в свой подвал. См. подр. о лабиринте как модели сознания [Стародубцева 1999]. У. Эко ввёл представление о разных моделях лабиринта как моделях культуры. Это лабиринт классический, выходящий из первого мифа (в его основе – лабиринт Минотавра в виде кольцеобразного движения вглубь, в центр, и возвращение из него); это замковый лабиринт, сад блужданий эпохи Возрождения, предполагающий возможность ходить по разным закоулкам и ответвлениям, но в саду есть всё же вход и выход; и лабиринт-ризом, сеть, где нет центра и периферии, начала и конца, входа и выхода. Фактически это некая постмодернистская матрица, в которой человек блуждает, в ней сама идея Пути окончательно исчезает, утрачивая культурный смысл [Эко 2016: 53-56]. Заметим, что все три типа лабиринта предполагают главное: прохождение человека-путника по линиям лабиринтов. Но если первые два предполагают наличие колеи, коридоров, траекторий, которые уже начертаны, но герою осталось только по ним пройти, то в сети-ризоме путник сам вычерчивает свою траекторию, для которой не заданы лекала и колеи. В ризоме «думать» означает «следовать вслепую, наощупь» [Эко 2016: 55]. Добавим, что к идее лабиринта У. Эко приходит в контексте раскрытия старой мифологемы Пути, воплотившейся в идее «энциклопедии», то есть движения по кругу знаний, о чём свидетельствует культурный этимон (обучение по полному кругу – *ἐγκύκλιος παιδεία*).

в силу чего оно перестаёт быть тайной и чудом [ПТП 2014: 221]. Оно становится явным, явленным миру действием, тем самым феноменом меня (а человек суть главный феномен мира, точнее, его личность), который является миру как есть. Он не открывается, он является. Так вот, в промежутке между (от – до) я и осуществляю это своё выворачивание, являясь миру.

Здесь меня и ждут всякие испытания, поскольку лабиринт означает одновременно и выход из тупика, и испытание для героя, по пути следования он может попасть в собственные капканы и ловушки. Я по лабиринту могу выйти, а могу и запутаться, если потеряю «нить Ариадны», то есть чувство любви, начиная замещать свои сокровенные желания ложными, придуманными. Лабиринт выступает как формой пути познания, так и путаной линией жизни [Делёз 1993].

Делаем вслед за М. К. остановку. М. К. фиксирует ещё раз: что означает смысл вечного впечатления? Для меня, говорит М. К., схема вроде бы проста, ясна, но уже несколько раз я пытаюсь понять, как её объяснить, показать. Здесь возникают сложности. В этом весь пафос его лекций-разговоров о романе Пруста: его роман является не «продуктом акта письма, а романом, внутри которого содержится акт письма, и роман описывает акт написания романа» [ПТП 2014: 225].

Вот это переживание (проживание) события и извлечение из него опыта и смысла, который не помнится, но всегда при тебе, не описание внешнего к тебе твоего же опыта, дистанцированного от тебя, а извлечение опыта переживания, становится важнейшим условием вечного впечатления. Если опыт прожит, но его смысл из него не извлечён, то его как бы и не было. А потому он может повториться, причём внезапно, как очередное внешнее к тебе явление, как некий эпизод, возможно, важный, как событие, но оно, такое повторение, становится вечной адовой мукой.

Заметим от себя. Освенцим может повториться, если при воспоминании о нём мы не повторяем этот опыт на себе и не совершаем, не переживаем осознанный метаморфоз. Узники концлагерей не любили вспоминать свой страшный опыт, потому что он всегда при них. Они не хотели вновь возвращаться в этот ад. Но к другим поколениям, не пережившим этот опыт, Освенцим может прийти, причём незаметно и сразу. А потому Освенцим всегда существует как возможность. Про-

сто внешнее воспоминание (ставим памятники, пишем книги, собираем воспоминания узников) не гарантирует того, что он не повторится. Европейский интелlectual Дж. Агамбен не знает, повторится ли Освенцим, и что надо делать, чтобы он не повторился. Он потратил много усилий, дабы понять, что произошло с человеком, и случится ли новый Освенцим «после Освенцима». Но он не может гарантировать того, что Освенцим не повторится [Агамбен 2012].

Да, гарантировать никто не может. Но важно держать рамочное условие. Само по себе собирание архивов, установление памятников, написание мемуаров не является таковым условием, не гарантирует того, что Освенцим не повторится. Он, этот предельный опыт, не передается как событие. А потому забывается, а если забывается (то есть воспринимается как не моё, чужое), то обязательно может повториться. Личный опыт вообще не передаётся как письмо по почте, в конверте, писал Пруст [Пруст 2018: 57].

Итак, роман про себя не пишется. Автобиография про себя тоже не пишется. Когда ты садишься за стол перед чистым листом бумаги и пытаешься что-то именно написать, то в голову лезут всякие банальные глупости. Или в голове просто пусто. В этом признавался и Пруст: когда он садился писать и хотел развить некий абстрактный философский или эстетический сюжет, то в голове было пусто, и он ничего не мог написать [ПТП 2014: 228].

А бывает и наоборот. Какие-то важные вещи, бывает, приходят на ум вдруг, некстати, неожиданно и ни в какой связи ни с каким философским сюжетом, а просто в связи (или не в связи) с каким-то обычным эпизодом, повседневными заботами (как вкус пирожного или запах мочи в туалете). М. К. объясняет это тем, что Пруст не искал этого ощущения, этого запаха мочи в туалете. М. К. на этом делает сильно обобщённый и важный для него вывод: важнейшие впечатления приходят именно потому, что человек не ждёт их и не рождает в муках за столом. Они сами приходят.

Такое объяснение кажется слишком простым. Ты его не ждёшь, да, но внутри, параллельно этому как бы «не ожиданию» идёт в тебе не видимая работа, в силу чего вдруг происходит вспышка. Она происходит от встречи случайного эпизода и твоей какой-то дошедшей до определённой степени готовности внутренней работы. Ты ожида-

ешь и потому всегда находишься в состоянии готовности, как Гамлет (Я – готов!) (см. выше). К этому состоянию готовности надо прийти. Его соперник Лаэрт оказался не готов. Состояние готовности для Л. С. Выготского было важнейшим в теме Гамлета. Но, как всегда, новый день застал нас неготовыми, о чём писал молодой Л. С. Выготский в 1917 году (!):

«Еще вчера все было понятно и ясно: мы так сжились со вчерашним днем. У нас выработалась и укоренилась своя философия рабства и вчера еще единою добродетелью была «готовность взойти на костер». Связанному, в конце концов, все ясно; ему не надо мучительно вопрошать: что делать? Но сегодня неожиданно и внезапно, вдруг – руки развязаны, нечаянно обретена свобода распоряжаться собой, что-то делать, двигаться, куда-то идти. Еще не создалась свободная походка, еще нет свободных слов, еще не пережит сознанием совершившийся переворот, еще старая душа в старом теле живет, радуется, трепещет и встречает новый день. Новый день застал нас не готовыми» [Выготский 1996: 103]⁵⁹.

М. К. акцентирует тему впечатывания (запечатлевания), независимого от моего осознания, опираясь и на Пруста: «впечатление есть то, что запечатлено во мне независимо от меня: я это не искал, не выбирал» [ПТП 2014: 229]. Всё, что с нами происходит по-настоящему, не придумано, не примыслено, его нельзя предположить, нельзя знать, но именно происходит и становится событием, М. К. и называет впечатлением. Оно произошло с нами, но независимо от нас [ПТП 2014: 231]. Но ведь этого мало. Просто сказать, что происходящее не зависит от нас, и тем самым объяснить это событие? И всё?

Объясняется ли феномен впечатления тем, что он происходит помимо воли и сознания? Постигается ли его тайна таким объяснением? Ведь с другой стороны М. К. и Пруст постоянно говорят о необходимой духовной работе, выступающей условием такого впечатления. И только при такой работе (заботе!) само поедание пирожного может стать толчком для впечатления.

⁵⁹ Название этого раннего текста молодого Выготского звучит символично: «Аводім хоіну» («рабами были мы»).

Связь с повседневностью выводит М. К. на другой вывод и другую тему – тему связи теоретического знания и этической нормы. Эта тема давняя, известная и Канту, и Бахтину. Она означает следующее: никакое теоретическое знание не детерминирует поступок. И наоборот: никакой поступок не является обязательным выводом из знания этической нормы. М. К. настаивает: мы не можем оценить поступок из знания об этическом законе [ПТП 2014: 230]. Но важно дальнейшее: это значит, что содержание самого этического закона (нормы) воспроизводится непрерывно, в поступках. Последний существует не в формальном виде, не в виде теоретических построений, а в творческих актах. А потому мир Пруста, Декарта и Платона – это мир многократного творения мира [ПТП 2014: 230].

С одной стороны, это звучит тривиально. Но, во-первых, звучит тривиально любой тезис, если он сформулирован как внешнее для тебя правило, а не как пережитый опыт. Этот тезис был дан нам как вещь. А потому тривиален. Во-вторых, отсюда следует важнейший вывод: как такового мира законов, норм, принципов вообще-то нет. Норма существует лишь в поступке. Вне поступка нормы просто нет. Мы не имеем никакой веры или закона в виде готового внешнего к нам мира. Мы этот мир постоянно творим, воспроизводим. А потому ссылаться на него, кивать на норму, которая якобы существует вне меня и мною управляет, определяет меня, это уловка. Никакой такой нормы вне меня нет. Эта ссылка на норму и есть порождение ситуации неготовности. Рабами были мы, говорит Лев Выготский. А был ему всего-то 21 год.

Временёние

Итак, утверждает М. К., и мы вслед за ним: книги не рождаются из книг, поступки не выводятся из знания об этических законах, из закона не рождается событие. Но тем не менее это событие в тысячный раз рождается, происходит. И это тривиально. Как тривиально то, что за окном пошёл снег. Как тривиально то действие, которое совершает каждое утро моя жена: она поливает цветы. Каждое утро. Но именно в таких актах-событиях мир существует. Без них мира (мира человека) просто нет. Мир живёт не правилами и законами, хотя последние в нём

тоже есть как часть его, но мир живёт живыми актами и событиями, которые его воспроизводят и держат.

Эти событийные состояния нельзя назвать психологическими, они не переживаются как психологические ощущения, они присутствуют, и ты в них присутствуешь. Или не присутствуешь, если не проживаешь, а просто реагируешь. В этом состоит онтология мира, или онтологический акт, то есть понимание реальности сущего. Такой событийный акт и возможно извлекать, осмыслять как реальный опыт. А извлекая этот опыт, я могу преодолевать синдром страха, боязни страшного повторения, то есть, могу больше не предать, не соврать, не убить [ПТП 2014: 235]. М. К. здесь сильно оптимистичен. Ведь если развивать его логику, то гарантировать ничего нельзя. Однажды предав, я предам и потом. И никакие глубинные раскаяния мне не помогут. Однажды совершив грех, затем можно сильно каяться и молиться. Но это не даёт никаких гарантий того, что я вновь не совершу греха.

Эти сильные утверждения и выводы М. К. сидят на нём. Это он про себя говорит. Но мы-то знаем, что однажды предавший и извлекающий опыт, затем вновь попадает в ситуацию искушения и соблазна и никто не даст гарантий, что он вновь не предаст.

Но для М. К. иного не дано: потому что можно либо быть, либо не быть в этом онтологическом опыте, присутствовать или не присутствовать [ПТП 2014: 235]. Как, например, нельзя вновь начать историю. В ней можно быть или не быть. И пограничных ситуаций он не признаёт. Может ли вчерашний предатель совершить героический, то есть жертвенный поступок? И наоборот? Это «или-или»? Или это «и то – и это»?

Здесь М. К. переходит на базовые определения времени и пространства. Утраченное время – и есть то время, которое мы хотели продлить. Мы его хотели «временить» [ПТП 2014: 236]. То есть пребывать в нём. Тянуть, растягивать его, быть в нём. Когда человек страдает от утраты близкого, он уходит в это состояние утраты, он временит, не стремится освободиться от страдания. В нём происходит «работа горя», как выражается Ф. Е. Василюк. Человек производит работу горя, извлекая из этой работы опыт переживания [Василюк 1984].

А бывает наоборот – человек стремится всячески избегать опыта переживания, убегать от этой работы. Он торопит, скорее, скорее, по-

дальше отсюда, скорее бы закончилось это стояние у гроба, это прощание. Скорее, мне некогда, на работу, дела, извините, побегу... Он стремится не быть в этом состоянии, стремится уйти в работу, отвлечься. А потому, говорит М. К. мы имеем здесь некое реактивное проскальзывание, человек реактивно вплетён в цепь причин и следствий, они будут постоянно вторгаться в его жизнь, мешая (как он думает) ему жить. Он будет избегать их, не стремясь погружаться и всякий раз будет реактивно действовать, отбиваясь от переживаний.

М. К. делает вывод: быть, присутствовать одновременно, целиком и полностью, быть одновременным во всех частях, не быть частичным, такое представление и есть представление о совершенном человеке. Но такое пребывание возможно с помощью особых средств – через искусство и философию [ПТП 2014: 238-239]. Такое искусство, позволяющее художнику быть, присутствовать, становится героическим. В XX веке и было так. Героическое искусство XX века оформилось как попытка *наполнить норму человека содержанием*. Предтеча этого героизма, Ф. Ницше, предопределил эту попытку: если этическая норма и идеал человека не связаны с его внутренними испытаниями, если они не произрастают изнутри его самого, а существуют вовне как абстрактные лозунги и призывы, то грош им цена. В итоге мы получаем мировые войны и концлагеря. В этом смысле человек и оказался проблемой, делает вывод М. К. [ПТП 2014: 240].

Почему человек всегда проблема? Потому что его собственное существо ничем не детерминировано, он изначально от своего первого рождения не имеет собственного содержания. Он пуст. Он не наполнен заранее собственным содержанием, а потому не стал нормой. Норма человека на нём ещё не живет. Это содержание приходится постоянно творить и воспроизводить. Оно не существует в неких абстрактных нормах и принципах. Его, человека, потому и нет как реальности. Он себя всякий раз воссоздаёт. Он изначально в каждой жизни внутри пуст. Он полый. Ему нужен опыт испытания, чтобы стать полным.

Заметим, дорогой М. К., это было давно известно. И грекам, и даосам, и православным монахам. Потом после героического, титанического (и тиранического) Возрождения, человек поставил себя в центр мироздания и к XIX веку сильно растерял себя, подзабыл эту максимум необходимости проведения над собой постоянной духовной чистки

в виде «заботы о себе», полагая себя главным субъектом, как бы уже готовым и изваянным. Человек сам от себя оторвал эту норму заботы и получил войну.

А потому, движется далее М. К., в опыте испытания нет царского пути. Никто не избавлен от личного опыта любить, страдать, понимать, мыслить. Этот опыт мы обязательно должны сами, каждый своим путем, проходить. Роман Пруста и есть этот путь восстановления облика человека, его нормы [ПТП 2014: 241].

Мы видим версию М. К. принципа не-алиби в бытии Бахтина. И как всегда, разумеется, без ссылки. Как это мы слышим и видим у М. К. относительно и других авторов. Феноменологию М. К. понял не из Э. Гуссерля. Присутствие он пережил не из М. Хайдеггера. Необходимость («нудительность») состояться в бытии поступка он понял не из М. М. Бахтина. Ситуацию готовности Гамлета он извлекал не из Л. С. Выготского. Это лишний раз говорит о том, что опыт мы извлекаем не из книг. Точнее, чтение тоже опыт, сродни опыту заботы. Но в самих книгах этот опыт не содержится. Он в них фиксируется как результат, как след. Но чтобы понять и помыслить тот исток, который осел и спрятан в книге, необходимо и самому помыслить, что сама книга не гарантирует.

Так вот, продолжает М. К., мы и будем показывать этот путь посредством выстраивания некоей «индивидуальной метафизики» или «индивидуальной этики», то есть путь такого испытания мира, в котором был бы «возможен я как самостоятельная, автономная инстанция, как лицо» [ПТП 2014: 241]. Еще один базовый тезис М. К. А потому автобиография как навигация, путь к себе, изначально неизвестному, неоформленному, пустому, построение автобиографии как испытания, – вещь весьма редкая.

М. К. вновь возвращается к опыту А. Арто, беря его в качестве примера описания опыта испытания. Арто разработал, пережил на себе свой манифест «театра жестокости» [Арто 2000]. Театр для него был особой «машинной, которая своими сцеплениями, своей организацией должна была породить особое каче-

«Надо признать за актером нечто вроде чувственной мускулатуры, которая соответствует физическому местонахождению чувств <...> Актер – это атлет сердца».

[Арто 2000: 220]

«Там, где атлет находит в себе опору перед забегом, именно там находит в себе опору актер перед тем, как выбросить судорожное проклятие, но обратив его вовнутрь».

[Арто 2000: 220]

ство, состояние души, потому он свой театр называл алхимическим театром, или метафизическим театром» [ПТП 2014: 242]. Для М. К. было важно выделить в театре Арто этот смысл, касающийся того, что в театре за счет сцеплений, перемешиваний разных действий, особой организации коллективной работы происходила особая алхимия, как в средневековой алхимии древние маги пытались создавать магический золотой камень. Театр для него был такой особой «мясорубкой», испытывающей человека и перемалывающей человеческий материал.

Театр Арто организовывал особое существование актёра на сцене и главное, подготовку к сцене как особую работу над собой, над телом и чувством, называя это «чувственным атлетизмом». Потому такое испытание связано с жестокостью, поскольку предполагает насилие над привычками, над ранимым телом, словом, над привычным человеческим материалом, психологическими стереотипами, с которыми человек сжился, потакавая себе. Ему придётся быть готовым к переплавке этого материала в театре жестокости⁶⁰.

Вернёмся к себе. Проблема заключается не просто в том, что человек присутствует в опыте испытания, в нём себя плавит и делает присутствующим. Проблема заключается в том, что опыт испытания продельвается в акте, который не континуален, не длителен. Он случается, как вспышка. Я существую в этих вспышках-актах. А что происходит между ними? И как связывать эти акты? Связывать эти вспышки предполагается неким усилием, продельваемым в художественной и философской форме.

Это такое странное существование. Ходит человек, ходит, вдруг – рраз! – вспышка! Что-то случилось, человек как-то реагирует на случившееся. Потом снова ходит, ходит. На работу, домой, снова на ра-

⁶⁰ И в этом опыте испытания важнейшим для Арто была работа над телом. Актер думает телом, даже сердцем. Он лепит из своего телесного материала своего Двойника и выводит его на сцену, точнее, прямо находясь в нём. Зритель видит актера на сцене, его тело, но новое, вылепленное, преобразованное [Арто 2000: 220-222]

боту. И снова – рраз! – снова вспышка! Это же сумасшедший дом! Потому М. К. и говорит тысячный раз, что проблема для Пруста важнейшая – понимание того, что находится и случается «между» вспышками, и как извлекать этот опыт из опыта испытания. Иначе будешь всякий раз вести себя как реактивное существо, в бесконечной цепи эпизодов дурной повседневности.

В этом человеку вроде бы и помогает особый опыт по выделяванию особых приспособлений, новых органов, опыт по выделке того самого нового существа с новыми «функциональными органами», которые помогают удерживать и увязывать вспышки, «быть между». Как актёр ищет точку опоры, пишет Арто, как атлет перед забегом находит для начала забега точку опоры, так и человек по жизни ищет эти точки опоры, дабы удерживать себя в опыте испытания. В противном случае мы имеем лишь пунктир жизни, пульсирующую точку, перемещающуюся по пустому миру, не связывая пульсации между собой, точнее, имея простой пунктир между пульсациями. Как тире между датами рождения и смерти. То есть пустоту. Тогда этот человек-точка всего-навсего бомж, так и не нашедший себя, свой дом.

В этом опыте испытания человек, конечно, одинок. Психологически в своих стереотипах мы представляем одиночество как нечто негативное, как то, чего необходимо избегать, от чего человек страдает и мучается. Но однако же в опыте испытания одиночество – это норма. Человеку в его опыте никто не поможет. Не потому, что не хочет, а потому что это невозможно. Человек фундаментально, онтологически одинок. Но, замечает М. К., именно такое переживание одиночного опыта испытания есть главнейшее условие действительной человеческой связи. Человеческая связь возможна именно между одинокими людьми [ПТП 2014: 245]. Только им-то и есть что сказать друг другу. И только такое личное испытание и позволяет понять другого, который также совершает свой опыт испытания⁶¹.

⁶¹ Особенно точно и остро это понимают смертельно больные люди. Когда болезнь вдруг подступает (разумеется, вдруг, внезапно), и человеку сообщают, что он смертельно болен, то тут он остаётся точно один на один с собой и никто ему не поможет, только он сам. И либо человек сваливается во все тяжкие, лихорадочно сжигая остаток дней, либо проживает их достойно. В этом опыте болезни главным собеседником становится такой же, другой, переживающий свой опыт болезни. В этой связи они находят друг друга.

Возвращаемся к нашей теме автобиографии. М. К. обращается вновь с вопросом, в чём глубинная связь опыта испытания и создания романа? Пруста обвиняли в том, что он, якобы, писал мемуары, автобиографию, в которой исследовал себя, свои психологические состояния, вёл этакий дневник самонаблюдений. Это дурное, превращённое представление о романе. Пруст пытался исследовать общие законы душевной жизни человека. Для этого мемуары не годятся. В них мы погружены в конкретную фактуру конкретной жизни и не можем из неё выбраться. А нам нужна форма, удерживающая нас на плаву для понимания закона. Нам нужен конструкт: «чтобы понять, что с нами происходит, не мемуары нужно писать, а нужно иметь фиктивную композицию, структуру, или сильную форму, роман» [ПТП 2014: 249]. Только такая форма вырывает нас из плена материала и зависимости от личного опыта, от необходимости копания в грязном белье частной жизни.

Парадокс. Это означает следующее: чтобы создавать автобиографию по методу навигации, приходится наоборот отрывать от конкретного материала личной, приватной жизни, от её деталей о самих по себе, а наоборот сквозь эти детали пытаться видеть общие законы и устройство человеческой духовной жизни. Только такое выворачивание тебя из себя может предохранить тебя же от бесплодного мазохизма самокопания и даёт шанс на то, что ты что-то поймёшь в своей жизни.

Это важнейшее, это к теме второго рождения, заботы о себе и духовных практиках: создание романа есть то самое формирование нового органа, то есть личности. Искусство в этом смысле не выступает зеркалом, которое что-то там отражает и описывает. Храм, собор ничего не отражает. Он самоцелен. Это храм. В нём живёт Бог. А потому и храм души моей, «нерукотворённый», не отражает ничего. Он самоцелен. Только он, построенный с помощью такой сильной формы, как произведение (роман – его разновидность) позволяет мне удерживаться в этой жизни, чтобы не скурвиться. И эта форма «рождает в себе свои собственные содержания» [ПТП 2014: 249].

Фактически М. К. вслед за Прустом имеет в виду особую антропопрактику – практику автопоззиса, практику формирования архитектоники личности посредством создания произведения, в котором

последним и является структура личностного органа, а тексты суть лишь её черновики⁶². Переключкой к этой теме является тема произведения у М. Хайдеггера, точнее, тема «источа художественного творения», посредством которого поэт своими средствами воссоздаёт онтологический исток, а поэзия становится «поименованием богов» (см. [Хайдеггер 1993; 2017] и переключки с ним у [Бибихин 2009])⁶³. М. К. так не говорит. Но это всего лишь разница словарей. Глубинные смыслы-этимоны мышления этих авторов пересекаются в главном – в идее творения себя посредством извода про-изведения.

Такой опыт создания содержательной формы, формы жизни, помогает нам искать (формовать) себя и смысл мира. Такой опыт и есть собственно создание автобиографии. Только в таком виде она и может существовать. Остальное (дневники, мемуары, личные записки и прочие так называемые «эгодокументы») – суть наброски, черновики, превращённые формы автобиографии. В противном случае мы начинаем себя обманывать и прятаться, берясь за мемуары, выступающие формой прикрытия отсутствия собственного лица. Человек пишет мемуары, полагая, что ему есть, что рассказать своим внукам, читателям, но в итоге он рассказывает не о себе, а о разных внешних по отношению к нему эпизодах, фактах, людях, тем самым закрывая себя, скрывая главный факт – отсутствие себя, своего лица. О себе ему как раз, зачастую, нечего сказать. Разве что какие-то пикантные подробности частной жизни частного лица. Кто хочет заглянуть в замочную скважину чужой жизни – тогда этот жанр как раз для него.

Но таким образом автобиография и есть реальная форма произведения, предполагающая производство собственного истока, осу-

⁶² См. также [Смирнов 2011].

⁶³ Поэзис для Хайдеггера является важнейшим опытом восстановления онтологического истока, правда, в явно выраженном неоязыческом изводе. Сквозь толщу христианства поэт обращается к зову праязыка, пытаясь вновь поименовать богов. И этой практике поэзиса личностное начало у Хайдеггера звучит слабо. Поэт отдаётся зову и становится фактически орудием в руках богов, точнее, выступает сакральной жертвой. Практис поэзиса становится ритуалом жертвоприношения. А потому идеи личностной навигации в онтологии Хайдеггера увидеть трудно, несмотря на то, что Хайдеггер периода «Holzwege» («Неторных троп») близок к этому. Кстати, большой очерк «Нужны ли поэты?» был им опубликован в том же сборнике, в «Неторных тропах» 1950 года [Хайдеггер 2017].

ществование и преображение, испытание себя, а не отражение другого. Произведение само в себе производит исходный смысл. Роман, будучи личностной навигацией, становится такой мастерской-лабораторией по производству собственной формы существования, собственного смысла и понимания своего места в мире других смыслов и других опытов испытания. Ибо другого мира у нас и нет. За пределами опытов испытания – ничего нет⁶⁴.

Ибо сказано:

«Земля же была безвидна и пуста, тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою...» (Быт. 1.2).

Дальше М. К. делает важнейший методологический вывод – вводит своё понимание того, что такое время и пространство. Ведь что такое время? Оно же не видимо. Это «отличие предмета от самого себя; а пространство есть отличие одного предмета от другого предмета» [ПТП 2014: 251]. Эти две строчки по своему лаконизму дадут фору любому другому определению. Я переживаю то самое состояние испытания как вспышку, происходящую в определённом месте, затем через некоторое время снова вспышка. В них я разный. Но через них я и фиксирую время, то есть разницу вспышек. А пространство фиксирует разницу не состояний, а мест. Мы находимся в разных точках пространства, в разных местах.

Далее М. К. делает заключение, выводя две стратегии жизненного существования [ПТП 2014: 253]. Первая стратегия – реактивная.

⁶⁴ Замечу на полях, что именно это и утверждал в своё время Г. П. Щедровицкий, когда высказывался в таком духе: «В мире нет ничего, кроме мышления и действия». Когда я услышал это впервые в 1985-м году на его лекции, у меня перехватило дыхание. Как это? Ничего нет? А звёзды? А другие миры? Надо понимать двусмысленность и радикальность этого выражения. С одной стороны, он имеет в виду то, что мыслительность есть субстанция, которая «садится» на человека, человек в ней пребывает, потому что мыслит мышление, а не человек. Но с другой стороны, человек ещё должен стать таким органом мышления, чтобы смочь выдержать этот груз и этот глас мышления, идущий, рыкающий через него. Поэтому, полагал Л. С. Выготский, мыслит всё же человек, а не мышление. Но какой? Преображённый. Так что Щедровицкий, не любивший понятие личности, всячески его отвергавший, тем не менее контрабандой протаскивает его через сам факт своей личной биографии: ГП и стал таким органом мышления, то есть собственно мыслящей личностью, то есть, «вещью мыслящей».

Человек так или иначе попадает в те или иные истории, в ситуации испытаний. Но он стремится их избежать, пытаясь отвлечься от тяжести впечатлений, от разьедающих его эмоций, заменяя их чем-то повседневным и якобы важным – работой, какими-то заботами, хлопотами, отъездом, разного рода отвлечениями и развлечениями. Не думать, не погружаться. Или, например, если человек в ответ на полученные обиды, стремится как-то отомстить обидчику. Мсть становится также такой формой отвлечения. Человек при такой стратегии не решает проблему. Увлекаясь мщением, с самим собой он не работает. Уходя от проживания беды, он уходит и от себя. Такова реактивная стратегия Лазрта, в отличие от стратегии Гамлета. Человек мстит за смерть другого, за обиду, потерю. Но тем самым происходит подмена. Человек становится сам игрушкой внешних реакций. В массовом масштабе мы получаем социальную истерию, как это было в фашистской Германии в 30-е годы прошлого века. Массы увлеклись стратегией социального мщения за национальную обиду.

И другая стратегия – дрящееся состояние переживания впечатления. М. К. называет это «амеханией» (греческий аналог восточного недеяния). Это стратегия Гамлета, при которой человек внешне как бы медлит, временит, длит своё состояние, пытаясь разобраться в смысле происходящего, пытаясь преодолеть, побороть в себе собственное реактивное, слабое существо, стремящееся быстро ответить и уйти, убежать. И тогда Л. С. Выготский говорит о двух Гамлетах – реактивном, слабом, и сильном, преображённом.

Кстати, если вспоминать снова опыт Арто, то за вторую стратегию приходится дорого платить. Самим собой, своим телом. У Арто человек, выделявая своего двойника, платил за это своим телом, совершая по отношению к телу жестокие действия, испытывая тело. Страдала плоть, телесность за то, что человек испытывал. У мысли есть плоть. Она расплачивается за испытание.

Человек выстраивает эту стратегию переживания, собирая себя в точке (у М. К. это некая «подвешенная точка»), собирает себя из разных мест, в которых бывал, в одну точку, в некое состояние как стояние.

Такое собиание себя и есть возвращение утраченного времени. Утраченное время – это то время, которое не временили [ПТП 2014:

256]. Если человек поддавался реактивной стратегии, то он не мог, не умел, боялся временить, боялся быть в стоянии, пытаясь убежать от него, а потому и терял время. То есть терял себя. Он не понимал, что происходит, не выдерживал вопроса – «где я?». Потому что ответ был чреват – нигде, то есть меня нет. А потому обретенное время – это удержанное, медленное время, которое временится, удерживается в состоянии проживания. Один Гамлет (реактивный, тёмный, слабый) в страсти и страхе убил спрятавшегося за ковром Полония, полагая, что там находится Клавдий. Это действие – действие в логике реактивной стратегии мести. Гамлет, говорящий с призраком отца, размышляющий, медлящий – другой Гамлет, стремящийся нагнать утраченное время, побороть самого себя, реактивного. А потому дуэль в трагедии велась двойная – Гамлета с Лаэртом и Гамлета с самим собой.

Феномен

Продолжим. М. К. ставит важный акцент на теме впечатления и автобиографии. Всё, что я говорил и говорю, замечает М. К., относится к классической феноменологической проблематике, ставшей важнейшей в философии XX века. Но так получилось, что М. К. больше опирается на опыт французов, предпочитающих просто жить, а не немцев, выстраивающих доктрины по поводу жизни. Ему ближе французский вариант философии, созданный не философами, а просто людьми, которые просто жили, в отличие от немцев-философов, создававших системы и доктрины [ПТП 2014: 273]. Почему? Потому что в феноменологической тематике важно понять – что значит призыв «назад к самим вещам?». Что значит – увидеть, наблюдать феномен? Это самая главная ошибка Гуссерля, замечает М. К. – пытаться увидеть, описать, наблюдать феномен [ПТП 2014: 273]. Пруст понял проблему точнее и глубже Гуссерля. Потому что увидеть как таковую вещь, наблюдать феномен вещи (предмета) невозможно. Да и не делаем мы этого никогда. Только щёки надуваем. Мы видим и переживаем вообще-то не вещи.

М. К. ссылается на известный эпизод. При встрече Арона Гурвича, Ж.-П. Сартра (который узнал о Гуссерле от Гурвича) и Симоны де Бовуар, состоявшейся однажды в одном кафе, Гурвич сказал: главная

проблема в философии заключается в том, чтобы феноменологически описать чернильницу. Другой последователь феноменологии, вспоминает М. К., Энцо Пачи, написавший, кстати, в своё время «Феноменологический дневник», ссылается на своего учителя Антонио Банфи, заметившего, что главной проблемой философии является в том, чтобы суметь феноменологически описать розу [ПТП 2014: 274].

Примеры можно умножить. Так вот, М. К. настаивает: проблема вообще не в этом. Зачем вообще описывать феноменологически вещь? Зачем вообще что-то как-то описывать? Роза это, чернильница, шкаф или дом. Но даже, если человек описывает розу как таковую, он ведь описывает не розу, а себя, своё состояние. Известный герой А. П. Чехова из пьесы «Вишневый сад» Гаев восклицал: «Дорогой, многоуважаемый шкаф! Приветствую твоё существование!». И далее шла тирада. Но ведь понятно, что речь шла не о шкафе. Речь шла о переживании героем своего «шкапного» состояния – состояния пустоты жизни, при котором герой только и мог, что вспоминать свою игру в бильярд («От двух бортов в середину! Кладу чистого...»), да обращаться в своём воспоминании, что шкапу 100 лет. И дело тут вовсе в шкапе, а в том, что жизнь прошла, что сад вырубают, и что ничего уже не будет в этой жизни, а сам герой уже давно живой труп ...

Феномен как раз и есть то, что невозможно схватить в процедуре описания. Феноменологическая тема рождается в связности между тобой и вещью, а точнее, в связности событий. Если ты связан тысячью нитей с этой розой или шкапом, то тогда роза может «заговорить» с тобой, а точнее, ты через розу начинаешь говорить с самим собой, но другим, другим своим «Я». Вот эта связность того Я и нынешнего Я рождает феномен времени, то есть, зазор между тобой тем и тобой этим. М. К. замечает: «что-то должно случиться в моем отношении с предметом, должна имплицироваться в нём моя жизненная судьба, чтобы от предмета ко мне шло его феноменальное явление» [ПТП 2014: 274].

Феномен связан не с вещью, не с её содержанием (розы или чернильницы, пусть даже речь идёт о некой «принципиальной розе», розе вообще, вспоминаем лошадность у Платона), вообще не с причинностью вещей, речь идёт о феноменологическом различии и связности состояний, моих состояний. Феноменологическая проблема возникает

не при описании розы, а при переживании связи розы и события. Через запах розы я вспоминаю то происшедшее 50 лет назад событие, и во мне всплывают мои состояния. Или я иду по улице моего детства. Просто описание этой улицы ничего не значит, если в него не вложено состояние переживания *улицы моего детства*. Это была *моя улица*. На

«В сущности, это сложное искусство – единственно живое искусство. Оно одно лишь способно выразить для других и заставляет нас самих увидеть нашу собственную жизнь».

(ОБ: 209)

ней прошло *моё детство*.

Мы ведь живём не в описании мысли, а в самой мысли, ею самой. Не в описании искусства, а самим искусством.

И живём мы не самими веща-

ми, а связью вещей, людей и событий. Вот носки, связанные из шерсти руками моей тётушки. Они греют мои ноги. Удобные, тёплые. Её уже давно нет, а носки греют, и я помню её, помню её молодой, вот она, совсем молодая с моей мамой на фотографии, держит меня на руках. Сентиментально. Но дело ведь не в сентиментах, а в связности, рождающей собственно феномен проживания. Из таких феноменов состоит жизнь.

Искусство же не описывает жизнь, а выступает самой жизнью, её концентратом. К ярким примерам таких форм жизни относятся романы М. Пруста, Д. Джойса, колымские рассказы В. Шаламова, поэзия О. Мандельштама, И. Бродского. То, что не нуждается в определении, а является самим собой, событием в мире⁶⁵.

Так вот. Делаем обратный ход. В ходе жизни человек накапливает множество таких привычек, стереотипов, комплексов, страхов, кото-

⁶⁵ Кстати, У. Эко, пытавшийся разобраться в поэтиках Д. Джойса, признаёт, что роман «Финнеганов помин» ничего не описывает и не показывает. Он сам есть особая реальность. С. Беккет ему вторит: «Финнеганов помин» не повествует о чём-то. Он сам является чем-то» [Эко 2003: 403]. Чем же? «Безличной конструкцией, которая становится объективным коррелятивом некоего личного опыта» [Эко 2003: 403]? Или полигоном разных поэтик и игр языка, на котором (полигоне) проверяются на прочность границы этого языкового универсума [Эко 2003: 429 и др.]? У. Эко, показывая виртуозность и энциклопедизм исследователя, не подобрал к нему ключик. Наверное, потому, что подходил к роману как к объекту, к банке, которую надо вскрыть стальным ножом холодного анализа. М. К. подошёл к роману Пруста как к своему собственному изделию, которое не вскрывается, а создаётся, и в нём живут. Другой автор, С. С. Хоружий, предложил своего Д. Джойса, «Улисса» в русском зеркале» [Хоружий 2015]. Об этом нам предстоит ещё отдельный разговор.

рые как снежная глыба возвышаются над ним, как снег на камне лежит, покрывшийся ледяной коркой времени. В нашей повседневности мы накапливаем тысячи и тысячи таких эпизодов, хлопот, собираем их по привычке и по ошибке, считает Пруст, называем всё это жизнью, нормальной обыденной человеческой жизнью. Заметим, нормальной! Мы полагаем, что в этих заботах и хлопотах мы и есть в норме. Человек в большинстве своём и живёт как такое реактивное существо. Встал, лег, встал, лег, с Новым годом! Снова встал, снова лег, снова с Новым годом... И ему кажется, что это и есть жизнь, она богата и интересна, насыщена событиями. Находясь в плену привычек и предрассудков, он тщится представить себе это пребывание в мире как норму, как богатую жизнь, как действительную жизнь.

Настоящее подлинное искусство, то есть та самая форма жизни, роман или произведение, концентрат жизни, и заключается в том, чтобы человеку показать его подлинного, чтобы человек повернулся к себе и понял, что с ним в реальности происходит.

Здесь важна ссылка на Пруста, она выглядит как манифест:

«Эта работа художника – пытаться увидеть за материей, за опытом, за словами нечто другое – работа, совершенно противоположная той, что совершается в нас каждое мгновение, когда мы, словно предав себя самих, оказываемся во власти самолюбия, страстей, рассудка и привычек, которые загромаждают, а в конечном итоге и прячут совсем наши истинные ощущения под грудой всякого рода терминологий, практических целей, что мы ошибочно называем жизнью» (ОВ: 215).

Пруст, за ним М. К., ввели различие между реактивной жизнью, стратегией реактивности, то есть ухода от самих себя, от переживания и впечатления, а значит стратегией предательства (самих себя), и подлинной жизнью, стратегией движения навстречу самим себе. Это различие происходит не в конце жизни, не после того, как человек прожил, потом, сытый и довольный,

«Собственная кровь, собственная судьба – вот требование сегодняшней литературы. Если писатель пишет своей кровью, то нет надобности собирать материалы <...>».

[Шаламов 1996: 426]

садится за стол перед чистым листом бумаги и пишет якобы свою биографию, думая, что он будет правдив, честен и расскажет, как всё было на самом деле. Различие происходит в каждом мгновении, сразу, во время всякого события, в каждую минуту и потому биография уже пишется, то есть создаётся здесь-и-теперь, в континууме длительности реальных переживаний и событий.

Повернуться к себе – значит быть готовым на такое срезание наносного снежного кома, наросшего на тебе самом, прорывание и оборачивание к себе, разгребание в себе всякого говна и готовность увидеть, узреть, что ты, падло, пуст и бездарен. Это означает готовность увидеть не присутствие, а собственное отсутствие, что, разумеется, страшит и толкает тебя по привычке реактивно прятаться за разного рода обыденной суетой, умничанием, что толкает тебя на то, чтобы в каждой строчке своего письма врать, умничать, прятаться за термины, словари, за других таких же умничающих авторов, строить какие-то конструкции... Но ни слова правды так и не сказать.

Конструкцию о себе самом построить можно. Но правда о самом себе тут же исчезает. А тогда при чём тут автобиография? Ты тогда, во-первых, действительно пишешь, то есть сочиняешь самого себя, а во-вторых, пишешь не про себя, то есть не про себя реального, а городишь некоего Другого, заслоняющего тебя.

Тяжесть такой очистительной работы связана с тем, что действительно ты в своих переживаниях наслоил много жизней, точнее их имитаций. На твоих ногах гири многих лет (не натуральных, а прожитых), и тебе предстоит, как на ходулях, пытаться учиться ходить. Если я пытаюсь жить правдивой жизнью, а не по привычке простого пребывания, то я в каждое мгновение накапливаю состояния, умножающие меня самого, поднимающие меня над самим собой. И мне приходится прилагать двойное усилие – поворачиваться к себе лицом, не боясь увидеть образину, и удерживать, помнить свои состояния длиной в несколько жизней. Приходится всякий раз расшифровывать свою собственную жизнь, пытаюсь увидеть её подлинную. Это называется – тащить за собой свою собственную разницу между своими собственными многими Я в разных состояниях и удерживать основное состояние своего собственного Я. А этим и занимается единственно живое искусство – оно вскрывает твою подлинную жизнь, пытаюсь «показать

нам самим нашу подлинную жизнь» [ПТП 2014: 270]. Сама собственная жизнь должна быть расшифрована, распознана, разгадана. Чтобы понять её подлинность, мы ведём записи по жизни. То есть создаём свою автобиографию по методу навигации. Автобиография становится моим произведением.

Cosa mentale

М. К. замечает следующее. Мы, существа психические и телесные, привыкли воспринимать и переживать мир и других существ как-то порциями, последовательно. Мы и действуем последовательно, и думаем последовательно. Потом рассказываем про пережитое тоже последовательно. Иначе ведь не умеем. Да и не поймём друг друга. Мы не сможем сразу перенести весь концентрат жизни и мира.

Так вот, ещё раз о «мыслящей вещи», которая ничего не описывает, а показывает саму суть, концентрат жизни. М. К. вспоминает слово, взятое у Леонардо да Винчи: «ментальная вещь» (*cosa mentale*) [ПТП 2014: 283-284]. В живописи, вообще в искусстве, создаются такие произведения, которые ничего не отражают, ничего не описывают. Они показывают самих себя и воздействуют на нас, создавая полноту и концентрат впечатлений. Это изображение само порождает и говорит, действует сильно и наотмашь – как вещественная сила⁶⁶.

Эти произведения, замечает М. К., дают нам компрессию времени. Мы не можем пережить в обыденной жизни такой концентрации впечатлений. Концентрат создаётся произведением-феноменом. Внешне разбор таких феноменов выглядит как самокопание во внутренней психической жизни. Но такой эффект связан с позицией внешнего наблюдателя, не погрузившегося в акт-состояние воздействия феномена, не переживающего это событие воздействия силы «ментальной вещи».

Например, если подходить внешне, объектно к «Колымским рассказам» В. Т. Шаламова, то мы ничего не обнаружим. Какая-то мало что значащая лаконичная проза. Фразы короткие. Без метафор и голо-

⁶⁶ Речь идёт об «умной вещи». Леонардо полагал, что посредством живописи, создания им совершенного произведения мысль обретает совершенную форму: «Я создаю вещь, своим присутствием воплощающую в себе материальный опыт обращения человека к небу – *cosa mentale* человека».

вокругительных троп. Вспоминается то, что говорил сам В. Т. Шаламов о поиске им своей формы рассказа: «Фраза должна быть короткой, как пощечина» [Шаламов 2009: 838]. Шаламов пережил, прошёл то, что не должен проходить человек – все круги ада. Про лагерный опыт просто так не расскажешь. По него вообще не расскажешь. И писатель здесь не может быть «туристом», наблюдающим, повествующим о том, что видел. Писатель – не турист, не наблюдатель:

«Новая проза отрицает этот принцип туризма. Писатель – не наблюдатель, не зритель, а участник драмы жизни, участник не в писательском обличье, не в писательской роли. <...> Выстраданное собственной кровью выходит на бумагу как документ души, преобразенное и освещённое огнем таланта» [Шаламов 1996: 429]⁶⁷.

А потому проза должна быть простой и ясной. Огромная смысловая чувственная нагрузка не должна быть выражена в пустой скороговорке, пустяке, погремушке. В. Т. Шаламов не понимал, не признавал, не мог свыкнуться с мыслью, что человеческое страдание может быть

«Поэзия не волшебство. И если говорить о ее назначении, то им, по правде, будет освобождение от иллюзий и опьянение».

[Оден 1998: 65]

предметом дурной литературы, то есть сочинительства. Он создавал не литературу, а преобразенный документ. Он его изрыгивал из себя.

⁶⁷ Удивительно, но у В. Т. Шаламова есть рассказ «Марсель Пруст». Варлам Тихонович рассказывает, как у него, работавшего фельдшером при лагере, украли не что-нибудь, а роман Пруста – «У Германтов» (он называет его «Германт»). Удивительное дело, замечает Шаламов: жёны, наивные существа, шлют мужьям на зону не шарфы, носки или свитера и брюки, а брюки гольф, особый табак и не что-нибудь, а роман Пруста, весьма редкое издание по тем временам. Чтобы было что почитать в лагере. М-да! В 30-е годы Пруст был переведён на русский лишь частично. И вот именно роман Пруста, присланный его знакомому фельдшеру, Шаламов читал там, в лагере, открыв его для себя: «Кто будет читать эту странную прозу, почти невесомую, как бы готовую к полету в космос, где сдвинуты, смещены все масштабы, где нет большого и малого? Перед памятью, как и перед смертью – все равны, и право автора запомнить платье прислуги и забыть драгоценность госпожи. Горизонты словесного искусства раздвинуты этим романом необычайно. Я, колымчанин, эка, был перенесен в давно утраченный мир, в иные привычки, забытые, ненужные. <...> Я был подавлен «Германтом». С «Германта», с четвертого тома, началось мое знакомство с Прустом» [Шаламов 1992: 128-129].

С криком и слезами. Живую кровь и мýку нельзя описать. А потому рассказ о страшном опыте пребывания по ту сторону жизни и смерти не может быть придуман. Фраза, слово выбрасывается как рука в пощечину и бьёт тебя наотмашь, чтобы ты не строил иллюзий и не сидел нога на ногу за чашечкой кофе и не почитывал – чего это там написал этот беллетрист? Нате! Удовольствия и удовлетворения любопытства не получишь⁶⁸.

То же самое имел в виду У. Оден, любимый поэт И. Бродского: поэтическое высказывание «делает любую идею более ясной и четкой, более картезианской, чем она есть на самом деле» [Оден 1998: 65]. Оден полагал, что поэтическая фраза не уступает по ясности и точности философскому высказыванию. Более того, оно предъявляет такой концентрат, который воздействует сильнее интеллектуального суждения. Она сбивает наповал – как пуля в лоб. И силой своей срывает всякие иллюзии и стереотипы, отрезвляет и приводит в себя.

Вспоминаем тему – каков главный вопрос человека, пришедшего в себя после обморока или сна? Он спрашивает – «Где я?» Произведение даёт тебе оплеуху наотмашь, чтобы ты проснулся, и показывает тебе, где ты есть, указывает тебе твоё место. Смотри, сукин сын! Но это место ведь не существует, оно никогда не готово.

М. К. помечает специфику этой странной топографии, этих особых странных мест, утопосов, мест несуществующих, то есть пульсирующих точек. Человек, просыпаясь от пощёчины, вновь нащупывает это своё несуществующее место. Мы снова попадаем в тему навигации.

М. К. констатирует, что такой парадигмальный сдвиг к философии несуществующих мест, некий «геологический сброс, или перелом, человеческого мышления», совершился в начале XX века [ПТП 2014: 286]. Параллельно с Прустом стали развиваться феноменология и экзистенциализм. Признаком этого перелома стала знаменитая проблема феноменологической редукции. Пруст через тему впечатлений занимается как раз этой проблемой.

⁶⁸ И. П. Сиротинская вспоминала, когда впервые прочитала рассказ «Тифозный карантин»: «Тифозный карантин» вызвал просто боль, пронзительную боль в сердце. Казалось, что-то нужно сделать сейчас же, неотложно. Иначе жить, иначе думать. Подломились какие-то основы, опоры души, привыкшей верить в справедливость, конечную справедливость мира: что добро восторжествует, а зло будет наказано» [Сиротинская 1996: 448].

«По сути дела всякий великий человек, всякое прекрасное произведение возвращает нам веру в жизнь и в мысль, а посредственное произведение оставляет нас без всякой надежды»

М. Пруст
[цит.: ПТП 2014: 291].

К чему мы привыкли в обыденной жизни? К тому, что мы допускаем причинную связь между вещами внешнего мира, которому мы приписываем объективность, и нашими ощущениями и переживаниями, которые мы испытываем от воздействия на нас предметов,

вещей, явлений этого внешнего мира. Мы привыкли думать, что ощущение и шире – впечатление от вкуса, например, этого мороженого, связано сугубо с качеством этого мороженого. Полагаем, что впечатление от этой женщины связано с тем, что она действительно красива и желанна. И эта её красота объективна для нас.

Тот или иной фильм, книга или картина художника действует на нас сильно, а иной фильм или книга – никак не действует. Мы приписываем силу воздействия на нас этим книгам или фильмам. Как будто эта сила впечатления впечатана в них, лежит внутри, заложена в содержание этих книг или фильмов. В наших головах чуть ли не автоматически складываются связки в виде образов, формирующихся, как нам кажется, под воздействием этих внешних по отношению к нам предметов, вещей, событий. Феноменологическая редукция означает, замечает М. К., удержание, воздержание, приостановку этого автоматического воздействия на нас содержаний этих вещей [ПТП 2014: 287]. Мы не отказываемся от внешнего мира. Мы только делаем остановку, удерживаемся от автоматизма связки и причины внешнего воздействия.

Так вот, феномен есть то, что само себя показывает, а не то, что заложено в вещи, предмете, внешнем событии. Не пирожное, мороженое или другой человек действует на меня, а что-то есть во мне, в моём впечатлении, независимом от автоматического внешнего влияния. Феноменологическая редукция, излагаемая М. К. на материале романа Пруста, а не на материале текстов Э. Гуссерля⁶⁹, означает допущение

⁶⁹ Достаточно холодное, почти равнодушное отношение М. К. к наследию Э. Гуссерля мне не совсем понятно. Да и мало в его текстах примеров того, что он как-то с ним беседует. Р. Декарт и И. Кант, не говоря о Прусте, для него постоянные собеседники. Можно увидеть, как он к ним относится. В то же время мы знаем ведь, что вообще-то феноменология для Гуссерля была не просто учением

того, что само переживание, впечатление, мысль, самостоятельны и не связаны с содержанием внешнего мира, означая этот самый феномен. И человеку приходится проделывать усилие, чтобы понять это. Именно усилие. Потому что факт мысли чреват неуспехом, она может не состояться. Поскольку, повторяет М. К., в мире не созданы никакие предварительные механизмы и алгоритмы для её осуществления. Она просто совершается. Или не совершается. И потому мы говорим о «бытии мысли». Только вот, добавим, способ бытия у мысли особый. Она существует не как вещь. Она случается как событие. Условия для события мысли в мире также отсутствуют. Хотя они могут быть названы и перечислены, как могут быть названы, например, условия события поэзии, появления стихов. С одной стороны, явление поэта есть теофания, оно выглядит тайной. С другой стороны, поэт все же является в мир, и мир преобразается. Стихи становятся для него самого формой его собственного спасения и преобразования. Об этом писали многие. Например, тот же Шаламов в очерке «Поэт изнутри» [Шаламов 1996].

Итак, продолжает М. К., феноменологическая редукция мне говорит: приостанови действие этой автоматической причинной связи между тобой и вещью, смести внимание [ПТП 2014: 287]. Не сами по себе предметы действуют на тебя (хотя никто не отрицает их существования и влияния), но что-то такое в тебе работает самостоятельное, в силу чего с тобой происходит (или не происходит), случается это впечатление. Оно само работает.

В этом плане и мысль существует, точнее, осуществляется самостоятельно. А мыслить приходится в одиночестве. И это страшит, потому что не факт, что она получится, свершится, значит, не факт, что я состоюсь. Вспоминаем то, что М. К. говорил об одиночестве. Человек фундаментально одинок, потому что только он и сможет мыслить и быть. Но только такое одиночество есть условие мысли и условие

и нормой для построения строгой науки, но и уставом для личной жизни в монастыре в миру, способом его интеллектуальной аскезы. Феноменология выстраивалась Гуссерлем как система принципов, на которых строится способ мышления, как требования для мыслителя. Как для поэта существует требование, что писать стихи плохо нельзя, оно выступает императивом, так и для философа требование, что мыслить не строго нельзя, даже преступно, выступает необходимым условием самого осуществления акта мысли. А эпохё, на котором строилась редукция, выступала базовым условием этой строгости.

связи с другим, пытающимся тоже это сделать. Если человек боится мыслить, то он прячется за других, за чужие слова, за чужой опыт, за дружбу, за связи с другими людьми⁷⁰.

М. К. вспоминает понятие страха. Точнее, онтологического ужаса, описание его у разных авторов – у С. Киркегора и др. (правда на него не ссылается) – феномена Angst, что обсуждает подробно С. Киркегор, а затем вслед за ним М. Хайдеггер, Лев Шестов и проч., но дело не в этом.

Мы боимся одиночества мысли, а потому прячемся за дружбой, за связями, идём на разного рода уловки, оправдываем себя, своё бездействие или глупое действие (что – то же самое) тем, что вот у него или неё так же, у всех всё так же, и вот тут, и вот там... И там... Мы нуждаемся в примере, в образце. А пример чужого усилия даёт нам какую-то надежду, радость – вот, у него получилось. И ты испытываешь радость. М. К. прав: самое настоящее наслаждение и удовольствие ты испытываешь от созерцания этого человеческого усилия и этого явления. Это ведь замечательное зрелище, – видеть, как получилось у другого мыслить, быть⁷¹.

Например, мои вечные, пожизненные собеседники для меня не только интеллектуальные партнеры. Я испытываю истинное удовольствие, наслаждение, от чтения и перечитывания их работ. Да и не чтение это вовсе. Это постоянные радостные встречи. Перечитал параллельно этому письму вновь Варлама Шаламова – и на душе как-то даже легче. Несмотря на тяжесть материала его прозы и воспоминаний.

Мне страшно нравится разглядывать их фотографии, всматриваться в их лица. Вот он в детстве. Вот он в старости. Вот он вдруг лысый! Когда я впервые увидел Льва Выготского бритым на фото после очередного приступа болезни – это было откровением. Другое лицо. Или вот он совсем не похож на себя. Или, например, Михаил Бахтин в Саранске начала 60-х, когда его вновь открыли московские ребята-фило-

⁷⁰ М. К. ссылается на замечательный пассаж из Пруста про то, что он не ценит дружбу, потому что мы за неё прячемся, боимся рисковать, боимся чувствовать сами от себя [ПТПП 2014: 288] (Гер: 400-401).

⁷¹ Например, я получал неизъяснимое удовольствие, просто наслаждение, когда видел, как мыслит в моём присутствии Г. П. Щедровицкий. Я от его энергии заряжался и был готов свернуть горы.

логи. Полный, на костылях, в больничной пижаме. Когда я показываю это фото Бахтина своим коллегам, они его не узнают. А потом удивляются – как, это Бахтин? Или вот Георгий Щедровицкий со своим прищуром. Даже с фото веет его дьявольским обаянием и энергией. Ты готов смотреть часами на эти фото. Мне даёт это общение, почти живой непосредственный контакт, немислимое удовольствие. Не меньшее, чем от чтения их работ, слушания их записей, разговоров.

А потому мы и впадаем в страх, поскольку рисковать приходится самому. А вдруг не получится? Например, помыслить. А это занятие рискованное, хрупкое. Поскольку никаких гарантий никто не даёт: нет никакого такого налаженного механизма, на который можно было бы опереться и как-то гарантировать, что всё получится. И это страшит. Страх этот не психологический. Он онтологический – от того, что у человека есть вполне реальная возможность (онтологический риск) не состояться в этой, единственной, жизни.

Вспоминаю опять Бахтина. В разговоре с Г. Гачевым в 1964 году, когда тот задумал книгу о совести, Бахтин его спросил: «А на что вы обопрёте совесть? Для меня такой опорой выступает Бог» [Гачев 1993: 107]. В конце жизни в разговоре с Турбиным в 1975 году он сказал: «Крест и молитва – это самое главное» [Турбин 1995: 271].

Если нет онтологической опоры, то человек находится в постоянном, нескончаемом аду страха. Потому так важно иметь в качестве таких собеседников тех, которые могут тебе показать пример онтологического усилия.

Впервые онтологический ужас я пережил где-то в пятом классе. Я сидел дома, делал уроки. Ничто не предвещало какого-то сильного впечатления. Не было никакой внешней причины. Никто меня не напугал, никакого события извне не произошло. И вдруг меня что-то торкнуло, я вдруг подумал, просто током дёрнуло: а я ведь тоже когда-то умру. Я почувствовал не абстрактно, не вообще, что все люди смертны и т. д. Я на себе прочувствовал, просто понял, что я-то тоже умру. Я, который казался чуть ли не бессмертным, что всё в этом мире и я в нём – мы будем всегда. Ощущения всегдашности, собственной бесконечности просто сидело во мне, я не подвергал это ощущение сомнению. И тут вдруг! Именно вдруг, без какой-то внешней причины: я тоже умру! Это был гром с ясного неба. Я просто похолодел. Костылей

и помочей, которые бы мне как-то помогли справиться с этим ощущением ужаса, разумеется, никаких не было. И я, разумеется, как-то пытался уйти в разные отвлечения, защиты задним числом. Мол, думать об этом рано, это случится не скоро и проч. Но главное – долгое время я не проделывал затем никакой работы, дабы как-то с этим ужасом справиться. Я вновь гасил это ощущения и вновь уходил. И так долгое время, пока не стал взрослеть, выбирая в собеседники разных людей, в том числе М. К., которые помогали мне осуществлять какое-то усилие по преодолению этого ощущения онтологического ужаса.

М. К. вводит, как всегда, ту или иную тему, делает очередной шаг, медленно, долго, с обилием отступлений и многостраничных ответвлений. Чтобы показать, предъявить слушателям проблему феномена и феноменологической редукции, он как бы танцует, петляя по теме, по тропинке рассуждений. А, казалось бы, что тут особенного?

Ловлю себя на желании срочно обратиться к другой работе или лекции М. К., чтобы сделать отсылку к ней или увязать отрывок разговора о Прусте с другим разговором или текстом М. К. Например, обсуждает он здесь проблему феномена и хочется увязать это с тем, что М. К. писал о феномене в своей работе «Классический и неклассический идеал рациональности». Или вот он вновь говорит о принципе *cogito* и хочется сделать отсылку на «Картезианские размышления».

Но вновь ловишь себя на том, что наш опыт, наша данная работа, становящаяся уже многостраничной, связан не с тем, чтобы обсуждать содержание идей М. К. его опыт философствования, не с тем, как он понимал проблему феномена или проблему неклассической рациональности. Наш предмет – вообще не философия Мамардашвили и не роман Пруста.

Наш предмет – отталкиваясь от мысли М. К. на этих лекциях-встречах, пытаться выстраивать рефлексивный анализ относительно того, что такое опыт навигации как метод, как особый опыт пути человека, опыт поиска и обретения им своего предназначения и тем самым опыт составления (какого-то сугубо личного ухватывания) им самим собственной незаменимой никем биографии. Но делаем мы это на конгениальном, созвучном нам, как нам кажется, наиболее адекватном материале – материале лекций М. К. о романе Пруста. Всё остальное

(его другие лекции, статьи, книги или интервью) – лишь материал для комментариев, вовсе не обязательный и факультативный.

Итак, проблема впечатления – не в его содержании, связанном с прочитанной книгой или качеством мороженого, а в самом существовании (осуществлении, событии) впечатления. Не мысль о чём-то, не содержание мысли о мире, предмете каком-то, а чистая мысль, сама по себе, её осуществление, бытие мысли, есть событие.

Помню один эпизод. Дело было давно, когда отец был ещё жив, здоров, силен. Мы с братом, совсем пацаны, сидим на специальной площадке, на которой собирались спортсмены, занимающиеся авиа-модельным спортом. Сейчас уже такого нет. Мой отец был мастером спорта, чемпионом России по этому виду. Однажды он взял нас с братом с собой на тренировку. Мы сидим на площадке и смотрим, как отец и другие мужики пускали свои самолетики по кругу. Они летали, трещали своими моторчиками. Мы сидели и смотрели. Помню, потом отец достал из сумки бутерброды. Обыкновенный батон с варёной колбасой. Он был обворожительно вкусен, этот бутерброд. Никогда в жизни я больше не ел ничего вкуснее этого бутерброда. Но я-то понимаю, что дело вовсе не в самом по себе бутерброде. Подумаешь, какой-то батон с варёной колбасой. И без масла. А я всегда любил именно батон с маслом. Не в колбасе дело. Дело в том комплексе, полноте ощущения, переживания полного счастья и защиты. Ощущения нутряного, не рефлексивного, без рассуждений. Самого по себе. Мы с братом сидим, жуём вкуснейший бутерброд, над нами летают самолёты, в центре площадки отец, сильный, умный, как Бог. Вне всяких сомнений и обсуждений. Он просто есть. И всегда будет. И так вообще всегда будет. Никаких сомнений ведь в этом нет. Это ощущение счастья, безусловного и беспричинного, рождало во мне это ощущение, сохранившееся на всю жизнь.

Кстати, сами по себе эти самолетики, запах моторного масла, звуки моторчиков, на меня никакого впечатления не производили. Мне не хотелось подходить ближе, рассматривать эти самолетики, пытаться изучать, что там внутри, как там всё устроено... Я был всегда абсолютно чужд всякой техники. Меня не звал, не манил к себе этот чудесный, но чужой, мир машин, инженерных устройств, со своими звуками и запахами. Вот отец и брат были технарями, инженерами. Для них возить-

ся с техникой было одно удовольствие. Я был чужд этого. Я общался больше с книгами, бумагой. Меня завораживал чистый лист бумаги, меня манила страсть что-нибудь на нём накарябать. Поэтому ощущение того счастья на площадке никак не было связано ни с машинками, ни с самим бутербродом... Оно было странное, таинственное, ничем, никаким внешним содержанием не объяснимое.

По тем же законам работает и память, замечает М. К. Почему и как мы помним то или иное событие, вещи, запахи, звуки? Мы воспроизводим те или иные следы в нашей памяти по каким-то странным причинам. Они не связаны с самими вещами, запахами, звуками. Они помнятся потому, что происходит странная сцепка, связка всех этих звуков, вещей, запахов, людей, всех этих следов, их действий, в силу чего формируется какое-то особое проживание, какое-то особое состояние, по которому ты будешь потом называть нечто, какие-то следы событиями, а потому они будут всегда с тобой.

М. К. размышляет: вот мы помним те или иные следы событий. Мы привыкли думать, что след события связан именно с этим самым событием, то есть, его содержанием, его внешней значимостью. В то время как происходит какая-то операция, связующая это событие, этот след и то, что в нашей памяти остаётся. Эта операция по сцепке и различению (моей памяти, следа и самого события) как-то происходит. Ещё раз: эта операция узнавания следа, сличения того, что это именно тот след того события, эта операция не связана с самим содержанием события [ПТП 2014: 293-294]. А с чем она связана? М. К. перешёл на тему памяти в связи с предыдущей темой – темой умной вещи или мыслящей вещи, или мыслящего тела. Это тело, феномен, ничего и никого не обозначает и не показывает, а предъявляет самое себя. И оно есть концентрат жизни, впечатывающий свой жизни. Знак присутствия.

Присутствие

Зачем Леонардо создавал своё «умное тело» произведения? За тем, чтобы через него обозначить своё присутствие в этом мире. Иначе в мире без этого произведения меня и нет. И не будет. Поэт создаёт концентрат поэтического высказывания и своей речью является на свет:

*«Сохрани мою речь навсегда за привкус несчастья и дыма
За смолу кругового терпенья, за совестный дёготь труда...»*

Своим ритмом и формой, сугубо формой, поскольку в поэтическом высказывании не рассказывается ни о чём, никакого сообщения в нём нет, кроме как известия о присутствии автора высказывания, его речи, поэт вбрасывает себя в мир и только посредством этой формы-губки (любимое сравнение О. Мандельштама в «Разговорах о Данте») поэт присутствует в мире.

Присутствие это – тотально. Полнота и концентрат требует того, что это присутствие как бы разливается по миру. У высказывания нет эмпирических, социальных, каких бы то ни было границ. Оно проникает во все щели и уголки человеческих душ. И потому – «я хочу, чтоб мыслящее тело превратилось в улицу, в страну...» (О. Мандельштам).

Итак, феномен есть форма присутствия в мире. За счет концентрации мысли (мыследействия, умного действия) в феномене, вбирающем в себя всё многообразие и полноту переживания (проживания) жизни, через этот феномен (произведение, например, роман или стихи) личность поэта или философа обозначает своё присутствие в мире.

А что это значит? Каковы последствия такого присутствия? Как живёт автор такой губки-формы? Так и живёт – вспышками. И в этом и радость, и драма. Между вспышками-высказываниями он такой как все. Р. Декарт признавался, что он мыслит редко, уж точно не каждый день. Между вспышками поэт или философ, автор мысли-действия, такой же двуногий и бескрылый обыватель-мещанин.

*«...Не офицер я, не ассессор,
Я по кресту не дворянин,
Не академик, не профессор;
Я просто русский мещанин...»*

Ирония и профанирование, выраженные в «Моей родословной» А. С. Пушкина не закрывает этой темы – поэт действительно в обыденной жизни обычный мещанин, не выделяющийся ни чинами, не званиями, ни регалиями, ни статусами. Он обозначает своё присутствие особым образом, то есть сугубо человеческим – своим поэтическим

высказыванием. И в нём он есть. В остальном он действительно обыватель и мещанин. Но в том забота и риск: поэт и философ, обозначая себя в мире сугубо своим высказыванием, не имея в этом смысле в своём распоряжении ничего, кроме своей головы, рук и ног, самого себя, не располагая ничем, кроме как собой, своим телом, и может в мире представить лишь себя, а не эту самую капусту – чины, звания, награды, регалии, повторяя то, что однажды уже было сказано: «Ессе Номо». Но так сказал однажды и Ф. Ницше, предъявив миру свою автобиографию под этим названием. Се Человек! А на следующий день с ним случился приступ. И его сознание померкло.

Здесь мы подходим к важному – почему человек, тот или иной автор, берясь за автобиографию, скатывается в нарциссизм или наоборот ложное псевдомазохистское самокопание? Именно потому, что происходит путаница – он в своём высказывании стремится нечто обязательно сообщить, пытаюсь понравиться кому-то или удовлетворить какие-то запросы каких-то групп читателей, каких-то людей, мнением которых он дорожит и т. д. Вот эти эгоистические устремления (попытки понравиться или наоборот отомстить), стремление удовлетворить чей-то интерес сразу сказывается на силе и качестве высказывания. Оно перестаёт быть самим собой, перестаёт быть феноменом, центратом жизни. Оно становится обычным ангажированным словом. М. К. и говорит, когда мы выражаем впечатления, мы не можем, не обязаны думать о том, что мы этим кому-то доставим удовольствие или наоборот. Именно впечатление, глубинное переживание, и устраняет в нас желание нравиться кому-то или не нравиться [ПТП 2014: 300-301].

Если автор начинает писать свою автобиографию, стремясь как-то себя показать, как-то выглядеть, как-то выделиться и вызвать некие оценки (понравиться, не понравиться, удовлетворить кого-то или кому-то насолить, вот я сейчас задам вам перца! покажу, какой я умный, какой я гений!), тут же это отражается на точности и концентрации мыследействия, заключённого в произведении автобиографии. Это явно видно в «Исповеди отщепенца» А. Зиновьева. Это ярко показано в «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо.

Задачей предельно честного, точнее, собственного слова о себе, то есть автобиографии, является «феноменально полное присутствие»,

жизнь как присутствие, для выражения которого зачастую нет ни слова, ни языка. Рассказать, то есть, представить себя как присутствие невозможно, но и по-иному тоже нельзя, поскольку мы получаем подделку.

Тем самым, повторяет М. К., мы говорим об ином типе существования, о переходе из состояния причинно-следственного эмпирического поведения индивидов («причинно-психически-сращенно-с-предметами организованного потока» [ПТП 2014: 301] в иную организацию сознания. При причинно-психическом способе я нахожусь в «рассеянии и расширении», я рассыпан и разбросан. Задача заключается в том, чтобы собрать себя, преодолевая рассеяние. Это преодоление рассеяния осуществляется через обретение цементирующего мой мир смысла. Ведь действительно, никакая психика не охватит никакой космос, никакое пространство–время. Мы здесь – песчинки, частицы, вещи среди вещей. И никакое индивидуально-психическое переживание не охватит полноты мира⁷².

Но про-изведение, то есть производство, творение истока, создание произведения, этого концентрата жизни, задающего миру и мне в этом мире какой-то смысл, помогающий мне найти в нём своё место, этот мир как-то собирает. И я в нём уже не рассыпан. Здесь М. К. вспоминает и Б. Паскаля, его состояние головокружения от восприятия космоса и понимания того, что человек в нём – песчинка. Чтобы эта песчинка как-то могла понять мир, точнее, удерживать как-то смысл мира и обретать своё место в мире, нужны какие-то культурные помощи, культурные практики заботы (любви, заботы, душепопечения и

⁷² Кстати, думаю, что театр абсурда, в целом искусство абсурда и весь экзистенциализм с его «тошнотой» и потерей смысла в XX веке потому и стал популярен, поскольку такая вполне реальная ситуация несоразмерности (нечеловекомерности) мира и индивида, рождающая абсурд и страх, ранее у классиков преодолевалась сходным с Леонардо, Прустом, Хайдеггером и Бахтиным образом – через создание произведения (творения), вбирающего в себя концентрат мира, человек обретал онтологическую опору. А когда в XX веке само искусство перестало выполнять эту работу, перестало быть таковой опорой (о чём ностальгировал Хайдеггер, поскольку человек перестал «жить в мире как поэт»), то и стал побеждать абсурд. А в жизни каждой индивидуальной биографии эта задача построения онтологической опоры встаёт во весь рост и каждый поэт сугубо индивидуальными усилиями пытается её восстановить сугубо личностными усилиями.

проч.). Паскаль поэтому свою философию (оставшуюся по выше названной причине в форме дневниковых размышлений) сочетал с глубокой религиозностью.

Итак, продолжаем ходить кругами. Наши исследовательские стереотипы толкают нас на то, чтобы стремиться выстраивать какую-то логическую последовательность своих шагов. К такой схеме пошагового исследования мы привыкли при выстраивании классического научного дискурса. Но в данном случае он не подходит. Метод навигации выглядит совсем иначе. Никакой последовательности шагов. И никакой цепочки. Бесконечное возвращение к началу. Беспредельное повторение вчера зафиксированного и сказанного. Но какое-то постепенное, не то, чтобы выстраивание, но формовка какого-то метода вроде бы намечается. Формируется свой словарь. Точнее, он варится. В ворожке варится что-то совсем не ведомое. Вынашиваются какие-то принципы и правила игры. Еще лекций через 10 мы, наверное, начнём для себя эти правила, принципы и процедуры такого метода навигации как-то отслаивать и формулировать для себя. А пока...

А пока ещё потопчемся в осмыслении своей самонавигации.

Готовность

И снова здравствуйте. Новая лекция. Новая встреча. Удивительно, но в расписании Тбилисского университета лекции М. К. назывались как-то совсем нейтрально – «Теория драмы». Представим себе, читает очередной спецкурс студентам очередной профессор. Спецкурс висит в расписании. Студенты по расписанию приходят в аудиторию. Записалось немного, всего-то, говорят, было человек двенадцать.⁷³ Приходят они, садятся в аудитории. Заходит профессор М. К. Мамардашвили. И читает. Вернее, начинает говорить. Его слушают. Как-то пытаются понять. Что-то записывают, как могут. И как-то куда-то пытаются двигаться вместе с ним. Куда? Они встречаются больше года – с 6 марта 1984 по 23 мая 1985. С перерывами. Куда они ходят целый год? Зачем? У каждого слушателя своя навигация. Вот они послушали профессора. Ушли. Через неделю снова приходят, снова слушают. Сверяют с

⁷³ Эту цифру называл А. В. Ахутин [Ахутин 2009].

ним то, что поняли сами. Наверное, параллельно читают Пруста. Снова слушают, снова читают, снова сверяют⁷⁴.

С точки зрения академической университетской жизни это обыденная процедура. Даже рутинная. М. К. замечает, что у его курса «халтурное название», но по большому счёту всё так и бывает: без ложного пафоса в обыденной еженедельной рутине профессор рассказывает о «драме бытия так, как она искренне, на полную катушку зашифрована в записанном тексте, в котором зафиксирован реальный, живой путь человека», ведёт рассказ о романе как о «романе человеческого возвышения» [ПТП 2014: 311]. Внешне это выглядит так, как делали и делают сотни и тысячи профессоров: вслух и публично читают тексты и комментируют их.

Но М. К. совершает ещё что-то. Он демонстрирует акт мышления. Внешне это похоже на рассуждение. На комментирование. Он пытается отразить на примере акта чтения подобного романа или других таких произведений, выражающих форму странствий, то, что можно назвать актами присутствия [ПТП 2014: 312]. Нам интересно именно устройство этого акта, то, как устроена эта единица, по каким законам она существует. Мы его пытаемся понять не в категориях пафоса, оценки, а в категориях онтологической нормы человека, в категориях смысла его бытия. М.К признаёт, что это, конечно, тайна, а не некая научная задача или загадка, которую можно распутать. Это тайна, но мы её пытаемся проиграть на себе, мы в ней участвуем, но никогда не разгадаем⁷⁵.

⁷⁴ Опубликованы воспоминания одной слушательницы с курса 1982 г.: «<...> я была студенткой философского факультета Тбилисского университета. ... изучала «университетскую философию» <...>, как все, чувствовала себя потерянной <...> Я не могла найти себя <...> Первое мое впечатление от лекций Мераба Константиновича – глубокий шок. От творил, философствуя, перед моими глазами. На его лекции, как и другие мои сверстники, я ходила как в Храм <...>» [Мамардашвили 1994: 235].

⁷⁵ Известно разведение А. А. Пузыреем психопрактик на две парадигмальные схемы – схему загадки-разгадки и схему тайны, которые он приводит на примере раннего и позднего Л. С. Выготского [Пузырей 1997]. На материале Гамлета ранний Выготский обсуждал тайну человека, а поздний Выготский уже пытался разгадать человека, вскрыть его как загадку, подобрать под него ключик. На этих схемах Пузырей строит и две стратегии – психологию майевтики и психологию манипулирования. Спорно. Особенно если записывать Выготского по этим двум

Да, это не научная задача, мы тайну присутствия не можем разгадать и исследовать как научный объект, но мы же допускаем, что эта тайна есть. Откуда мы вообще знаем, что она есть, хотя мы же её и разыгрываем? Как М. К. отвечает на этот вопрос? Что есть акт человеческого присутствия?

М. К. идёт как обычно вновь косвенным путём. Он вспоминает, кто такие были «герои» в культуре. Герой – тот, кто прежде всего отказывается от суждения, согласно которому за человека всё решает среда, что от него ничего не зависит. Обычный человек так и рассуждает. В отличие от него революционер полагает ту же схему, ту же средовую парадигму, но в отличие от обывателя он полагает, что надо изменить эту среду, и тогда человек исправится.

Надо сказать, что «герой» и «иеродула» – одного культурного этимона. Иеродула – храмовая жрица, которая отдавалась путнику, пришедшему в храм в обмен на приносимые им дары⁷⁶. Она совершала жертву собой в обмен на дары. Герой же есть тот, кто действует, жертвуя собой, понимая, что иного пути для спасения не дано. Античный герой, в отличие от богов, смертен, и он это знает. Герой совершает акт жертвоприношения. Только один (революционер, полагает М. К.) жертвует ради изменения среды, свержая режимы и строя иллюзии, что человек тем самым исправится. Другой понимает, что схема «человек – среда» – тупиковая. Никакая среда тут ни при чем. Только от его действия зависит его собственная ситуация. И другого мира нет. А идея про влияние среды на человека выступает придумкой задним числом, дающей тем, кто её придумал, повод на то, чтобы оттянуть бездействие или право судить о неких так называемых объективных законах и глубинных тайных силах.

Поэт-герой действует по другой схеме, имея иной хронотоп, он у него как бы пустой, в нём нет ни среды, ни готового человека, а есть открытое и рискованное пребывание в мире и всякий раз готовность дей-

ведомствам. Его записные книжки показывают, что такое деление не работает [Выготский 2017]. Но независимо от того, куда мы запишем Выготского, эти две онтологические схемы весьма плодотворны для понимания разницы двух стратегий отношения к человеку и двух психопрактик.

⁷⁶ Букв. «священная раба» (ιερóδουλη) от ιέρóς, святой, священный, и δούλη, раба́.

ствовать, поскольку всегда есть время. Оно вот тут. И уповать на то, что время не пришло – значит откладывать, пытаюсь отсрочить свой собственный срок. Герой находится в состоянии всегда-готовности⁷⁷.

Вспомним ситуацию Гамлета. У неё евангельский корень – «Час настал и это сейчас», говорит М. К., ссылаясь на евангельский текст. В Евангелии так: «Но настанет время, и настало уже» (Ин. 4, 23). «Готовность – это всё («the readiness is all», – говорит Гамлет перед дуэлью с Лаэртом. И будь что будет. Let be. Тему готовности в драме отдельно обсуждает Л. С. Выготский.

Для него «Гамлет» – трагедия мистическая. В ней показана трагедия разрыва и попытки связи двух миров. Этого и того, земного и потустороннего. Способом, *«Век мой, зверь мой,*
средством связи миров стано- *Кто сумеет заглянут в твои зрачки*
вится жизнь Гамлета, точнее, *И свою кровью склеит*
его жертва. Он своей жертвой *Двух столетий позвонки?...»*
соединяет слом, вывих веков. *О. Мандельштам*

Об одном мире, земном, рассказать можно, об этом вся фабула трагедии, начиная со смерти отца и кончая смертью сына. О втором мире (мире смысла и борьбы Гамлета с онтологическим ужасом) и попытке быть, а значит быть готовым, – поведать невозможно. Поэтому – «Остальное молчанье. The rest is silence». Горацио расскажет про фабулу, он может (вспоминаем тему тайны) рассказать про загадку, про детективную историю, про то, как всё происходило на его глазах. А вот про тайну он рассказать не сможет. Остальное молчанье. Ибо на «изначальной скорби бытия построен «Гамлет» [Выготский 1986: 487]. Поскольку каждый из нас – бесконечно одинок. Но свою задачу Выготский видел иную – не разгадать загадку Гамлета, не раскрыть его тайну, а «принять тайну как тайну, ощутить, почувствовать её» [Выготский 1986: 485].

⁷⁷ Поэт, философ и священнослужитель совершают, каждый своими средствами, тот самый обряд жертвоприношения, воспринимая свое действие как жертву, по логике которого (действия) поэт не ожидает за своё поэтическое высказывание никакой благодарности ни от кого. И тем более от Бога. Он вообще не ждёт. Он готов. В культуре это было заложено изначально. Так была устроена мифопоэтическая картина мира. Поэт выступает одновременно и жертвой, и героем, создающим этот мир, преодолевающим Хаос, совершающим космологическое действие силой Слова, кратчайшим путём между мыслью и делом (см. [Топоров 1982]).

Поэтому Гамлет не мстит. Он готов «быть готовым». «Быть готовым – вот всё. Этого нельзя комментировать: это всё. <...> Быть готовым – вот всё. Гамлет готов. Не решился, а готов; не решимость, а готовность» [Выготский 1986: 453]. Именно потому, что «минута пришла, срок исполнился, час пробил» [Выготский 1986: 453]. Он готов, пусть будет. Let be!

Готовность эта метафизическая, мистическая, не рациональная, поскольку не объяснима. Что мешало Гамлету действовать также, как Лаэрт? Ничто. Он же принц. Это готовность жить не из мщенья, не из реакций и эмоций, а из готовности принять эту скорбь мира. Эта готовность в Гамлете с трудом рождалась. Он был такой же, как Лаэрт, баловень судьбы, но вдруг однажды попавший в эту ситуацию «быть или не быть». И нам не понятно (сугубо рационально, если пытаться найти причину поступков, объяснять их из повседневной, эмпирической жизни) – почему Лаэрт остался в одной привычной всем стратегии реакций, эмоций и мщенья, а другой, Гамлет, внешне попавший в такую же ситуацию, вдруг начал вырабатывать в себе иную стратегию – готовности. Она ведь в человеке отсутствует. Мы не способны выдерживать метафизическую ситуацию самоопределения и вызова. У нас же нет онтологических опор для этого, никаких помочей и подпорок.

Эту стратегию, кстати, для себя выбирает и сам Л. С. Выготский. Он так и уехал в больницу после очередного приступа в 1934 году с книжкой «Гамлет». Он с ним не расставался всю жизнь. И в записной книжке в конце жизни он вновь напишет о готовности, используя цитату из «Гамлета»: «NB! Pro domo suo⁷⁸. Это последнее, что я сделал в психологии – и умру на вершине как Моисей, взглянув на обетованную землю, не вступив в неё. Простите, милые создания. The rest is silence» [Выготский 2017: 568].

Выготский сравнивает себя с главными для него культурными героями – Моисеем и Гамлетом. Он, как и Моисей, указал путь к «земле обетованной», вершинной психологии, новой науке о человеке, путь из пустыни ошибок и тупиков натурализма и эмпиризма, из пустыни незнания и непонимания нами самих себя. Этот путь был только начат

⁷⁸ «В защиту собственного дома» (лат.). Название речи Марка Туллия Цицерона. Имеется в виду защита своей профессиональной деятельности, своего пути и предназначения.

и впереди ещё многое предстояло сделать. Но, как и Гамлет, он рано ушёл, указав путь. Поэтому то, что он сделал и как он это сделал, и то, что он мог бы ещё сделать, никто не знает. Дальнейшее – молчание.

Конечно же, тема готовности Выготским понимается в явно выраженном христовом залоге (см. его собственные комментарии [Выготский 1986: 552-553]). Это тема того, как Он был послан Отцом. Это тема готовности самого Христа испить эту чашу. И хотя «Шекспир не Библия», но есть поразительные совпадения, и Выготский их помечает: «Будьте же и вы готовы» (Лук. 12, 40).

Даже Христос на секунду усомнился в своей готовности, молясь о чаше в Гефсиманском саду, в итоге приняв уготованный ему выбор: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, а как Ты» (Мф. 26, 39).

Вообще-то в течение своей короткой и яркой жизни Выготский и искал ответ на главный вопрос – как это так получается, что в человеке вырабатывается вот эта странная готовность идти на онтологический риск? Какую она имеет природу, оставаясь всегда тайной? Как вырабатывается эта готовность быть и способность через готовность управлять своим страхами, страстями и аффектами? Признавая эту готовность мистической, потусторонней, он затем в течение всей жизни до самой смерти пытался описать её в категориях мыслящего действия, того самого культурного акта, ища при этом в акте базовую единицу, из которой бы и состояло ядро всей вершинной психологии человека.

Итак, принимая схему «индивид – среда», человек всегда ссылается на неготовность среды, на то, что время не пришло. А герой типа Гамлета признаёт, что время всегда уже пришло, потому что оно заключено в его действии, в его личном акте, поскольку не существует вне его.

М. К. и говорит, что примеры такой героической онтологии есть, их немного, но есть: они у М. Пруста, Д. Джойса. Джона Донна, А. Арто, Ф. Ницше. И приводит в пример У. Блейка, который говорил, что есть тип нигилиста, который допускал действие в мире своих законов, по которым всё в мире происходит помимо человека. Но есть второй тип, мистический, героический, который считает, что есть только то, что происходит со мной самим, с моим присутствием и моим участием [ПТП 2014: 321]. И нет никакого внешнего «механизма счастья»,

уготованного смысла вне моего участия. И нет никакого детерминизма моего присутствия и участия.

М. К. не нашёл, кстати, ни одного примера из русской литературы. Пожалуй, в своём известном интервью он смог назвать одного П. Я. Чаадаева как самостоятельного мыслителя [Мамардашвили 1989]. А в целом русская литература, по мысли М. К. вообще не подходит для понимания героического искусства. Для обдумывания этой европейской традиции героического искусства русская литература вообще не годится [ПТП 2014: 320]. Дальше он вспомнил Достоевского и резко оценил его как «литературного Хлестакова», который, хотя и много из себя выкорчевывал, но ему жизни для этого не хватило [ПТП 2014: 333].

М. К. мог бы назвать также О. Мандельштама, М. Цветаеву, В. Т. Шаламова, И. Бродского, В. Высоцкого. Или Л. Выготского с его Гамлетом. Неназывание этих имён объясняется просто. М. К. ориентировал себя на европейскую философскую и литературную традицию, считая себя и пытаясь быть европейским мыслителем. Он таковым и был, демонстрируя тип мышления европейского философа. Будучи русскофонным философом, ему были ближе франкофоны⁷⁹. А вторая причина очень простая. Хотя, например, Шаламов и писал свои рассказы в 1953–1974 гг., первый его рассказ вышел уже в наше время. Его двухтомник вышел в 1992 году, после смерти М. К. Правда, впервые без ведома автора колымские рассказы вышли в американском русскоязычном «Новом журнале» в 1966–1976 гг. (кусками, с нарушением авторского замысла и логики), о чём М. К. знать не мог. Отдель-

⁷⁹ К. Голубович считает М. К. Мамардашвили крупнейшим русскофонным философом XX века: «... это первый и главный русскофонный философ двадцатого века, человек, *мысливший* на языке, то есть продумавший и предъявивший науку мыслить структурно в каждой отдельной точке русского языка <...>. Страницы Мамардашвили – это такие места, где все происходит прямо тут, в пространстве стола, воздуха нашей жизни, что собирается вокруг них. Именно тут собираются иные смыслы у прежних слов» [Голубович 2014: 1156]. Можно спорить. Место первого здесь занимал М. М. Бахтин. Но дело в рангах и рейтингах. Дело в прецеденте. Пожалуй, если брать не весь XX век, а послевоенное поколение, то он первый философ. Г. П. Щедровицкий всё же больше мыслитель, методолог, организатор. А. А. Зиновьев – больше логик, ставший социальным писателем-сатириком. О них мы поговорим в других очерках.

ные рассказы выходили в отдельных журналах в конце 80-х. Тем более его откровенные дневники и проза («О прозе», вышла в 1988 году в сильно сокращённом виде в журнале «Новый мир», «Поэт изнутри» вышел в 1991 г.). Здесь ситуация близка к той, которая связана с феноменологией – проблему и тайну феномена М. К. понял не из общения с Э. Гуссерлем.

Правила присутствия

Так. Ну и когда мы перейдём к анализу того, как устроен акт присутствия? Когда М. К. перейдёт к обещанному анализу? Хотелось бы перейти от этих предуготовлений, которые у М. К. всякий раз вновь воздвигаются, от этих подступов, которые уже сейчас выглядят достаточно банально и слышатся уже как некая моральная заповедь (внешне для наблюдателя так и выглядит). Но если мы не перейдём к содержанию, к попытке понять устройство этих актов присутствия, из которых (актов) собственно и состоит навигация человека, мы так и останемся в жанре внешних моральных истин, становящихся просто некими требованиями и максимами. Но от максимы хотелось бы перейти к действию, то есть собственно к содержанию.

Итак, говорит М. К. (а мы слушаем его и ждём, когда он перейдёт к анализу акта), мы увидим в опытах и примерах Пруста, Джойса и Арто главное – «воспроизведение всего мира в точке собственного личного действия», в силу чего создаётся форма романа или иного произведения, выступающего в форме собора, имеющего свои очертания, структуры (заметим вслед за Бахтиным – архитектонику), свои нормы, свои законы существования. Детали соборной формы сцеплены, жёстко скреплены, причём так, что уже сам роман порождает событие, в силу чего становится понятным, что никакой среды вообще-то нет, а есть события свершения, точки и вспышки, которые происходят и тайну которых мы разыгрываем: эта «способность на одиночество и выполнение своего пути в мире с риском, со страхом и трепетом и есть мотив и стержень того, что я называю героическим искусством» [ПТП 2014: 322].

Так, услышали. Но это свершение выглядит, точнее, существует всё равно как действие, как-то устроенное, организованное, имеющее

свою архитектонику, свои механизмы и законы совершения. Мы перейдём к этому? Идёт 14-я лекция. Ждём. Слушаем. Внимаем.

Пока про акт навигации, точнее, акт присутствия на примере акта чтения романа Пруста мы ещё не услышали. Когда же М. К. говорит про акт чтения в других местах или здесь, он больше имеет в виду не акт как действие или неразложимую далее единицу, из которых (единиц) состоит вся архитектоника присутствия, а, скорее, акт как феномен, как просто пример, отличный от примеров социальной прозы или ангажированной, или мемуарной философии, уповающей на средовую парадигму (мир плох или среда заела). М. К. больше говорит не об акте, не пытается его анализировать, как, например, анализировал структуру мыслительного акта В. В. Давыдов или обсуждал диалектику творческого акта А. Ф. Лосев [Давыдов 1960; Лосев 1982]. Скорее, М. К. обсуждает акт как иной тип или способ мыследействия, способ полного присутствия. А дальше делает предложение – читайте М. Пруста.

Но нас это не освобождает от попыток всё же дальше разбираться содержательно с этим феноменом. А потому, сделав передышку, – идём дальше.

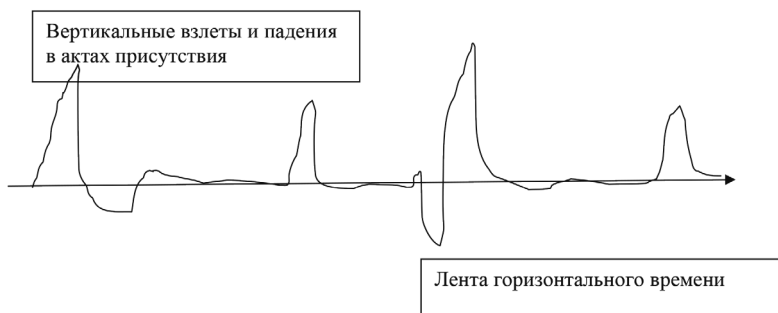
Дальше М. К. фактически как бы обходит вокруг эту проблему акта присутствия, обустривая её, обкладывая вокруг разного рода условиями, не заходя на саму территорию проблемы, обозначая и помечая на разных примерах разные критерии и условия возможности этого акта.

Вот критерий присутствия – полнота и завершенность действия [ПТП 2014: 324-325]. К примеру, чувство предполагает полное присутствие, сделанность, законченность истории, её завершенность. Это, как и ситуация Христа: испить чашу до дна. Дойти до конца, до предела. Эта предельность действия устроена вертикальным образом. Ведь наша душевная жизнь происходит в вертикальном измерении. А повседневная жизнь происходит в горизонтали. Духовный акт, как прыжок, совершается в вертикали, которая не совпадает с горизонталью и может всякий раз повторяться как новый, как мы повторяем каждый год акт воскресения Христа [ПТП 2014: 324]. И эта вертикальное действие может состояться (или нет), в любой момент, к нему надо быть готовым. Вызов-то идёт по вертикали. Горизонталь вызов не даёт, там человек живёт, пребывает, привыкает к обыденному, заведённому раз

и навсегда порядку, не испытывает себя, привыкая к такой жизни как к норме. Человек живёт по привычке. А в привычке он не растёт, человек может расти только из испытания. В привычке он не откликается, будучи закрытым собственным привычным комфортом.

Так вот, возвращается М. К. к героическому искусству, к ситуации готовности: в героическом искусстве духовная жизнь и протекает по вертикали.

Можно представить такую крестообразную жизнь в виде кардиограммы. Человек живёт в повседневной горизонтали, а однажды случается совершить действие как ответ на вызов, действие на готовность, и вспыхивает поступок, вертикально организованное действие, которое рискованно и чревато, и повторить его невозможно, приходится всякий раз быть готовым к новому вертикальному действию. Эта вертикаль чревата и проступком-падением. Дальше – до следующей вспышки.



Заметим, утверждает М. К., что эта духовная вертикаль, или истинная праведная жизнь, жизнь в Царстве Божием, проживается не по ту сторону, она всегда пересекает эту посюстороннюю жизнь, и человек должен быть готов к этому как к удару молнии. А потому это Царство – внутри нас, как и говорил Христос. Разумеется, мы, смертные и грешные, всякий раз отодвигаем этот час, полагая, что загробный мир где-то там, за порогом, за пределом. Но он всегда-здесь. Вертикальное сечение этой жизни случается в этой жизни. А возможность на вертикальное действие задаётся созданием особой опоры, романа, жизнью в романе, в произведении, в концентрате этой жизни. Роман становится таким шестом для прыжка. Не будет шеста – не будет и прыжка.

Таким образом создаётся условие для полноты присутствия – в виде этой опоры, формы, этого художественного орудия, дающего возможность быть [ПТП 2014: 327]. И дело тут не в тонкой чувствительности. Можно быть тонкой натурой, весьма сентиментальной, готовой плакать и переживать, сочувствовать, но быть при этом сугубо реактивным существом, не готовым к присутствию.

Вообще-то становится ясно, что М. К. и не собирается описывать акт чтения, то есть акт присутствия в категориях устройства, структуры, логики действия и проч. Он пока на эту территорию, внутрь действия присутствия, не заходит. Думаю, и не зайдёт. Как Сталкер никогда не заходил в Комнату желания. М. К. пытается обозначить рамочные условия и правила, законы, по которым может случиться акт присутствия. А может и не случиться.

Какие это рамочные правила? Попробуем их как-то собрать, опираясь на разные варианты, предложенные М. К. в ходе последних лекций, понимая, что это наша примерная сборка, за неё М. К. ответственность не несёт. Но какие-то правила игры в нашей топологии пути начинают проясняться.

Таковыми правилами выступают:

1. Правило готовности. Готовность к ответу, готовность откликаться на онтологический вызов. Эта готовность нами описана выше на материале ситуации Христа и Гамлета. Готовность созревает при принятии человеком онтологической схемы, согласно которой мир существует именно в моём действии, а не вне меня. И время существует в моём действии. И нет никакой среды, которая якобы существует вне меня и определяет меня. Никакая среда и внешний мир никакой ответственности не несёт за моё действие, за мою окаянную попытку состояться, присутствовать в мире. За неё несу ответственность только я.

2. Правило вертикали. Акт присутствия есть вертикальное действие, совершаемое вертикально, прямо перпендикулярно повседневной горизонтали и никак не детерминирован этой повседневностью. Оно происходит вдруг, но оно возможно, поскольку работает первое условие – готовность.

3. Правило предела. Акт присутствия возможен только как полное, завершённое действие. Полнота акта мысли, полнота чувств есть условие события мысли. Акт, как у Пастернака, «не читки требует с актёра,

а полной гибели, всерьёз». Поэт вряд ли был знаком с манифестом театра жестокости А. Арто. Но здесь они совпадают даже текстуально.

4. Правило произведения-формы. Предметность акта заключается в создании формы произведения как основной опоры присутствия. Несмотря на свою рискованность и радикальность, акт присутствия воплощается в действии. А значит он имеет свой предмет и свой результат. Таковым выступает создание совершенной, идеальной формы, произведения, в котором и посредством которого человек присутствует в мире, становится способен быть, «жить в мире» этой формой, этим произведением, будь то роман или поэтическое, или философское высказывание, или театральное действие.

5. Правило снятия иллюзий. В силу предельности актом присутствия производится «снятие печатей», преодоление последних иллюзий и мифов. В духе театра жестокости Арто – снятие кожи. Например, преодоление мифа о загробной жизни или мифа о среде, которая не позволяет действовать, или мифа об имеющейся, якобы, способности у человека совершить акт мысли, или мифа о том, что эту способность можно целиком и полностью построить, сконструировать, или мифа, согласно которому есть некие механизмы, гарантирующие успешность акта мысли и т. д. Снятие иллюзий означает фактически то, что человек принимает вызов и выходит к ответу фактически голым. У него в его распоряжении есть только он сам, его руки, ноги, тело, голова и его собственная готовность. И никакое культурное наследие, историческая традиция, все эти внешние помочи не смогут играть роль доспехов, защищающих его от вызова. Они не закроют и не помогут.

6. Правило-принцип *cogito*. Акт осуществляется по принципу *cogito*. В широком смысле для М. К. этот принцип может означать всё многообразие названных выше правил. Это базовая установка и рамочный принцип, выступающий в целом условием акта мышления как полного присутствия. Но в узком смысле этот принцип добавляет особый момент в акте присутствия – рефлексия на границе между этим и тем, осознание разницы, пограничности между мною этим

«Поэтическая материя не имеет голоса <...>, она существует лишь в исполнении. Готовая вещь есть не что иное, как каллиграфический продукт, неизбежно остающийся в результате исполнительского порыва».

О. Мандельштам

и мною тем, между Я и Ты, между Я и Он, между своим и чужим. Полнота и завершённость невозможна без пребывания на границе, без её проживания. На границе надо жить, причём полностью и постоянно, ощущать себя самого как граничного существа, а не просто проскакивать некую разницу, как турист стремится быстренько пересечь границу, чтобы скорее оказаться в долгожданном уютном месте, куда он стремился. Мол, здесь я терплю, переживаю, жду. А потом прраз! – и пересекаю быстренько границу и оказываюсь на иной, обетованной (главное – готовой, как подаренная вещь) земле. Разумеется, он порождает очередную иллюзию, но ему хочется жить с этой иллюзией. Проживание на границе позволяет видеть разницу и не плодить новых иллюзий.

7. Правило точности. Следствием такой пограничной рефлексии выступает правило точности и чистоты мысли. Любимая фраза М. К. – «дьявол играет нами, если мы мыслим не точно».

8. Правило личного вклада. Коль скоро нет готовых механизмов и гарантий точности и полноты, то придётся просто трудиться. Нужен труд точного действия, действия мысли и чувства. Нужна затрата сил, времени, жизни. Акт присутствия не приходит как дар. Нужна «смола кругового терпенья и совестный дёготь труда».

Из всех правил выделим важное условие: чтобы состоялось присутствие, должна быть скроенная, скрепленная трудом форма, кристалл на котором событие присутствия и может держаться.

Хорошая переключка с таким же автором, создателем формы. О. Мандельштам при описании тайны поэзиса Данте именно так и понимал задачу поэта – создать орудийную форму произведения, чтобы она потом его и держала: вся «Божественная комедия» представляет собой единую строфу, даже «не строфу, а кристаллографическую фигуру, то есть тело». Эта форма сидит на герое, на поэте. Она живая, дышит как «губка», впитывающая энергию поэзиса, порождаемую «безостановочной формообразующей тягой» [Мандельштам 1987: 120].

Идея кристаллографической фигуры у поэтической формы возникает не случайно. Именно крепость, даже этакая сколоченность формы является если не гарантом, то условием того, что может состояться акт присутствия. В противном случае в связи с небрежностью, необязательностью, нетребовательностью автора (по отношению к себе пре-

жде всего) форма получается рыхлой, сыпучей, не держащей событие акта, и в итоге действие сваливается либо в назидание, либо в богемный пиитизм, либо... в общем в отсутствие присутствия.

Но есть и второе условие присутствия: акт исполнения или исполняющее понимание, как говорит Мандельштам. С одной стороны, поэт через «порывообразование» посредством орудийно-энергийной тяги порождает кристалл текста произведения, с другой, «провиденциальный собеседник» через исполняющее понимание в акте исполнения, возрождает произведение. Вне акта исполнения поэзия остаётся кусками остывшей лавы, мертвыми текстами.

В итоге исходной ситуацией остаётся этакая напряженная ожидающая пустота. Отсутствие. Акт присутствия нельзя описать и увидеть, нельзя предугадать и подготовить. Но он однажды свершается в пустоте, в насыщенной ожиданием пустоте, но без каких бы то ни было гарантий [ПТП 2014: 335].

Резонансная машина

Поставим разговор на паузу, прежде, чем сделать следующий шаг. Мы имеем дело, напоминает М. К., с особого рода текстами, романами пути или «романами воспитания чувств». Такая форма, особым образом, крепко сколоченная, сосредотачивает в себе самой особый опыт человека. Роман воспитания не описывает никакой социальной реальности и ни к чему не призывает, не поучает, а испытывает, даёт возможность человеку измениться, стать другим по отношению к тому, кем он был до написания или до прочтения романа [ПТП 2014: 337].

М. К. заметил, что традиция романа воспитания или романа странствий есть в Европе. А вот в русской традиции нет, она вся увлеклась назиданием и описанием социальной несправедливой жизни, «русская литература социальна, назидательна, воспитательна, но она по сравнению с романом «воспитания чувств», статична: она утверждает читателя в том, что он всё знает о мире, и никогда не даёт ему орудий изменения» [ПТП 2014: 337].

Роман воспитания чувств, особенно прустовский роман, есть «машина изменения», она не поучает, она ставит человека в такую ситуацию, в которой он переживает метаморфоз, она заставляет его менять-

ся, выступая этаким «резонансной машиной», ящиком инструментов, меняющих того, кто их использует. Изменения с ним не происходят ведь абы как, меняется не сам по себе человек, и не потому, что он читает умную книгу. Просто этот текст так устроен, в него встроены разные тайники, механизмы, устройства, сколоченные особыми архитектурными принципами, позволяющими создавать ситуацию метаморфоза человека.

Мы подходим уже совсем близко к описанию архитектоники этого текста, задающей в дополнение к выше перечисленным рамочным правилам и условиям какое-то представление о законе текста как идеальной формы. Создание идеальной формы романа (шире – произведения) выступает основным условием акта изменения и вообще акта присутствия, будучи жёстко устроенной по своим законам, вовлекая в себя, захватывая всего человека, заставляя его меняться. Это значит, что человек, как бы он ни пыжился, ни старался, ни уходил в разного рода замены – ложные проповеди, нравственные поиски и поучения, новую мораль или новую религию, или пустую беллетристику, как бы он ни пытался сделать вид, что меняется, выжигает из себя падшее и ветхое существо, но поучениями этими такая работа не будет сделана. Нужна адекватная такой задаче лабораторная, экспериментальная форма, выстроенная по законам и принципам автопоэзиса, в которой в тяжелой духовной работе и возможно перемалывание собственного подпольного дерьма. Потому и не получалось ничего у Л. Н. Толстого. Его произведения были сами по себе, его личная религия была сама по себе, а он жил сам по себе, параллельно, продолжал грешить, затем вновь каяться и вновь писать очередные романы и повести, становясь (вдруг!) пророком в своем Отчестве. Но реально, личностно, он не менялся и не мог измениться, потому что не построил саму машину изменений, не было у него таковых инструментов под рукой. Да и не собирался он этого делать. Похоже, что-то близкое происходило и с Достоевским⁸⁰. Они друг с другом не общались сознательно, всё мери-

⁸⁰ М. К. делает в своих дневниках заметку о Достоевском: «... душу-то свою он все-таки (как и Гоголь) рождал в слове-феномене, и ничего не понимал ни в этом мире, ни в своих созданиях – не понимал со стороны, в самоотчете, в системе рефлексии. Все получалось не так, как Д. мыслил в своем доктринальном и систематическом мышлении... задумал роман-описание – получился Мышкин...

лись весами – кто из них самый великий писатель земли русской. Эта гордыня отражалась и на творчестве: русский писатель думает о том, «кому на Руси жить хорошо», но сам (как тот же Некрасов) играет в карты и пьёт горькую, будучи при этом весьма небедным, имея тысячи крепостных душ⁸¹.

Итак, мы здесь ещё раз попадаем в главную тему: что есть в своей архитектонике акт-действие как шаг, обозначенный в топологии пути? И что значит быть автором этого шага? Сказанное означает, что автором выступает не тот индивид, имярек, в пиджаке и штанах, двуногий и бескрылый, усевшийся за стол перед чистым листом бумаги и собирающийся вымарать энное число страниц. Автор рождается в этом акте присутствия и через явление идеальной формы произведения. Он

А потом Достоевский в саморефлексии (по законам снова своего же зазеркалья...) изображал понятие в конце, как задуманное в начале, и выводил обратным ходом, бежал назад, чтобы быстрее прибежать в точку впереди. И так раз за разом...» [Мамардашвили 1996: 193].

⁸¹ Известный факт приводит К. И. Чуковский в своих «Критических рассказах. Н. А. Некрасов, радеющий за простых людей, велел прибить гвозди на запятках своей кареты, дабы мальчишки не садились сзади и не смогли кататься. Веселый был барин! Говорят, что это сделал его кучер без ведома барина. Кто знает! Характерная цитата: «Поэт – и в то же время барышник. Поэт – и в то же время аферист. В стихах пролетарий, а на деле магнат. Зовет к героическим подвигам, а сам присваивает чужие имения!», приводит Чуковский народную молву, ходившую о Некрасове [Чуковский 1990: 46]. О пороках Достоевского и Толстого тоже известно. Впрочем, первый был более искренен и последователен, хотя, как заметил М. К., ему не хватило смертной жизни, чтобы выкорчевать из себя подпольного человека. Толстой же и этого не делал. Он не хотел на самом деле меняться, он хотел быть великим учителем, пророком. В его так называемых религиозных поисках был какой-то показушный садомазохизм (смотрите, как я себя истязую, как я стараюсь и как я страдаю!). Также известно, как будущий псевдопророк, продолжатель толстовской линии в русской литературе, А. И. Солженицын сколотил себе бизнес на страшной трагедии ГУЛАГа. Точнее, на полуправде о ней, что давно, с самого начала, со времен публикации «Одного дня...» подметил В. Шаламов. Солженицын пытался с ним дружить. Не получилось. Шаламов увидел эту двойственность и назвал его «дельцом». Зато теперь один – великий классик, другого знают только специалисты и узкий круг почитателей. Понятно, почему: В. Т. Шаламов неудобен, но он-то как раз и пытался преодолеть эту толстовскую назидательную линию русской литературы, которая споткнулась о XX век: после Освенцима и ГУЛАГа так писать, как Лев Толстой, нельзя, мы получили крах жанра. Такое правило вывел В. Т. Шаламов [Шаламов 2009: 836-850]. Кто же с этим согласится?

сам производится, переживая метаморфоз, выходя затем из акта чтения-письма, чтобы далее быть готовым в следующий раз совершить очередной акт творения формы.

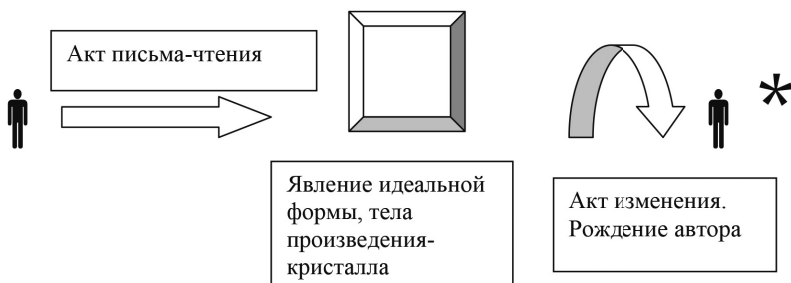


Рис. Акт творения формы

В сложно устроенном акте метаморфоза человек совершает особую работу по собиранию себя, преодолению рассеяния и расколото-сти, что в христианской монашеской традиции, у тех же священнобе-змолвствующих, так и называлось собиранием себя в целостность. Но что важно? Такое «собрание и пребывание в некоторой человеческой полноте невозможно без крепкой формы» [ПТП 2014: 338]. Явление идеальной крепкой формы произведения и есть основное событие, еди-ница, из которых и состоит сам путь.

С пустыми руками метаморфоз пережить не получится. Даже если человек и готов совершить усилие, но без машины изменений его го-товность уйдет в моральную проповедь, в пустой призыв, как это слу-чилось с «горлопанами» Толстым и Горьким, как их охарактеризовал Шаламов. Всё равно нужен механизм, машина, форма, идеальный «ре-зонансный инструмент», с помощью которого извлекаются волшебные звуки. Так было у Данте, с его кристаллом произведения, о чём мы говорили выше, со ссылкой на Мандельштама. Так было и у самого Мандельштама, у Бродского, Шаламова. Эту традицию М. К. не на-зывает. Не важно. Важно существо вопроса: «стихотворение нужно не для того, чтобы написать стихотворение, – поэт вовсе не творец в этом смысле, поэт не есть лицо, пишущее стихотворения, которые потом печатают» [ПТП 2014: 339]. Сильная переключка с Бродским. Внешне

это выглядит именно так: некий индивид сидит и марает бумагу, что-то там карябает, выводит какие-то буквы. Но внутренне это особая работа чувства и тяжелый труд по выстраиванию поэтического инструмента, произведения, становящегося крепким кристаллом, внутри которого сосредоточена не видимая «тяжелая упакованная масса» особого опыта работы.

Далее М. К. называет ряд принципов, по которым эта машина произведения устроена. Принципы внешне звучат, как всегда банально и просто. Как банально признание в любви. Но они проговорены. Слушаем.

Первый принцип: «принцип только моего состояния» [ПТП 2014: 343]. Всё, что я знаю извне, не моё, и не может быть материалом моего опыта. Только из «моей собственной тени» произрастает сугубо мой опыт, моё действительное знание и действительное впечатление и моё присутствие. А именно – мой опыт создания резонансной машины произведения, связанный с опытом полного присутствия.

Второй принцип: «принцип ангажированности» [ПТП 2014: 344]. Принцип означает полноту, задействованность всего существа автора, его души и судьбы, когда всё поставлено на карту. Ангажемент означает буквально сцепку, сцепленность, захваченность, вовлечённость в акт присутствия (engage – цепляться, входить в контакт, подключаться, брать обязательства): «Не просто мысль, а жизнь моя решается в зависимости от того, что говорит эта мысль» [ПТП 2014: 344].

Да, вроде бы простые и банальные вещи, но они тем и рискованны, что мы в силу их простоты можем проскочить мимо, не уловив самого главного. Они просты в назывании, но выступают самыми сложными в исполнении, поступке.

М. К. в других своих работах и беседах называл сугубо «личными вещами» феномены, строящиеся на этих принципах. Это понимание, это мысль, это смерть, это любовь. Личные вещи сидят на мне и зависят только от меня. Только я могу понять, умереть. За меня же никто не умрёт. Как за меня никто и не помыслит. Любимая постоянная тема-мелодия у М. К.

Равно как и «тень», мой подвал, моё подполье, существуют у меня только мои. И только я со своей подворотней могу разобраться, выяснить отношения. Не с миром, не с обществом, не со средой, не стараясь

радеть за других, рядясь в одежды пророка и спасителя, учителя и миссионера. А выяснить отношения с тенью собственной, не надеясь ни на какие оценки, награды и воздаяния. Как только в мою голову закрадывается мыслишка о воздаянии за свой духовный труд, сразу действие с тенью становится сделкой. И далее по новой⁸². Такая стратегия и была

⁸² Можно по-разному относиться к интеллектуальному наследию А. А. Зиновьева, хотя нужно признать, что его жизнь была подвигом. Но драма его личности состоит в том, что достаточно прочитать его собственные воспоминания, многочисленные интервью, воспоминания его друзей и недругов, опубликованные уже после его возвращения в СССР (равно как и воспоминания и интервью Солженицына), как вырисовывается образ мученика-миссионера, который знает, куда идти, куда стране плыть, что делать. И вот он своим интеллектуальным молотом бьёт по наковальне массового сознания, вербуя себе сторонников, явно рассчитывая на памятник себе. Общаться с такими мессиями было невозможно. Они не беседуют. Они поучают, зовут, призывают, не слыша никого вокруг. Об этом вспоминал и М. К., говоря о Зиновьеве: «он сочиняет себе биографию пост-фактум. Эта биография пишется на обложках его книг, и все это абсолютное вранье. Абсолютное. Это забавно» [Мамардашвили 1991]. И дело тут не в том, что надо быть скромным, что надо прислушиваться к мнению других. Дело в том, что такой человек перестаёт слушать себя, он сам себя перестаёт испытывать, он сам не выполняет названных выше принципов. Хотя... Такое ощущение, что подобные герои с самого начала думали и искренне верили, что они гениальны и им уготована роль мессий-мучеников. И они готовы потерпеть, зато потом им воздастся. А со временем, как замечает М. К. в человеке проступают «глубины личности», что и случилось с Зиновьевым: «<...> это были просто бесконечные монологи, и это не было общением, то есть там не было никакого обмена мыслями, потому что это совершенно параноидально замкнутая система, вообще не воспринимающая другого человека <...> появились элементы мании преследования, и самое главное, конечно, мегаломания. Мегаломания разрушает нормальные человеческие отношения; если человек стал мегаломаном (по-русски это ведь называется мания величия, да?), то это рушит, это деструктивная сила – если это маниакально, а это <было> маниакально» [Мамардашвили 1991]. Вдова гения, О. М. Зиновьева, конечно, с этой оценкой категорически не согласна и обвиняет М. К. в том, что тот сам сочиняет и очерняет образ великого мыслителя. Время рассудит. Но эмоция и какая-то сверхкомпенсация и обида в её воспоминаниях звучит явным образом [Зиновьева 2012]. М. К. так оценивал личность Зиновьева, его поведение, потому, что в нём работало зло, оно особенно ярко проявилось в его романах и полностью захватило его психику. И к этому М. К., разумеется, относился резко отрицательно. В настоящее время опубликованы и другие многочисленные материалы, есть воспоминания Г. П. Шедровицкого [Шедровицкий 2001], в которых Зиновьев представлен совсем в ином свете, воспоминания дочери Ильенкова (Е. Э. Иллеш), в которых представлена дружба и отношения Зиновьева и Ильенкова, в том числе с использованием документов. Об этом мы будем говорить подробно в другом месте.

у Толстого, у Солженицына. Я делаю благо с надеждой на воздаяние. Например, получу Ленинскую премию за свой роман.

Третий принцип: принцип неданности себе и несовпадения с собой [ПТП 2014: 346]. Наше состояние, переживаемое нами в акте присутствия, непосредственно нам не дано. И мы сами себе не даны. В эмпирическом опыте вообще никак не даны эти состояния полноты присутствия. Они случаются как вспышки. Их нельзя носить как готовое платье или пиджак, которые можно снять, надеть. Случай свершается, а не носится как вещь. Ни в какой данный момент «мы сами себе не даны в полноте нашего существа» [ПТП 2014: 347]. Эмпирически мы как раз рассыпаны, мы существуем в рассеянии. Нам всякий раз предстоит действие, усилие по собиранию себя. Актуальность меня многомерна и не сосредоточена на мне как отдельном индивиде. И действие по собиранию, память, переживание совершаются не в отдельно взятом месте. Когда я помню что-то, я ведь помню как коллективное существо, не как отдельный индивид, вот тут сидящий. Через меня восстанавливается память рода, восстанавливаются разные нити, связи, переклички голосов, которые накапливаются всё более и более и ... «нахлынут горлом...».

Этот принцип несовпадения между мною и мною самим означает, что между мною эмпирическим и мною, переживающим состояние впечатления, полного присутствия, образуется огромный интервал. А потому мне приходится прилагать усилия для воссоединения с моим же состоянием, с моим впечатлением. Интервал всегда образуется, поскольку, пока я разбирался с собою этим, пока выделял форму для того, чтобы как-то рассчитаться со своей тенью и темнотой, ситуация сдвинулась, и вновь я должен быть готов к новому действию. Но я опять оказался не готов... «Новый день застал нас неготовыми».

*«Некоторые <...> желали бы, чтобы роман был чем-то вроде синема-
графическим дефиле. Это представле-
ние совершенно абсурдно. Нет ничего
более чуждого нашему восприятию дей-
ствительности, чем подобный синема-
тографический взгляд».*

(ОБ: 201)

Способ бытия состояний многомерен, более того, «состояние актуально в измерениях, не совпадающих с измерением одной человеческой индивидуальности и не совпадающих с конечными границами его жизни» [ПТП 2014: 348].

А потому череда этих состояний, через которые проживается полнота присутствия, *не уместается в конечную жизнь отдельного индивида*, а значит жизнь как присутствие неопишуема в категориях индивидуальной биографии! Вот так! Приехали.

Это означает, что никакая биография и автобиография феномена присутствия невозможна. Мы на это уже намекали выше. Биографию, конечно, можно написать, как рассказ, написанный задним числом про мое земное существование. Но автобиография как рефлексия своей вертикали, своего собственного опыта полноты присутствия невозможна, потому что не уместается в границах моей эмпирической жизни! У меня для этого никакой жизни не хватит. А тем более не хватит времени это описать! Достоевскому и Толстому нужны были бы несколько жизней, чтобы выжечь свои подвалы и подполья.

Но ведь Пруст сделал это. Это же сделали Данте, Джон Донн, Джойс, Мандельштам, Бродский... Они успели? Или это уже мы задним числом пишем им их биографию как опыт присутствия? Как это и делает М. К., реконструируя жизнь Пруста как присутствие через реконструкцию машины-произведения романа. Такую автобиографию можно не успеть написать, но можно прожить, создавая, оттачивая свой кристалл и проживая свой метаморфоз по факту. А дальше... «Остальное молчанье...».

Четвертый принцип: принцип опережения. Дело в том, что машина изменения, то есть реальное впечатление, полагает М. К. «входит в нас раньше, чем мы входим в самих себя и в него» [ПТП 2014: 350]. Не до конца понятен этот принцип. Вроде, он означает то, что сначала событие случается, а потом я в него вхожу и начинаю в нём разбираться. Ведь я не войду в него, не сделав его, причём на себе самом, не сделав ту самую форму произведения, не вобрав, не выработав в себе эту ткань, фактуру слова, поэтического высказывания (в широком смысле произведения). Совершая акт присутствия, делая форму, я ещё не вошёл в него, не осознал. Только потом, после сделанности формы с её же помощью, с помощью этой «записи жизни», в которой сам роман, текст, «перестраивается, охватывается, овладевается, стягивается в целое, в бодрствующее целое», преодолевая энтропию, хаос и рассеяние, нечто происходит. Драма жизни исполняется с помощью текста. Без него мы получим этакое мычание.

Итак, присутствие – это открытая проблема, «оно само не случается, это проблема организации своего сознания, своей жизни и своего существа посредством чего-то» [ПТП 2014: 356]. Такое присутствие и становится реальностью собственно автора, здесь присутствует автор в полном составе своего существа.

Но вместо подлинной жизни и опыта в искусстве человек и писатель периодически занимается «синематографическим дефиле», кинематографом, то есть описывает нечто увиденное, наблюдает и увиденное переносит на лист бумаги, против чего всячески выступал Пруст [ПТП 2014: 371]. Обычно человек этим и занимается. Он порождает груды хлама над истинным опытом переживания, нагромождает на нём формы имитаций, привычек, страстей и страхов и потом писатель задним числом вес этот хлам описывает. А потому художник должен соскребать этот хлам, это многослойное месиво состояний-недоносков, псевдоформ и имитаций. Мы выше это обсуждали – тему забвения и предательства человеком самого себя: «мы, предав себя самих, оказываемся во власти самолюбия, страстей, рассудка и привычек...» [ПТП 2014: 371-372] (ОВ: 215). В. Т. Шаламов также категорически отказывался воспринимать писателя как туриста, описывающего и наблюдающего жизнь со стороны. Художник (как и философ) – не наблюдатель, не турист. Он «участник драмы жизни», он на себе проводит опыт испытания и ведёт дневник этого опыта [Шаламов 1996: 429].

Реорганизованное время. Событие Иосифа Бродского

Мы ушли на каникулы. Пока у нас перерыв во встречах с М. К., вспомним иной, но весьма концептуально близкий и схожий опыт работы со временем. Пример Иосифа Бродского показывает, что независимо от места и времени проживания опыт понимания, мысли и проживания философа и поэта, Мамардашвили и Бродского, представителей почти одного поколения (Бродский лишь на десять лет моложе М. К.) выглядит радикально схожим, состоящим из множества перекличек⁸³.

⁸³ Перекличка, замечу, вполне осознанная. В одном из интервью И. Бродский подтвердил это, согласившись с корреспондентом, заметившим, что у него в его текстах есть прямая перекличка с Прустом: «В конечном счете, каждый литератор

Переключка эта состоит не в том, чтобы делать из поэта философа, выдергивая из его текстов философские изречения, как это часто бывает у некоторых ретивых веков и любов, а в том, чтобы находить в их опытах (философского мышления и поэтического высказывания) принципиальное сходство в понимании места главной «формы частного предпринимательства» – авторского мышления и поэтического творчества, воплощением чего выступает творение формы. Последняя представляется главным мерилom личности человека, способом защиты его самого от порабощения собственными иллюзиями или внешней силой.

Для И. Бродского человек в «антропологическом смысле» является «существом эстетическим прежде, чем этическим» [Бродский 1992, 1: 10]. Поэзия, будучи наивысшей формой словесности, представляет собой «нашу видовую цель» [там же]. Те, кто смотрит на поэзию как на развлечение, на «чтиво», в антропологическом смысле совершает непростительное преступление, и прежде всего – против самого себя [Бродский 2005: 113].

А потому «эстетика – мать этики», поскольку поэтическая, шире – литературная форма выступает если не гарантией спасения, то важнейшей формой защиты от порабощения [Бродский 1992, 1: 9]. Если человечество, судя по всему, спасти уже не удастся, то отдельного человека спасти можно. Именно в силу возможного шанса на способность совершить акт творения.

Эти слова из его поэтического манифеста, «Нобелевской лекции», повторялись им самим в его многочисленных интервью, эссе, воплощались в поэтических творениях. «Биография писателя – в покое его языка», пишет он. А сам пишет свои эссе в сборнике «Меньше единицы» на английском, используя этот автобиографический опыт в качестве упражнения в плохом пока тогда у него языке, «чтобы подхлестнуть язык – или себя языком» [Бродский 1999: 7-8].

Воплощение это находило поразительное сходство с идеями М. К. и прежде всего в главном – в идее художественной формы, удерживающей личность в этом мире, и становящейся формой лоции в его антропологической навигации. М. Пруст писал роман так, что тот (роман)

стремится к одному и тому же: настигнуть или удержать утраченное или текущее Время (в эссе о Цветаевой) [Бродский, 2005: 115; Бродский 1997: 60].

становился органом понимания и переживания. И. Бродский делал эту же работу своим стихом. Более того, в поэтическом высказывании, в отличие от романной формы, работа на лепку и сцепку личностного органа выглядит ещё более явно и в обнажённом виде.

Поэтическое высказывание, организованное (слепленное, структурированное) в виде стихотворной формы, становится тем кристаллом (вспоминаем «Разговор» О. Мандельштама), держащим человека в мире, точнее помогающим ему обрести своё место в нём благодаря тому, что поэтическая форма обладает явно выраженным каркасом, архитектурной, структурирующей время, точнее, человека во времени.

Поэтическое высказывание, как и воспоминание, суть «формы реорганизации времени: психологически и ритмически» [Бродский 2001, 7: 175]. Создание поэтической формы означает попытку настигнуть или удержать утраченное, текущее Время. Равно как и попытка вспомнить не означает простого желания восстановить в памяти то, что было. Воспоминание предполагает оформление себя в форму, которая помогает тебе, пытающемуся помнить, лучше понять себя, событие, смысл происшедшего.

Вот И. Бродский ведёт беседу с О. Мандельштамом, обсуждая его творение «С миром державным...» [Бродский 2001, 7: 170-175]:

*«С миром державным я был лишь ребячески связан,
Устриц боялся и на гвардейцев глядел исподлобья.
И ни крупницей души я ему не обязан,
Как я ни мучал себя по чуждому подобию...»*

Это стихи-воспоминания. И написаны ради воспоминания. Но чего? И ради чего? Воспоминание всегда почти элегия, в силу чего минорная интонация показывает главную тему – утраты, что само собой показывает и на главную тему – утраты времени. Эту тему утраты и поиска (вновь обретения) утраченного времени поэт может удерживать сугубо своими поэтическими средствами – авторской речью, организованной ритмом (метром) и рифмой. Этот сбивчивый пятистопный дактиль оформляет главное – интонацию. Поэт говорит не о мире державном, не о конкретной исторической ситуации, контексте, он говорит о своём ребяческом, детском отношении с миром – широко

открытыми глазами, что чревато и рискованно, а потому – сбивчивый дактиль. Поэт понимает риски, но «ни крупницей души я ему не обязан». Пятистопный дактиль, замечает Бродский, выступает «доморощенным вариантом рифмованного гекзаметра», наиболее подходящего для удержания времени [Бродский 2001, 7: 177]. Чтобы удержать время, надо слиться с ним, поймав его ритм.

Или возьмём вновь О. Мандельштама:

*«Сохрани мою речь навсегда за привкус несчастья и дыма,
За смолу кругового терпенья, за совестный деготь труда.
Как вода в новгородских колодцах должна быть черна и сладима,
Чтобы в ней к Рождеству отразилась семья плавниками звезда.*

*И за это, отец мой, мой друг и помощник мой грубый,
Я – непризнанный брат, отщепенец в народной семье, –
Обещаю построить такие дремучие срубы,
Чтобы в них татарва опускала князей на бадье.*

*Лишь бы только любили меня эти мерзлые плахи –
Как, прицелясь на смерть, городки зашибают в саду, –
Я за это всю жизнь прохожу хоть в железной рубаше
И для казни петровской в лесах топорнице найду».*

Написано в тяжелом 1931 году⁸⁴. Кстати, как и «С миром державным...». Слушаем. Такая же элегическая форма. Н. Я. Мандельштам полагала, что эти стихи посвящены именно ей. Она хранила и сохранила Имя поэта, его архивы, стихи, черновики. Но обращение в стихах направлено к главному – Языку (отец мой, мой друг, помощник грубый). Поэта хранит язык. Поэт обращается к своему «провиденциальному собеседнику», к дальним поколениям, которые только и смогут понять его стих. А значит, ко Времени. И правда, эти стихи были опубликованы на Родине только в 1966 году.

Та же идея жертвенности и та же идея готовности, выражающейся в медленном, величавом жесте-обращении поэта, его манифестации,

⁸⁴ И. Бродский заметил: это потрясающее стихотворение, я могу говорить о нем часами [Бродский 2005: 551]. В другом месте: «Больше всего мне нравится Мандельштам 1931 года» [Бродский 2005: 593].

оформленной в шестистопном элегическом анапесте, сбивающемся на амфибрахий. Этим ритмом только подчеркивается тема готовности и жертвы. Был бы ритм более ровный, мы бы получили преклонение главы, пассивную покорность.

Так же ритмически организован и знаменитый «Век-волкодав»:

*«За гремящую доблесть грядущих веков,
За высокое племя людей –
Я лишился и чаши на пире отцов,
И веселья, и чести своей...»*

4-х и 3-стопный анапест. Готовность на поединок с равным. С веком-волкодавом. И тоже 1931 год.

Вернёмся к теме формы. Что делает поэтическое высказывание тем кристаллом, держащим его форму, творя которую, поэт, человек пишущий и мыслящий формой, фундирует себе место? Ответ очевиден – ритм, метр, рифма. Поэтическая «структурообразующая» тяга не просто тянет, тащит поэта (в силу чего не язык его орудие, а он сам – орудие языка), но, переструктурируя время в ритме и рифме, реорганизует его, пытаясь удержать, сохранить. Поэзия становится «хранилищем времени». Хранить (помнить) можно лишь в форме. Бесформенная масса жизненных эпизодов, сыпучая, как песок и уходящая сквозь пальцы как вода, не может быть удержанной в памяти. Поэзия, стремясь реорганизовать время, становится «хранилищем времени».

*«Все мои стихи более или менее
об одной и той же вещи – о Времени.
О том, что Время делает с человеком».*

И. Бродский

В отличие от поэтической формы с её метром и рифмой, памфлет, хроника, мемуар, дневник, сатирический роман, не обладающие такой архитектоникой, не могут выступать формами-хранилищами времени. Автор может много, долго хлопотать, плодить сатирические романы-памфлеты (в случае с А. А. Зиновьевым) или социальные романы-хроники (в случае с А. И. Солженицыным) один за другим, но всегда отставать, стремительно становясь уходящей натурой. Эти романы направлены на обличение, на критику вовне, на прошлое, а по-

тому и живут прошлым, ушедшим временем. А поэтическое высказывание организует язык и жизненный материал в кристалл, концентрат которого позволяет хранить время и тем самым давать шанс на то, что страшный прошлый опыт не повторится, помогает избежать повторов. Роман-хроника и памфлет не дают нам памяти. А потому Освенцим и ГУЛАГ могут повториться.

«Стихотворный размер – это мера, она отмеряет частицы времени», помечает И. Бродский [Янгфельдт 2012: 352]. Лучшие примеры таких размеров, которые передают и удерживают время – это гекзаметр и амфибрахий. Благодаря им стих как бы воплощается в само время. Речь сливается с ним, становясь самым временем. В таких размерах присутствует интонация, более присущая времени как таковому⁸⁵. Стихотворение становится формой бессмертия поэтического высказывания, а через него и автора.

*«От великих вещей остаются слова языка, свобода
в очертаньях деревьев, цепкие цифры года;
также – тело в виду океана в бумажной шляпе.
Как хорошее зеркало, тело стоит во тьме:
на его лице, у него в уме
ничего, кроме ряби.*

*Состоя из любви, грязных снов, страха смерти, праха,
осаязая хрупкость кости, уязвимость паха,
тело служит в виду океана цедящей семя
крайней плотью пространства: слезой скулу серебра,
человек есть конец самого себя
и вдается во Время».*

«Колыбельная трескового мыса». 1975

Пространство существования для И. Бродского связано с существованием тел, вещей. А время связано с мыслью о теле, о вещи, о

⁸⁵ В другом месте Бродский замечает, что он всё более склоняется в своём творчестве к интонационному стиху, дольнику, дабы вообще становиться в стихе как можно более нейтральным в интонации, стремясь слиться с ритмом маятника [Бродский 2005: 124].

памяти, чувстве, в целом о душе. Строго говоря, если автор вознамерился писать свою автобиографию, значит он обязан высказываться поэтически, пытаться реорганизовать время. Иначе он его не удержит.

«Все мои стихи более или менее об одной и той же вещи – о Времени. О том, что Время делает с человеком» [Бродский 2005: 500]. Поэзия, шире – искусство, есть «форма сопротивления реальности» и попытка создания альтернативы, обладающей признаками совершенства [Бродский 2001, 7: 120]. Какое совпадение с М. К., с М. Прустом! Почти дословное.

Поэт становится «частью речи», растворяясь в языке, становясь его органической частью, внутренним энергичным двигателем. И вот мы слышим опять ритм времени, элегический анапест:

*«...и при слове «грядущее» из русского языка
выбегают черные мыши и всей оравой
отгрызают от лакомого куска
памяти, что твой сыр дырявый.
После стольких лет уже безразлично, что
или кто стоит у окна за шторой,
и в мозгу раздается не земное «до»,
но ее шушание. Жизнь, которой,
как дареной вещи, не смотрят в пасть,
обнажает зубы при каждой встрече.
От всего человека вам остается часть
речи. Часть речи вообще. Часть речи».*

Часть речи. 1975–1976 гг.

Поэт, вторит вслед У. Х. Одну И. Бродский, есть тот, «кем язык жив»:

*«Время, которое нетерпимо
К храбрым и невинным
И быстро остывает
К физической красоте,*

*Боготворит язык и прощает
Всех, кем он жив;
Прощает трусость, тщеславие,
Венчает их головы лавром»*

У. Х. Оден.

«Время <...> боготворит язык». Эта фраза У. Х. Одена сразила наповал молодого И. Бродского, прочитавшего эти строчки давно, ещё в ссылке, и навсегда сдружила поэтов. А тогда, спрашивает И. Бродский, не является ли тогда язык «хранилищем времени»? И «не является ли песня, или стихотворение, и даже сама речь с её цезурами, паузами, спондеями и т. д. игрой, в которую язык играет, чтобы реорганизовать время? И не являются ли те, кем «жив» язык, теми, кем живо и время?» [Бродский 1999: 346].

Это означает то, что сам поэт, дабы стать таковым, «совестным дегтем труда» совершает работу по выделке формы, его же и удерживающей. Удержание возможно лишь за счёт колоссального «ускорения сознания», ведущего к его уплотнению, концентрации. В нескольких стихах в свёрнутом виде хранятся целые пласты времени и содержания жизни. Энергия концентрации сосредотачивается в смертном теле, которое (вспоминаем Пруста у М. К.) находится «между», совершается как вспышка, (стихотворение – это вообще-то та самая вспышка, «лингвистическое событие»), явившись как сверхновая путеводная звезда между прошлым и будущим, существующая сугубо в настоящем времени-пространстве, сверкнувшая благодаря сугубо поэтической форме.

Правда, в зависимости от настроения и работы стихии И. Бродский допускал и такое – поэт может становиться просто падалью, мусором, каким-то бросовым хламом, который потом вдруг когда-то отроет неведомый археолог и не примет как великий художественный артефакт:

*«Только пепел знает, что значит сгореть дотла.
Но я тоже скажу, близоруко взглянув вперед:
не все уносимо ветром, не все метла,
широко забирая по двору, подберет.
Мы останемся смятым окурком, плевром, в тени*

*под скамьей, куда угол проникнуть лучу не даст.
И слежимся в обнимку с грязью, считая дни,
в перегной, в осадок, в культурный пласт.
Замаравши совок, археолог разинет пасть
отрыгнуть; но его открытие прогремит
на весь мир, как зарытая в землю страсть,
как обратная версия пирамид.
«Пададь!» выдохнет он, обхватив живот,
но окажется дальше от нас, чем земля от птиц,
потому что пададь – свобода от клеток, свобода от
целого: апофеоз частиц».*

1986 г.

Если поэт не перерабатывает свою ненависть к самому себе и онтологической пустоте в творительную и творящую силу, если не оформляет энергийную тягу в кристаллическую поэтическую форму, то он и остаётся плевком, окурком под скамейкой, в мусор, который даже и сжигать никто не будет, дабы извлечь хоть какое-то тепло. Он будет замётён, забыт, заброшен... И не потому, что мир – большая сволочь, а потому, что он сам был крайне нетребователен к себе.

Вернёмся к ситуации философа. А что с философским высказыванием? Что держит философа? Какими средствами он мостит себе место? Ритм и метр – «позвоночник» поэтической формы, говорит И. Бродский: «Размер – позвоночник стихотворения и лучше выглядеть окостенелым, чем бесхребетным» [Янгфельдт 2012: 252].

А что держит философский текст? Что в нём играет роль позвоночника, держателя структуры философского высказывания? Или в нём уже не важна форма? М. К. читал лекции о Прусте, Декарте, Канте. Точнее, он читал всегда свою философию, а эти авторы были его собеседниками, через разговор с которыми он говорил о себе. И это его главные формы высказывания. Устные лекции заведомо, казалось бы, бесформенны. Это не трактаты, не стихи, не романы, не памфлеты, не афоризмы. Это сугубо поисковая форма, жанр навигации. Если говорить на языке поэтики, то это ведь настоящий вольный интонационный стих. В своем разговоре М. К. все содержание держал на своей интонации в живом присутствии.

В отличие от него Ф. Ницше, Л. Витгенштейн, Б. Паскаль, М. Монтень, да и любимый им Р. Декарт (в «Медитациях» особенно), мыслили большей частью афоризмами. То есть краткими суждениями, имеющими признаки поэтических высказываний.

Если вновь вспомнить А.А. Зиновьева, то он свалился в форму сатирического романа-памфлета. Последний, очевидно, не может удерживать форму художественного кристалла. Памфлет направлен на обличение внешнего Иного, а не на построение внутренней формы, изоморфной структуре личности автора. В силу чего Время утекает из такой рыхлой формы памфлета, не хранится в нём. Но автор лихорадочно пишет новый роман. И вновь, и вновь... А время утекает и утекает. Романист стремится удержать время в длинной фразе, в многостраничных текстах, наивно полагая, что длина текста удержит утекающее время. Но рыхлая форма сатирической фразы не хранит его.

И никакой так называемый опыт здесь не спасает. И. Бродский мудро заметил, что ты можешь быть очевидцем Хиросимы или 20 лет провести в Антарктиде, но ничего после себя не оставить [Бродский 2005: 578]. Потому что никакой так называемый жизненный опыт, опыт повседневности, не гарантирует радости творения. Если бы жизненный опыт гарантировал творчество, мы бы имели гораздо больше шедевров. Но таковой связи нет. Искусство, поэзия в особенности, самоцельно. Автор выделяет поэтическую форму вовсе не в связи с тем, какой у него повседневный социальный опыт. Воевал ли автор или нет, сидел ли, был ли в ссылке или не был, поэтическая тяга связана с неким метафизическим горизонтом ответственности, которую он берёт на себя и тащит⁸⁶. А дальше – как Бог велит. И это сугубо его, личная форма частного предпринимательства, успешность которого никем и ничем не гарантирована⁸⁷.

⁸⁶ По версии М. К. с А.А. Зиновьевым как раз случилось обратное. Он воевал, сидел в окопах, выбегал из окопа с автоматом от пуза. И был ранен войной. Ранен на всю жизнь. И всю жизнь превратил в эту страшную войну со всеми, в войну за свое место, за признание, войну с властью, коллегами, оппонентами, критиками, читателями, писателями, философами. В этом аду трудно сохраниваться живым, эта адова мука сжирает всю твою личность.

⁸⁷ С этим связано отрицательное отношение самого И. Бродского и того же У. Х. Одена к жанру биографии и автобиографии. Такое отношение объясняется тем, что биографию повседневности, никак не объясняющей творчество, они противо-

Итак, пометим себе: пока мы не выяснили, есть ли в философской речи (философском высказывании, тексте) нечто, что выполняет роль позвоночника, которую играет метр в поэзии. Вынужден заметить, что большинство современных философских сочинений действительно производят впечатление бесхребетных, поскольку они не держат мысль. Метафора поэта хорошо помогает понять существо дела. Если философская речь прежде всего выступает примером авторской речи, мысли от первого лица об онтологических пределах, то что держит эту речь? Сам акт мысли? Но он должен обладать плотью языка. Речь должна держаться на суставе языкового высказывания.

Что держало знаменитую кандидатскую диссертацию А.А. Зиновьева? Логика чистой мысли? Чем она так взбудоражила народ в те годы? В целом вся диссертация фактически представляет собой логическое высказывание. Этим она и хороша. Чистая логика мысли без примесей. А логика мысли по определению структурна и архитектурна.

Что держит «Медитации» Р. Декарта? Пошаговая логика воплощения принципа *cogito*? Та же логика мысли, логика авторского высказывания.

Что держит методологические тексты Г. П. Щедровицкого? Логика рефлексивного мышления? Субстанция мышления?

В те годы, в конце 40-х – нач. 50-х эту группа молодых «диастанкуров» ушла в Логику, поскольку только она позволяла не скурвиться, не свалиться в дремучую идеологию, и сохранять себя, логика держала мысль. Все остальное было дерьмом и помойкой⁸⁸.

Строго говоря, разговор о форме философского мышления и её архитектонике всегда сводился к логике высказывания и дальше – к логи-

поставляли биографии поэтической. Собственно автобиография поэта и заключается в рождении истока, в его поэтических творениях, в осмыслении тайны творения, чему и посвящена вся наша работа. Кстати, свою автобиографию И. Бродский написал дважды – поэтическую в своих творениях и рефлексивно-смысловую в своих интервью, коих дал в течение жизни аж 173 [Бродский 2005]. Подсчитал же кто-то!

⁸⁸ Потом прошло время и вся Москва (особенно после Праги), и место работы (Институт философии) оставались для М. К. паршивым, затхлым местом. Он задыхался, хотел воздуха. Лекции о Декарте, Канте и Прусте были для него нечто вроде аппарата ИВЛ.

ке языкового мышления, в пределе – к логике либо естественного, либо искусственного языка, что показал Л. Витгенштейн, которого М. К. считал гением.

К. Голубович верно заметила, что философское высказывание, в отличие от поэтического, держится на самом себе, на собственной силе. Таково высказывание Мамардашвили: его философская мысль действует своей силой. В мысли даже слово – не защита, она имеет невербальную силу, «невербальную мощь строительных линий духа, только парадоксы нового смысла. <...> Речь идет о мысли без строчки, мысли сразу, мысли без страха быть непонятым, мысли на пределе понятного, мысли, которую поднимают в уме одним рывком и держат одним внутренним мускулом. Поэтому мысль и воздействует» [Голубович 2014: 1164].

Случай М. К. особый. Что держит его мысль? На чём крепится её хребет? В поисковом жанре его лекций-размышлений, выглядевшем как бы бесхребетным, держателем выступает то, что держит любого путника – его путеводная звезда, то есть горизонт поиска. По большому счету, то что держало и старика И. Канта – звёздное небо над нами и нравственный закон внутри нас. То есть ориентиры сугубо смысложизненные и онтологические. Но от этих предельных идейных ориентиров рано или поздно мы всё равно возвращаемся к себе и задаёмся вопросом: если поэтическую форму держат ритм и рифма, хранящие время, то что держит философское высказывание, претендующее по-своему нагнать время?

Вообще-то М. К. ответил на этот вопрос в разных местах своих размышлений в разное время. Вот и здесь, в записных книжках он заметил нечто существенное: «...что бы ни говорил этот очарователь (Пруст – С.С.) и столь близкий мне метафизик, философия или умозрение все-таки, конечно выше поэзии – если рассматривать их со стороны экзистенциального усилия, овладевающего целым жизни и вновь воссоздающего ее уже на своих условиях, со стороны духовного достижения, реализуемого как акт бытия, как событие в нем. В философии это гораздо сложнее и чище» [ПТП 2014: 1083].

Что имеет в виду М. К.? Поэзия действительно имеет дело с ремеслом, с поэтическими инструментами, техниками, языковыми средствами и проч. Она действительно строит форму, в которой хребтом

выступает ритм и рифма. У этой формы есть своя архитектоника. И даже если поэт в духовном, содержательном смысле не дотягивает до высоты всей вертикали, то он как-то может это компенсировать прочностью формы, хребтом держа мысль.

У философа такой архитектоники художественной формы нет. Он прорывается к вертикали напрямую, своей чистой мыслью, ценой своего усилия, напрягаясь своей мыслью, тем самым у него нет посредников между ним и Миром, Горизонтом, Богом...

Философ держится сугубо этой экзистенциальной силой мысли как поступка, то есть силой личности, архитектоника которой как-то строится. И только. Ему не за что спрятаться. И именно такая оголенность не позволяет соврать. Не позволяет закрыться за рифму, за метафору, за уловку, придумку формы.

Вспоминаю «Актovou речь» Бродского [Бродский 1999: 367-374]. Он обратился в зал к американским студентам, выпускникам колледжа с вопросом, на который далее и стал отвечать: что вы будете делать, если к вам придёт Зло, постучится в деверь, но у вас нет силы ответить, у вас нет аргументов, у вас нет защиты, заслонки, вам не за что спрятаться? Вы в ситуации заведомого проигрыша. Вы загнаны в угол. Что и как вы ответите?

В таком случае, говорит поэт, человек отвечает чрезмерностью – в логике Иисуса Христа:

*Но кто ударит тебя в правую щеку твою,
Обрати к нему и другую;
И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку,
Отдай ему и верхнюю одежду;
И кто принудит тебя идти с ним одно поприще,
Иди с ним два»*

(Мф. 5, 39-41).

Вам сделали вызов, но у вас есть в вашем распоряжении только вы сами, ваше тело, голова, руки, ноги, одна ваша голая суть, то есть личность, как-то слепленная в ходе вашей жизни. Ответить придётся только ею, то есть в качестве аргумента у вас есть только поступок вашей личности и более ничего. Вы зажаты в угол и нет иного удела.

В такую ситуацию и попал Христос. Он ответил чрезмерностью. По принципу – Нате!⁸⁹ Он ответил так, что само Зло ужаснулось.

Философ отвечает самим собой, своей личностью. А поскольку с нею, с этой личностью, мы имеем постоянные проблемы недостроенности, недоделанности, мы ходим такие недоделки, недотыкомки, то и отвечаем так, как умеем, не впадая, и речь наша не внятная, и мысль не прозрачная и не точная.

Поэтому М. К. избрал эту достаточно рискованную не строгую форму высказывания – форму публичного устного разговора. Он не прячется за текст, не строит конструкты письменных текстов-концептов. Он всё время проговаривает, стремясь найти авторское слово, ища максимально чистый незамутнённый смысл. Если вспоминать Л. Витгенштейна, то по его логике даже простое философское высказывание есть языковая форма, которая не имеет смысла: «...о том же, что сказать невозможно, следует молчать». А что можно сказать вразумительного о той метафизике, о которой ведёт (пытается вести) речь М. К.? Поэтому для Витгенштейна философия не есть вообще форма высказывания, для него она есть форма действия, акт. Философия не рассказывается, она показывается – нате, смотрите! Как оплеуха! Философия мыслится не как учение, а как деяние и потому показывает себя в действии. Причем, в действии вызывающем, то есть выводящем за границы привычной нормы. А значит автор его – сумасшедший. И речь его заузна⁹⁰.

А потому философские высказывания не являются вполне высказываниями, то есть языковыми построениями или рассуждениями, говорящими о чём-то. Они прежде всего направлены на самого автора высказывания, ставя его самого на границу высказывания, подвергая критике само содержание высказывания и границы самого языка, а также самого автора⁹¹. Предельный вариант такой деконструкции автора показывал Ж. Деррида. Он сам себя подверг деконструкции, а потом

⁸⁹ Понятно, что логика и смысл такого правила чрезмерности никакого отношения не имеет к лозунгу Льва Толстого о непротвлении злу насилем.

⁹⁰ Л. Витгенштейн сам подкидывал много таких примеров, показывающих нахождение философа на границе между нормой и патологией, умом и безумием, жизнью и самоубийством.

⁹¹ См. также весьма точные характеристики философии Л. Витгенштейна [Козлова 1998].

этому подверг и всю западную философию. Он себя закрыл разного рода тайниками и шифрами, всякий раз скрываясь за гримасами и масками [Томэ и др. 2017: 276]. Но опыт Деррида только подтверждает тезис о том, что даже всякий раз исчезающий и прячущийся автор, зашифровывающий и разбирающий себя на части, а потом собирающий в новой версии – он единственный остаётся носителем авторского слова, философского высказывания. Исчезнет он – исчезнет всё остальное. Затем он сможет вновь появиться, но уже стараниями нового читателя, ранее и при нём не существовавшего глаза [Деррида 2012: 91]. Кому адресуется текст автора? Провиденциальному собеседнику – отвечал О. Мандельштам. Ещё не существующему глазу – отвечал Ж. Деррида. Вернёмся к этому вопросу позже. А пока...

Метафора души

Мы вновь в аудитории. Прошло пять месяцев после последней лекции. А такое ощущение, как будто мы расстались вчера. М. К. начинает так, как будто выходил покурить.

М. К. восстанавливает весь контекст и основную тему: М. Пруст своим романом предпринял опыт не описания и наблюдения за миром, а опыт «исполнения жизни», опыт собственного преобразования, отвечая на вопросы «где я?», «откуда я?», «куда я?». Сколько бы мы ни вглядывались во внешний мир, в свои прошлые воспоминания, ничего не произойдет и с нами ничего не случится, если не проделывать еще какую-то важную работу. Сами по себе мемуары ничего не дают, кроме горечи и печали, потому что всё, что было, хорошее и плохое, – всё в прошлом. Воспоминания о прошлом, счастливом или трагическом, не производят нужной творительной и творящей работы. Как можно много раз есть любимое лакомство и так увлечься от обжорства им и пресытиться, что уже ничего не хочется. Так примерно рождается и культурная богема – от пресыщения [ПТП 2014: 374]. Поскольку само по себе обилие произведений в картинных галереях, вернисажах ещё не приносит ни понимания, ни смысла без необходимой работы с самим собой, связанной с созданием особого орудия понимания и духовной работы, произведения, в данном случае – романа, шире – художественной и мыслительной формы.

Для глубины образа М. Пруст приводит рельефную метафору:

«впечатление двойственно и наполовину погружено в предмет, а наполовину продлено в нас» (ОВ: 210).

Я никак не могу сдвинуться с места, признаётся М. К. Да, почти 400 стр., и мы всё топчемся. Привычно думать, что если мы в пути, то надо куда-то обязательно идти, не сидеть, не стоять на месте. И сам же М. К. отвечает, что он ходит кругами, потому что его задачей является не чтение лекций, не сообщение суммы знаний, а попытка привести души и мысли слушателей в движение, давая некий «урок чтения», понимаемый как особый

«Сколько же людей держится за все это и ничего ровным счетом не извлекает из собственных впечатлений, старея, ненужные и неудовлетворенные, как холостяки от искусства».

«жизненный акт», вплетённый в нашу душевную и реальную жизнь [ПТП 2014: 378].

Если не топтаться, не совершать особую плодоносящую душевную работу на месте, а стремиться сразу бежать за достижениями, впечатлениями, то мы превращаемся в тех самых обжор, как «холостяки искусства», по словам М. Пруста, страдающие от «обжорства художественными радостями», ровным счётом ничего не извлекая из своих впечатлений, а ввергаясь во вздохи и ахи, крики «браво!» и прочие пустые, ничего не порождающие эмоции. Так эти холостяки живут, стареют, будучи ненужными неудовлетворёнными, несмотря на пресыщение пустыми впечатлениями.

Потому эта холостяцкая жизнь около искусства и происходит, что мы забываем вторую часть впечатления – вторую половину его, вправленную в нас, в оправу нашей души. Потому богема, как имитация искусства, сходит с ума, пребывая в пресыщении, что половина не входит в нее, а остаётся предметом эстетического любования.

Искусство, понимаемое как животворящий акт преображения, совершенно не предполагает любования, эстетизма, наслаждения и проч. Как раз наоборот. Оно чревато адовой работой, которая рискованна для любопытствующего эстета, не предполагающего проделывать очистительную работу над собственными привычками.

Такую чистку, полагает Пруст, проводит не так называемое реалистическое искусство, которое стремится описать реальность «как есть», а искусство иного толка:

«...литература, довольствующаяся просто описанием вещей, представляющая всего лишь строчки и верхний слой, хотя и называется реалистической, на самом деле далека от реальности как никакая другая, именно она больше всего обедняет и огорчает нас, потому что резко и грубо обрывает связь нашего нынешнего «Я» с прошлым, сущность которого хранят предметы, и с будущим, где они побуждают нас вновь насладиться этой сущностью ...» (ОВ: 203-204).

Эта банальная ставшая расхожей фраза – надо помнить прошлое, чтобы оно не повторилось, давайте будем помнить, чтобы это страшное зло не пришло вновь в наш дом... Но зло снова приходит и стучится в дверь. Ты его в дверь выгоняешь, а оно – в окно...

А потому смысл воспоминания – не в простом и достаточно глупом воспроизведении того, что произошло когда-то (простой мемуар), а в возвращении к себе, восстановлении себя, не утратившего впечатление, не утолившего и не убившего впечатление: «Повторить мы можем только то чувство, которое мы не исчерпали в мгновенном и непосредственном его удовлетворении. Вещи в удовлетворении умирают» [ПТП 2014: 385].

Вот эта впечатанная в душу оправа, прожитая в событии вещь, становится метафорой души. Метафорой, потому что происходит сцепка на границе живого и мертвого, того и этого, вещи и впечатления. Эта сцепка осуществляется не искусственным усилием ума, она происходит естественным образом. Вдруг! Как удар молнии. Пирожное, прочитанная книга, стакан сока, звуки улицы или площади, по которым ходил когда-то ... Они – вещи, но не описательные, а проживаемые. Понятно, что прочитанная книга как метафора души имеется ввиду как запечатлённое событие, пережитый акт чтения. Причем со всеми деталями события – шелест страниц, запах бумаги, какие-то сопровождавшие чтение звуки за окном или в комнате, бой часов, голос мамы в соседней комнате, она говорит по телефону, достаточно громко, так, что я слышу все содержание разговора, но она этого не чувствует, она

увлечена разговором со своей подругой, с которой много лет работала на заводе, в химической лаборатории...

Чтобы проделать этот опыт возвращения прошлого опыта, нужно проделать ещё какой-то опыт работы сознания. Этот опыт – не акт наблюдения (как пишется мемуар, восстанавливающий вереницу эпизодов), а акт жизни, предполагающий главное – то самое снятие печатей, расставание с собой, привычным, дорогим, обласканным самим собой, приятным, чего-то достигшим, а стало быть, это переступание порога между живым и мертвым, это фактически переступание порога между жизнью и смертью, переживание смерти, точнее символа смерти, с чем вообще-то всегда имеет дело философ, – он имеет дело с границей. Отказ от себя привычного и дорогого, а стало быть и постоянное переживание символа смерти, и позволяет тебе восстановить впечатление, пережить вновь акт преображения, и только такой опыт позволяет говорить, что ты не повторишь прошлое.

И потому М. К. хотел бы называть роман М. Пруста эпосом, в котором посредством языка, посредством написания романа заколдованный мир расколдовывается. Но для внешнего читателя-наблюдателя это расколдовывание происходит чудесным образом, оставаясь тайной за семью печатями.

Расколдовывание происходит через проживание запечатленной метафорой души. Либо ты оказываешься поработщённым ею, её жертвой, либо ты проживаешь метафору, то самое пирожное или прочитанную книгу как живое событие.

Вот и сегодня, утром, я, как всегда, после завтрака мыл посуду. Я люблю мыть посуду. Сам процесс мытья посуды мне доставляет особое удовольствие, ты испытываешь при этом действии какое-то особое переживание наведения порядка, приводишь всё к полагающейся чистоте, расставляешь чашки, тарелки на свои места, вытираешь их полотенцем... Мытье посуды, журчание воды, пахучий запах мыльного геля образуют какое-то ритуальное единство действия, во время которого ты ощущаешь особый покой и равновесие, благодаря которым (наверное!) тебе в голову приходят разные мысли и воспоминания. Они приходят сами, по неведомой рассудку цепочке ассоциаций. Они идут сами собой. Если же тебя попросят сесть за чистый лист, взять ручку и начать писать мемуар, именно писать, вспоминать, то наступает та-

кая лень... Зачем? Зачем просто вспоминать? Просто воспроизводить, делать пустую репродукцию своей жизни? Сидеть, тужиться ... Как будто ты сидишь на очке. В итоге выделяется одно дерьмо.

Потому М. Пруст и пишет, напоминает М. К. вновь одну из основных идей: «... если бы я хотел просто вспоминать и совершать двойное употребление своей прожитой жизни, я, будучи таким больным, каким я и являюсь, не взял бы на себя труд писать» [ПТП 2014: 399].

Если ты просто вспоминаешь, делая двойной дубль эпизодов, «двойное употребление» жизни, то зачем это тебе? Тем более здоровья и времени на этот дубль просто нет. Скучно просто писать в романе о том, что этот господин Х встал, надел пиджак, подошел к окну, открыл форточку, постоял, подумал о чем-то (якобы!), снял пиджак, вышел из комнаты, зашел в комнату, снова сел, снова встал, вышел на улицу и так много раз про разных персонажей. Описание этих деталей наводит скуку, о них лень писать:

«Понемногу сохраненная нашей памятью, череда всех этих неточных выражений, в которых не остается ничего из того, что в действительности было нами прожито, и оказывается той самой реальностью наших мыслей, нашей жизни, и воспроизводством этой лжи занимается это так называемое искусство «пережитого», простенькое, лишенное красоты, – получается репродукция, сколь скучная, столь и бессмысленная, того, что видят наши глаза, воспринимает наш разум, и задаешься вопросом, где человек, занимающийся этим, находит ту искру, что побуждает его начать движение и продвигаться в работе» (ОВ: 214).

Эта описательность скучна и ничего не означает. От неё скулы ломит. При простом воспоминании ты всё равно начинаешь что-то додумывать, где-то ошибаться, быть не точным, что-то подправлять. Подобие и копия всегда хуже оригинала. Так зачем повторять жизнь в своих воспоминаниях, если ты всё равно будешь неточным? Зачем делать из своей собственной жизни репродукцию?

Но вот при мытье посуды я вдруг вновь почему-то вспомнил любимый мною фильм «Сталкер». Вспомнил ярко, конкретно, в деталях, как герои пробирались в Зону, скрываясь от полицейского, как ехали

на вагонетке, вспомнил этот стук колес на фоне полной тишины, резкое дуновение ветра и многие и многие детали, наполненные смыслом. Казалось бы, что тут особенного? Такие же детали. Но это те детали, становящиеся живыми метафорами. Они наполнены дыханием присутствия и сопереживания. Это уже не описание. Это уже не про, что встал, надел пиджак, снял пиджак, открыл окно, закрыл окно... Это уже про что-то другое. Про ощущение, впечатление, впечатанное в душу. Я знаю этот фильм наизусть, но могу его смотреть вновь и вновь, не потому, что что-то забыл, а потому, что получаю от этого новое и всегда свежее впечатление, переживание. Такой фильм, не сам по себе, а прокручиваемый много раз во мне, становится той же работающей, живой метафорой.

Но М. Пруст, замечает М. К., занимался не просто тем, что подмечал эти живые метафоры. Он пытался за ними увидеть действие закона, не само по себе описание чувств и переживаний героя, а видение за ними действующего, не зависящего от них закона жизни и искусства. Такой взгляд, направленный на то, чтобы увидеть за фактом закон, есть взгляд мыслителя или философствующего писателя [ПТП 2014: 401]. Взгляд, предполагающий выявление в увиденном чего-то иного, более важного и глубинного, структурирующего наше понимание мира.

И тогда М. К. задается вопросом: каким это образом, как человек может вырабатывать в себе такое качество, чтобы видеть за увиденным некий закон? И ссылается на У. Блейка:

*Небо синее – в цветке,
В горстке пепла – бесконечность;
Целый мир держать в руке,
В каждом миге видеть вечность!*

Увидеть небо синее в цветке, в горстке пепла – бесконечность: для поэта такая метафора не просто является украшением стиха или методом рифмовки, это выражение действия закона, лежащего в основании понимания поэтом мира, его структурирования, видения в явлении – закона, а значит видения феномена, являющегося поэту, имеющему способность так видеть.

Сосуды жизни

Каким образом поэт научается так видеть? Это качество как-то вырабатывается, как-то формируется этот особый «функциональный орган»? М. К. далее не идёт в тему органопроекции, сворачивает на другую тропинку – на тропинку мысли о том, что значит быть, поминуть, что значит быть в состоянии жизни. М. К. задаёт опять всё тот же вопрос – не про орган, с помощью которого осуществляется акт пребывания, присутствия, а про то, что происходит при работе живой метафоры? И что происходит, если такой работы нет, если нет этой метафорической связи? И отвечает вместе с М. Прустом – ничего не происходит. Если не будет метафоры, то ничего и не будет. Даже если метафора слабая, посредственная, жизнь как-то теплится, но если её нет – то ничего и нет.

М. К. уточняет – ничего нет в моей жизни, в моей истории. А история не может когда-то начинаться. Она либо есть, либо нет. В истории можно только быть. Это у нас иллюзия такая – что мы когда-то вдруг решимся и начнём совершать выбор. Если истории нет, то ничего и нет, и не будет: «историю, как и мысль, нельзя начать, в ней можно только уже быть» [ПТП 2014: 403].

Именно такое состояние, когда ничего нет, ничего не происходит, и мы лишь перемещаемся в пустом пространстве как странные тела, болванки, именно оно страшнее ада. Люди, у которых ничего нет, с которыми ничего не происходит, они даже в ад не попадают, поскольку с ними ничего не произошло, они не имеют истории, не имеют биографии. Они её могут задним числом написать, сочинить о том, чего не было. Эти биографии будут искусственными, даже, возможно, талантливыми сочинениями на свободную тему. Но их даже в аду не будет! Потому что они ничего не сделали, не совершили, ни добра, ни зла.

Шанс есть только там, где что-то происходит, проживается. М. К. говорит о странном качестве нас самих. Что-то происходит за счёт наращивания тел – мы отращиваем себе тело, то есть у нас формируются новые органы, новые чувствилища за счёт проживания состояний присутствия. Ведь живёт реально не моё исходное тело, а это, наращенное тело, состоящее из странных сочетаний – например, руки и пирожного, или глаз, головы и книги, которую когда-то читал...

Такие метафоры, признаёт М. К., говорят о нетрадиционной психологии М. Пруста, согласно которой мы обладаем не тем телом, которым, якобы, обладаем. К этому привычному телу присоединяются новые, наращенные, части, органы, предметы, составляющие эти «наращенные тела»⁹².

У М. Пруста, замечает М. К., для этого есть ещё одна метафора – метафора вазы (сосуда). Наши состояния и переживания накапливаются, упаковываются в странные формы, в некие вазы (сосуды), запечатлевающие переживаемые нами запахи, звуки, климаты, состояния, вещи... Эти «вазы желаний» и состояний выстраиваются по жизни в некую цепочку, из которых и составляется наша жизнь сознания, её траектория: в эти вазы-сосуды «идет вот такая укладка событий, состояний, переживаний в вещи, не имеющие с точки зрения ума никакой логической связи с нашими состояниями, и ум не может воспользоваться этими вещами для рассуждения» [ПТП 2014: 408].

Так вот, мы наращиваем наши тела и собираем свои впечатления в этакую вереницу ваз-сосудов желаний и тел, это «вазы нашей жизни или вазы наших историй». Они переполнены всякой всячиной, выстраиваются вереницей вдоль траекторий нашей жизни, как вдоль аллеи:

«...самый простой жест и поступок оказывается запятан и заперт в тысячу закрытых сосудов, каждый из которых наполнен доверху вещами, обладающими различной расцветкой, запахом, температурой; не говоря уже о том, что эти сосуды, расставленные вдоль вереницы наших лет, на протяжении которых мы без конца менялись, пусть хотя бы лишь только в мечтах или в мыслях, расположены каждый на своей высоте, и это вызывает у нас с ощущение в высшей степени непохожих атмосфер» (ОВ: 188).

⁹² Фактически это тема органопроекции, наращивания и формирования нового неорганического культурного тела личности, феномен которого, каждым по-разному, описан у П. А. Флоренского и Л. С. Выготского, далее этот феномен обсуждал Э. В. Ильенков на примере опыта работы со слепоглухонемыми детьми. Не будем подробно касаться этой темы. Заметим, что фактически М. К. на своём материале и другом языке обсуждает столбовую тему вообще развития и формирования культурного тела человека, его базовых качеств, «высших психических функций» – мышления, воли, памяти, посредством особой культурной практики – творения формы, создания произведения.

Мы накапливаем в своей жизни тысячи впечатлений, состояний, вещей, запахов, звуков, и храним их в закупоренных сосудах желаний и состояний. Эти сосуды выстроились вереницей вдоль прожитых нами лет, что и составляет в сущности наше сокровище, тезаурус, то есть хранилище времени, в котором вперемежку друг с другом лежат драгоценности, жемчужины и разный ненужный хлам.

Потом по жизни иногда нам удастся совершить акт творчества, посредством которого происходит распаковка, расколдовывание содержимого этих сосудов. Такая распаковка не может произойти усилием воли или ума. Это совершенно не рассудочное действие. Распаковка происходит посредством того самого акта «вдруг!», посредством распечатывания впечатления, «силой непроизвольного воспоминания, а не силой рассудочного ментального описания и реконструкции» [ПТП 2014: 412].

Такое расколдовывание возможно в том случае, если запакованное в сосуде событие было мною полностью прожито, я в него был полностью погружён, был в состоянии присутствия, как это бывает в детстве. Это детское состояние предполагает полное присутствие и проживание события, в нём нет разделения на части и слои, в них жизнь представлена как есть. Это пребывание как есть и составляет полную настоящую реальность, моё сокровище и хранилище. Только оно и запоминается, причем, не головой, не умом, а всем существом. И только такие состояния проживания, состояния присутствия и запоминаются, не искусственно и задним числом, а полностью, всем существом. Затем, много лет спустя, они могут быть расколдованы, причем опять же не умом, не рассудком, а вдруг, через момент жизни, проявившийся в запахе, звуке, вещи, встрече с другим человеком.

Но такое состояние детства мы однажды теряем, не замечая того. Именно теряем, не детство уходит, а мы его теряем. А потому рай может быть всегда потерянным: «истинный рай – это потерянный рай» (ОВ: 188). Исходное состояние рая означает начало нашей жизни, жизни

«... истинный рай – это потерянный рай»

(ОВ: 188)

ни в душевном покое и равновесии с миром и самим собой. В этом состоянии нет ни добра, ни зла, ни своего, ни чужого, ни этого, ни того мира, а есть пребывание в полноте присутствия. Такое состояние

мы теряем, и это состояние утерянного рая потом преследует нас всю жизнь⁹³.

А потому если что-то и есть в нашей жизни, то есть вот это реальное случаемое событие полноты проживания. Оно всегда конкретно: вот эта реальная вещь, вот этот цветок, вот эта книга, вот этот человек, эта встреча, это пирожное, этот дом, этот запах, этот звук. Не вообще дома, не вообще люди, вещи, цветы, предметы. Так называемые «вещи вообще» мы задним числом начинаем конструировать, но уже своим умом⁹⁴. А ощущение цветка, вот этого, реального, конкретного, мы теряем. Как теряем всё состояние детства, то есть состояния полноты и благолепия пребывания в мире, в котором нет разницы между этими тем и тебе кажется, что весь мир тебя любит и принимает как есть, без оценок и ущербов⁹⁵.

⁹³ А потому Адам должен был вкусить запретный плод, и Бог должен был выгнать его и жену его Еву из рая. Потому что мы обязательно испытываем искушение не быть, а сразу иметь, не затрачивая усилий, по схеме сделки: ты вкуси – и станешь как бог. А потом мы стремимся вернуть утраченное состояние рая. Вкушение плода обязательно должно было состояться, потому что в состоянии взросления человек начинает думать не о мире в себе, а о себе в мире, выделяя в нём своё индивидуальное я, нарушая тем самым то, что заповедано – мир есть присутствие и ты в нём пребываешь как есть, и тебе сказано: храни этот мир и пребывай в нём.

⁹⁴ Пожалуй, это одно из принципиальных отличий опыта М. К. и опыта ГП. Последний пытался строить мыслительные конструкты, отдаваясь законам субстанции мыследеятельности. Он в принципе был противником признания всякого личного феноменологического опыта. Его схема МД – чистейшей воды интеллектуальный кристалл, конструкт чистой рафинированной мысли. Но вбросив его в мир, он изменил его. Как в свое время произошло с трехчленной схемой З. Фрейда. В мире нет этой схемы. Но вбросив её мир, начав объяснять поведение людей с её помощью, используя её как объяснительный принцип, он начала менять этот мир, люди стали видеть мир другими глазами, глазами этой схемы. В этом плане не важно, какие схемы авторы выстраивают. Они их изобретают и начинают видеть мир глазами этих конструктов. В таком сугубо мыслительном плане опыт М. К., ГП и Фрейда ничем друг от друга не отличается.

⁹⁵ В сущности, М. К. этим занимался всю жизнь, потому он и знает феноменологию без Э. Гуссерля. Он пытался предъявить этот феноменологический акт восстановления розы вот этой, реальной, конкретной, преодолевая фетишизм слов и вещей. Этому посвящены его многие работы – о превращённой форме, о феноменах сознания, лекции о Декарте и Прусте и т. д.

Но потом мы всю оставшуюся жизнь пытаемся вернуть это утраченное состояние присутствия, полноты проживания. Вернуть посредством таких вот длящихся актов, организованных в произведение, в роман, в поэтическое высказывание.

Причём, расколдовывание возможно при условии, что произошла запись в памяти того, что тогда произошло, что прожито, только это состояние и возможно записать в памяти. Запись ведётся всем существом, а не умом, а потому и расколдовывание возможно не задней умственной реконструкцией, а вспышкой памяти. Потому та реальность и существует в моей памяти, а не вне меня.

Потому всё то, что было прожито мною полностью, без остатка, для меня существует по жизни, до сих пор. Если что-то со мной произошло в 1937 году, то оно никуда не ушло. 1937 год никуда не ушёл. Эта условная, придуманная нами для удобства летоисчисления, дата, в событийном смысле, в смысле человеческих реакций и поступков, ситуацию не меняет. По своим реакциям и поступкам мы живём в одном времени. Этот год событийно никуда не ушёл. Он может повториться. Потому может повториться и Освенцим. И Христа распяли ещё сегодня, он здесь, с нами. Мы, говорит М. К. своим абстрактным умом думаем, что это всё произошло тогда, в 1937, и уже не повторится. Но может оказаться, «что именно потому, что мы *так* инскрибировали (записали в памяти – С. С.) или не инскрибировали, *так* извлекли опыт или не извлекли, что мы реально живем не в 1984 году, а в 1937 году» [ПТП 2014: 418].

Мои всегда живые для меня собеседники никуда не ушли. Я всегда беседую с Выготским, с Бахтиным, с Чаадаевым, с М. К., с ГП. Иногда, особенно перелистывая их работы, смотря на их фотографии, на их лица, я переживаю такую полноту присутствия их в моей жизни, которое не переживаю в так называемой реальной жизни с физически живыми людьми, с которым общаюсь, встречаюсь на работе, что-то с ними обсуждаю. А вот смотрю на Льва Семёновича и как накатит... Комок к горлу, когда читаешь, как в мае 1934 года его увезли после очередного приступа, и он уже не вернётся. С собой он взял томик «Гамлета».

Да, опять мы пришли, на первый взгляд, к банальному выводу: жизнь человека есть стремление вернуть утраченное когда-то состоя-

ние детства. Ему, разумеется, это не удаётся, но он с разной степенью успешности пытается это делать. Понимает, что невозможно, но отчаянно пытается вновь повторить это состояние присутствия, создаёт для этого опоры, творения мысли и искусства, посредством которых ему отчасти удаётся вернуть это состояние утраченного рая, и так будет вечно и до скончания времён.

Его жизнь тем самым, выстраивается как такая пунктирная, ломаная траектория. Пунктирная и ломаная, потому что не всё можно восстановить и помнить, и полностью вновь прожить. Пунктир жизни тянется от утраченного рая, где всё начиналось, где всё было в полноте и покое.

Мы вообще живём пунктирно и треками, то есть вспышками, мы живём не всегда, не все 24 часа и не все годы. Наша жизнь не равна годам, записанным в паспорте. Мы живём событийно. Иногда нам удаётся прожить как существа не бескрылые и двуногие, а как мыслящие и любящие тела, пытающиеся восстановить, догнать утраченное время посредством творения кристалла произведения.

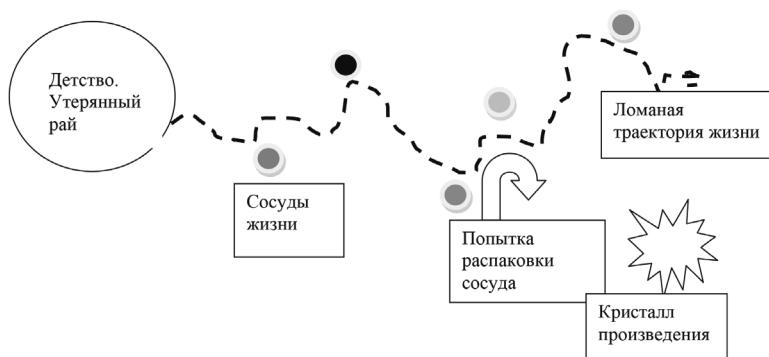


Рис. Сосуды жизни

Всё сказанное выглядит с одной стороны как-то даже самодеятельно, самопально. Как будто вершинная психология Л. С. Выготского не объяснила и не описала нам этот феномен культурного взросления человека, показав его на конкретном экспериментальном материале, в том числе показав действие механизмов культурной памяти, показав и описав механизм формирования новых «функциональных органов», процесс формирования и устройство механизма акта мышления и т. д.

Всех этих отсылок к вершинам и достижениям мировой психологии мы не встретим. По той причине, что М. К. движется в материале М. Пруста и у него нет желания и нужды превращать свой курс лекций (свой путь) в толстую многостраничную академическую монографию с выкладками и экспериментальными данными. Он пытался осуществить публично свой акт мышления и не собирался демонстрировать свою академическую осведомлённость⁹⁶.

Но, повторяет М. К., все эти усилия по обретению утраченного рая у М. Пруста обусловлены главной темой – темой реальности моего я, поиском ответов на вопросы, связанные с моей реальностью – где я? кто я? реален ли я? В каком смысле я могу сказать, что я действительно реален, что я пережил, прочувствовал, помыслил, запомнил? Насколько я реален в качестве сознающего, мыслящего, чувствующего, понимающего, пишущего существа?

Отвечать на эти вопросы сложно, потому что мы забаррикадированы, зашторены и зашорены от самих себя, «окна нашей души... замазаны», «мы не чувствуем того, что прямо перед нами».

⁹⁶ Хотя много позже разные исследователи, в том числе и его соавторы, умные и начитанные, будут рассказывать, что на самом деле М. К. показывал, подтверждал то, что было понято и осмыслено в мировой психологии и науке, у того автора, у этого автора (см., напр. [Зинченко 1996]). Так можно быстро скатиться в чтение М. К. как в иллюстрацию мировых научных достижений. Вот он сказал то, вот он подметил это, а вот у этого автора было также, а вот у них оказывается была перекличка идей, хотя они об этом даже и не знали. Таким способом происходит различное толкование разных авторов, причисленных к классикам. Например, исследователи ищут сходство и различие Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и Р. Музиля [Витгенштейн 1998]. И хотя Р. Музиль и Л. Витгенштейн ни разу не сослались друг на друга, не упомянули, оказывается, сколько сходства мы у них можем найти. Музиля или другого автора обсуждают с точки зрения того, что он сказал или не сказал, а не с точки зрения понимания живой формы его романа, того, как он устроен и как происходит работа понимания автором самого себя с помощью формы романа. Чтение того или иного автора, который на самом себе пытается совершить акт восстановления полноты присутствия, и превращение этого чтения в иллюстрацию каких-то (чьих-то) идей или в коллекцию чужих знаний и сравнение этой коллекции с другими коллекциями – означает то, что мы тут же похороним автора, умертвим его, забыв, что он вообще-то пытался быть живым собеседником для нас. Но мы никаких усилий для того, чтобы самим стать живыми собеседниками, не прикладываем, а продолжаем накапливать коллекции чужих знаний, накалываем на иглу мертвых бабочек.

Вспоминаем наш разговор о разнице позиций М. К. и Г. П. Щедровицкого. Методолог Г. П. Щедровицкий мыслил относительно того, что есть понятие предмета мысли, что есть реальность предмета, а проблема М. Пруста (и М. К.) заключается в том, чтобы вопрошать о реальности самого мыслителя – не что значит реальная вещь, о которой я мыслю, а что значит я как реально мыслящий, насколько реален я сам, так видящий и так мыслящий? [ПТП 2014: 420]. Именно потому, что я вижу часто не своими глазами, вижу стереотипами, штампами, привычками, особенно если эти привычки мне нравятся и я хочу видеть так, а не как на самом деле, хочу видеть себя в удобном для себя свете. И М. Пруст ответил, что между мною и предметом всегда образуется некая пленка, оболочка сознания:

«Когда я видел какой-нибудь внешний предмет, сознание, что я вижу, оставалось между мною и им, окружало его тонкой невещественной оболочкой, делавшей для меня навсегда недоступным прямое соприкосновение с его материей...» (Св: 124).

Дело в том, что мы видим не глазами, а своими представлениями, понятиями, знаниями. Я вижу предмет и что-то знаю о предмете. Мои знания о предмете определяют то, как я вижу предмет. Между предметом и мною, в этом зазоре, всегда размещается моё сознание по поводу этого предмета и по поводу себя самого, я ведь ещё рефлексирую и своё знание о предмете и о себе, знающем предмет. И мы опять возвращаемся к феноменологической проблеме, акцентирует М. К.: к проблеме устранения этого осознания, осознания видения предмета [ПТП 2014: 420-421]. Моё осознание видения предмета так или иначе создает границу между мною и предметом. Феноменологический акт означает устранение этого зазора, этой границы и видение себя как есть.

Такое снятие границы, снятие пелены, открывание видения и понимание, осознание себя как есть, как реальность я, означает преодоление судьбы, «работа человека, который не хочет быть пассивным носителем или жертвой судьбы, а хочет стать вровень со своей судьбой, извлечь из нее смысл и тем самым возвыситься над нею» [ПТП 2014: 421].

М. К. опять обращается к А. Арто, для которого театр сродни роману М. Пруста: он пишет, что «театр подобен большому (или длин-

ному) бодрствованию, в котором именно я веду свою фатальность (или мою судьбу)» (цит. [ПТП 2014: 423]. О бодрствовании М. К. уже много раз говорил. Так вот, роман М. Пруста – это такое состояние длинного бодрствования, когда нельзя спать, поскольку агония Христа длится вечно. Встать вровень с судьбой можно лишь в состоянии этого бодрствования, «вертикального стояния бодрствующего человека», а значит через усилие. Для того, чтобы держать это усилие, совершить его, мы изобретаем особые машины, орудия, опоры, как театр А. Арто, роман М. Пруста, стихи О. Мандельштама и И. Бродского. А. Арто создавал такие театральные машины, машины театрального действия, с помощью которых я, мыслящий и чувствующий, помещаясь внутри этой машины, становлюсь, осознаю себя реальным, «случаюсь в качестве реального, а не в качестве привидения» [ПТП 2014: 424].

В этом смысле свой театр А. Арто называл также «алхимическим театром», поскольку в нём не открывалось нечто существующее, а создавалось, рождалось. Театральная машина порождает людей, нечто понявших и почувствовавших, овладевающих собой, до того не понимавших и не чувствовавших. В какой-то степени роман М. Пруста можно назвать алхимическим романом, замечает М. К., поскольку он порождает своей формой феномен мысли и чувства. В этих машинах театра и романа рождается полный человек, «человек в полном составе своего существа» [ПТП 2014: 431].

Мы вернулись туда же, к теме того, как устроена такая опора, как философское высказывание, философский текст. Выше мы уже ссылались на опыт поэтов, на опыт театра. А как устроена такая опора, как философский концепт? Как устроена эта форма, держащая как-то бодрствующего мыслителя, М. К.? Пока у нас есть только такой ответ, сформулированный выше – философ держит себя силой и предельностью чистой мысли-поступка, то есть силой личности. И никакая поэтическая форма его не держит. Но чего-то нам в таком ответе не хватает. Пометим это, поставим зарубку и пойдём дальше.

Уникальная связь

Пока же, ещё раз делает промежуточный вывод М. К., если с нами совершился какой-то акт мышления, то «в нём было всё, что потом когда-либо в нём будет» [ПТП 2014: 433]. Более того (это к вопросу о том, что не имеет смысла говорить о заимствовании или влиянии) – если мы как следует потрудимся, то есть, совершив попытку полного присутствия, то мы испытаем то, что испытывали и другие. Потому и возникает ощущение переключки помимо знания текстов. Происходит переключка и сцепка событийного опыта. В этом смысле «в философии вообще нет ничего нового, так же как ничего нового нет в любви, в дружбе, в чести, в достоинстве» [ПТП 2014: 433].

Потому, как неоднократно М. К. замечал, опыт не рождается в тексте. И сам текст не существует никогда сам по себе. Нуден опыт чтения текста. Сначала опыт проживается, а потом при встрече с текстом посредством актов воспроизводства и восстановления из текста опыта мы начинаем читать и узнавать в другом авторе себя или не узнавать. Как М. К. читал в М. Прусте себя, пометив в «Авторском» важнейшее замечание: «<...> Читать в себе! – я *читал*, вот все, что я могу сказать. Читать себя в чужой душе (вроде чтения вслух с комментариями); то, что я узнаю, то, что *удается* прочитать, это – я <...>» [ПТП 2014: 1041].

Я вспоминаю свой опыт многолетнего общения и работы с аспирантами. Они испытывают серьезные трудности при формулировании научной проблемы в своих исследованиях (которые в большинстве случаев, конечно, квазиисследования). Аспирант, берущийся за какую-то тему, обсуждает её в принципе вне какой-либо проблемы. Он просто читает тексты. Одна аспирантка призналась – вот она прочитала 400 текстов разных авторов по теме, но она не понимает, зачем это всё, зачем ей этот ворох текстов, и где же ей взять проблему, на чём остановиться. Но до чтения текстов она не проделывала минимального опыта осмысления себя и понимания того, зачем ей вообще это всё, что она хочет понять и осмыслить. Она сразу бросилась читать. Это чтение превращается в самоцельное и бессмысленное занятие. И тогда человеку приходится делать остановку, и далее идти обратным ходом, отрезая прочитанное, как бы снимая слой за слоем наносное и чужое,

пытаясь найти себя. Ситуация усложняется тем, что многие аспиранты находятся вне профессиональной деятельности. Они так и продолжают находиться в учебном режиме со студенчества – читают чужие книжки, сдают экзамены и зачеты, и так несколько лет. Пишут дипломы, состоящие из пересказа чужих книг и так и не выходят ни на личный, ни

на профессиональный уровень самоопределения. А потому так и не понимают – что значит сформулировать проблему для научного исследования и где вообще находится проблема, где она рождается, продолжая думать, что проблемы рождаются при чтении чужих текстов.

Итак, дальше после ряда ответов и отвлечений, в которых я как-то начал плутать и терять тропинку, М. К. выходит снова на новом витке мысли на важнейшую тему – тему выделения некоей единицы пути. Вот есть шаги, раз, два, три... А есть некие единицы, из которых состоит путь, точнее, эти единицы этот путь как-то ритмизуют. Как речь состоит из смысловых кусков, крепящих целое, как произведение, его архитекtonика, состоит из определённых частей, крепящих целое, так и путь состоит из таких тактов, отрезков.

На эту ему М. К. выходит через иную постоянную тему М. Пруста – тему реальности. Что есть действительно реальное, а не мнимое, не кажущееся? Каков я есть на самом деле, а не тот, мнящий о себе нечто? Реальность есть связка того актуального опыта, что со мной происходит, с ощущениями и событиями, с одной стороны, и воспоминаний об этом опыте, с другой стороны. Сам по себе актуальный опыт ещё не реальность. Но и воспоминания также не дают представления о реальности, они могут быть мнимыми и ложными. Необходимо выстроить усилием произведения связь между опытом и воспоминанием о нём. И в такой связи постоянно проводится непрерывная коррекция, поскольку при воспоминании возникает кривизна представления, кривизна упаковки. Такая связка возможна как един-

«То, что мы называем реальностью, – это некая связь между ощущениями и воспоминаниями, которые в одно и то же время окружают нас, связь, отринувшая простое синематографическое видение, что тем дальше отходит от истины, чем больше претендует на слияние с нею – единственная связь, которую должен отыскать писатель, чтобы навсегда соединить в своей фразе два различных понятия»

(ОБ: 208).

ственное, уникальное соотношение между опытом и воспоминанием о нём.

М. К. называет то, что в памяти собирается (чувства, запахи, звуки, отрывки, слова, образы, разного рода всполохи сознания, в общем весь ворох прошлого) – историческим объемом [ПТП 2014: 438]. Понятно, что возникает кривизна памяти, кривая этого «страстного свидания с самим собой», потому что происходят изломы как опыта, так и воспоминаний. Задача писателя – осуществить эту единственную связь, выпрямить кривизну памяти, связанную с разного рода соблазнами (и потому искривлениями), посредством своей поэтической фразы, своего произведения. Только такое выпрямление в связке-произведении становится реальностью, то есть ответом на вопрос – кто я есть на самом деле.

Но наше существо стремится искривить свой собственный опыт, отдаляясь от самого себя по кривой, в силу чего «все время умирает в тех мирах, в которые заводит его эта кривая, он все время умирает перед самим собой, то есть перед истинным смыслом того впечатления, которое было» [ПТП 2014: 440].

Поэтому проблема опыта Пруста – это проблема выпрямления кривой с тем, чтобы вернуть исходную точку впечатления, из которой оно вышло. Выпрямление означает не укорачивание пути, а восстановление истинного исходного смысла произошедшего. Такое восстановление невозможно проделать автоматически, а только за счет создания произведения, особой машины, а «короткий путь – тот, который кажется кривым, а в действительности это прямой путь, идущий через преобразование себя в путешествии, символически описанное как путешествие в ад» [ПТП 2014: 441-442].

Понятно, что такое выпрямление кривой бойкотируется страхом, ленью, комплексами, привычками и проч. Наше существо сопротивляется проделыванию опыта по выпрямлению. Легче идти по кривой защит, самооправданий, отклонений.

Но такое выпрямление кривой воспоминаний и выстраивание единственной связи между тем опытом и воспоминанием и оформление связи в авторском слове и есть создание автобиографии, то есть слова о себе, единственного и незаменимого, что удерживает тебя как есть. Связку эту у М. Пруста создает «писатель», автор произведения,

призванный отыскать её, но он не просто находит её, он её формирует, закрепляет в авторском слове, авторской фразе, форме, рождаясь сам посредством формы.

Получается такая примерная схема единицы пути, акта выпрямления кривой. М. К. не рисовал, хотя и прибегал к разного рода визуальным метафорам. Но её можно попробовать как-то оформить в визуальной опоре.

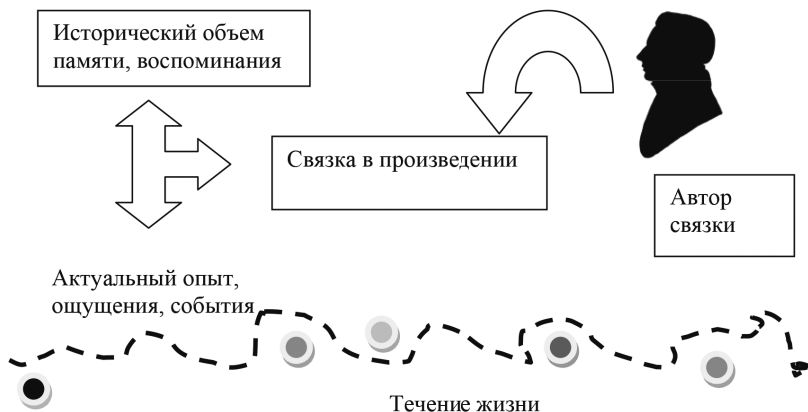


Рис. Связность пути

Рисунок получился почти такой же, в котором мы фиксировали феномен сосудов (ваз) желаний и жизни (см. выше).

Находя, точнее, выстраивая в своём слове эту связь, автор форму-ет и себя, строит свой стиль («стиль – это человек»), но не в поверх-ностном смысле известной фразы Бюффона, замечает М. К., а в глу-бинном, – что стиль есть строй личности. Выстраивая связку, автор и строит себя, структуру своей художественной личности: «ты воссоеди-няешься с тем, что было в тебе, и только на себе ты можешь исправить эту кривую» [ПТП 2014: 444].

Такая связка похожа в своём генезе на сюжет старого античного мифа о символе, означающем две половинки дощечки, которые берут два путника и потом при встрече соединяют, и, если их края соеди-

няются, значит происходит встреча⁹⁷. В этой модели у М. Пруста получается более глубинный смысл – одна половина есть часть жизни, потерянный рай, а вторая – то, что ушло по кривой в память. Задача человека вернуть себе утраченный рай, воссоединиться с ним, соединить два конца одной жизни. Роман, произведение, авторское слово становятся тем самым символом, соединяющим концы.

При выпрямлении кривой, разумеется, мы испытываем резонанс памяти, не той механически-физиологической, которая якобы работает в нашем мозгу, не той способности нервной и физической организации нашей, а той культурно-душевной способности создавать тексты сознания. Мы порожаем тексты сознания. При встрече опыта и воспоминания мы испытываем резонанс, как на перекрестке сталкиваются две машины. Они ведь сталкиваются именно потому, что каждая из них не ведает, что едет другая, не смотрит вокруг, не контролирует свои действия и не видит, что кто-то едет по другой кривой. В нас сталкиваются разные реакции, не контролируемые нами, реакции от прожитого, и реакции от памяти. При их столкновении происходит резонансная сшибка. Чтобы как-то согласовать их, мы создаем такую машину по увязке, свой сямболон.

Итак, чтобы построить связь между тем, что было, и историческим объёмом памяти, мы строим некую резонансную машину, специальный текст-зеркало, ставим его перед своим жизненным путем, с тем, чтобы по отражениям как-то проделывать работу по исправлению кривой, мы исправляем путь, пытаемся понять, что было на самом деле с нами. Мы читаем другую жизнь глазами этого текста, а не другого. Мы просто по-другому не увидим ничего, не прочитаем. Мы читаем текст с помощью другого текста. М. К. выводит закон: «прочитать текст мы можем только текстом» [ПТП 2014: 452].

Роман и есть построенная резонансная машина, мы строим текст для чтения другого текста – «текст искусственной памяти, или текст

⁹⁷ См.: σύμ-βολον – условный знак, примета, сигнал; знак, служивший доказательством заключённого союза между двумя семействами, государствами. Исходный этимон означал связку, шов, застежку. Здесь особая роль приставки (σύμ-). Она соединяет. В отличие от «диа» (διά), которая разъединяет (отсюда – диа-вол, сеющий смуту, раздор, рас-прю, раз-единение (διάβολος – клеветущий, клеветник, сеющий дурную молву, ложь). Также знак, означающий нечто большее, чем он сам. Эйфелева башня – символ Парижа. Желтая кофта Маяковского – символ футуризма.

романа, для чтения текста впечатлений», и этот текст романа не сводится к описанию эмпирических эпизодов, когда-то произошедших со мной [ПТП 2014: 454]. Я ведь своим текстом могу перемещаться по времени как угодно, перекраивая эти эмпирические события. Например, мемуар пишется из стремления всё восстановить как было, якобы, на самом деле, объективно. Но это ложное стремление к объективности нас удаляет от самих себя. В стремлении к объективности мы как раз уходим по кривой, забывая себя как есть. При буквальном воспроизведении того, что было, последовательно происходило, с самим собой невозможно соединиться. Воссоединение происходит посредством установления связи, в связке нового текста произведения.

Рассеяние и собрание

Итак, повторяет М. К., мы имеем дело с двумя тактами ритма жизни (составляющими единицу пути жизни). Первый такт означает импликацию, воплощение актуальной жизни событий, себя самого – в чем-то: в картинах, образах, вещах, предметах, географических местах ... Мы рассыпаемся на части, на вещи, эпизоды, которые разбегаются по жизни в разные стороны. Нас разбрасывает по жизни. Второй такт означает воссоединение с самим собой, но через косвенное создание особой машины, романа, произведения.

Это можно также представить и на карте. Вот я смотрю на карте свой город. Вот мой дом на ул. Жданова. Дом 12. Там мы жили на пятом этаже, в 24 квартире. Рядом 36-я школа. Дальше – Дом культуры им. Калинина. Туда я ходил 10 лет в ансамбль бального танца. Вот недалеко интернат. С пацанами из интерната мы выясняли отношения. Территория была поделена. Туда в одиночку ходить было опасно. Вот дальше пустырь, я там гулял с собакой, по кличке Амур. Мама потом отвела его и отдала кому-то. Мне не сказала ни слова. Обидно было. Вот дальше за пустырь – проходная завода им. Чкалова. Там работали родители. Там однажды за 5 копеек я купил котёнка. Принес домой. Мама была категорически против. Она вообще животных не любила. А вот совсем дальше, через улицу, дальше через овраг, снова через улицу, потом снова овраг, какие-то строения, чужие дворы, и выход

на проспект Богдана Хмельницкого (смешно, почему имени его?), там стоит Дворец культуры им. Горького. Большой, с колоннами, сталинской постройки, как и весь этот проспект. Туда я ходил целый год в музыкальную школу к преподавателю на уроки музыки. Сначала она приходила сама к нам домой. Мы с братом учились вместе. Потом оказалось, что брат был весьма далёк от музицирования. А мне нравилось подбирать одним пальцем на фортепиано разные мелодии. И я стал ходить туда. Мама не боялась меня отпускать. Ходил в разное время года, и в мороз, и в снег, по оврагам и подворотням. А потом совсем нас забросила судьба в Академгородок. В другой мир. Ну и дальше можно гулять по карте жизни.

Так само собой нагромождается нечто вроде жизненного материала, пока сырого и не понятного, какая-то разбросанность по жизни. Над этими местами нагромождаются события, образы, вещи, какие-то случайные эпизоды, встречи, приключения, звуки, запахи, ощущения и переживания. Вот это всё разбрасывание М. К. называет первым тактом, свёрткой нас самих, мы сворачиваемся в разные предметы и места.

А второй такт означает развертывание, развертку: «Путем развертки мы выходим из темноты на божий свет смысла и узнаем, что было то-то, смысл был такой-то» [ПТП 2014: 456]. Или, использует другую метафору М. К., сначала мы спускаемся вниз, в глубокий колодец, затем поднимаемся вверх. Мы получаем единицу пути, состоящую из двух отрезков. И ровно насколько мы уходим вниз, ровно настолько мы поднимаемся к смыслу вверх.

Понятно, что вообще-то речь идёт не о любом жизненном опыте, а о действительном опыте страдания, то есть проживания опыта попадания в свою темноту, в свой колодец. Не любые ведь эпизоды и не любая суэта по жизни попадает в круг этих тактов жизненного пути. Но если случается момент страдания, то есть проживания реальной темноты, то тогда нужна работа по выходу из неё. Но сначала надо попасть в неё и полностью принять как своё: «чтобы понять, а понять можешь только сам, нужно очень утёмниться по отношению к тому, что тебе следует понять» [ПТП 2014: 457].

Помню обидный эпизод в том самом Доме культуры им. Калинина, я там часто бывал, не только на репетициях в ансамбле. Просто ходил. Был какой-то концерт. Школьники разных школ выступают. Идёт

спектакль по Н. Островскому, «Как закалялась сталь». Один парень играет Павку Корчагина. Убедительно так играет. Я ему сочувствую. Тем более книжку-то я прочитал. Я конечно, на его стороне. После спектакля иду домой. Выхожу из здания. Подходит ко мне парень. Оказался тот самый, кто играл Павку Корчагина. Зажал меня в угол. Он оказался вблизи здоровый, на две головы выше. Стал меня шмонать, деньги выискивать. Денег не оказалось. Но был у меня такой кожаный футляр для ключей. Мама купила, чтобы в нём носить ключи от дома. Он забрал этот футляр. Было стыдно и больно. Мама потом узнала об этом. «Ты трус!» – сказала она. Было обидно вдвойне. Она даже никак не спросила ничего, не посочувствовала, не пыталась понять, что со мной было. Почему я не смог ему ответить? Почему я так размяк, никак не сопротивлялся? Меня особенно сильно поразило это несоответствие – как же так? Он ведь вот играл на сцене Павку Корчагина, а тут вдруг такое... Я как будто оцепенел, ничего не мог сделать.

Итак, сборка-разборка. Свертка-развертка и т.д. Этакая светская версия того, что вообще-то описано у священнобесмолвствующих (исихастов) [Хоружий 1994]⁹⁸.

Почему я разбросан по миру и по жизни? Потому что я при первом рождении вещь среди вещей, в себе не выработавший инструментов и способов душевной работы⁹⁹, в силу чего под воздействия разного рода желаний, толкающих на соблазн, происходит распад меня на части, на осколки. И прежде всего распад на осколки и ошепки происходит от страха собственной онтологической несостоятельности, от допущения

⁹⁸ Не претендуя на компетентное изложение духовной практики богообщения у Григория Паламы и иных исихастов, сошлюсь в этом деле на умных знатоков [Хоружий 1994]. Нам важно было услышать переключку голосов разных собеседников.

⁹⁹ Не лишним будет напомнить самим себе, что М. М. Бахтин вводил два верхних рамочных предела в своей онтологии человека – «Вещь» (мир и человек как вещь) и «Личность». Или у исихастов по С. С. Хоружему: «Личность есть «высший и совершенный градус» реальности и бытийности, истинная и полновесная реальность, которую стремится стать реальность ущербная, недостаточная. Личность – то, чем не является человек, чего он лишен, чего не достает ему – и что он хотел бы обрести, чем он хотел бы стать. Личность – истина и исполнение человека» [Хоружий 1994: 341]. Заметим, однако, что таковой может быть только Личность Иисуса Христа, как совершенный Образ, как сверхъестественная реальность (в отличие от неё страсти человеческие – противоестественны с точки зрения исихастов).

того, что я могу так и не быть, не стать (тема С. Киркегора, тема онтологического страха и трепета). Стремясь задушить этот страх, вместо работы сердца человек заполняет эту пустоту суррогатами псевдосостоятельности (синдром падшего Адама).

Ситуация начинает меняться, когда через работу сердца человек собирает себя в храм личности, «нерукотворенный» храм души, восстанавливая целостность. Но у исихастов есть для этой работы собирания и устроения храма души Высший Суд Бога, через общение с которым падший и разобранный человек-вещь может себя собрать, переживая преображение.

Когда же происходит вот это переключение – от страха к работе сердца? Когда ты понимаешь и принимаешь свой удел и берёшь как своё правило «не как я хочу, а как Ты». Это уже было в Гефсиманском саду. Ведь что такое этот сад? Это просто сквер. Ничего мистического и сверхъестественного. Просто сидел Человек и молился там. Страхился и молился о том, что может быть Его минет Чаша сия. Не минет. Он это понял и принял свой удел. Этот символ принятия своего Креста означает момент, переживаемый каждым человеком. Он ведь боится, потому что думает о себе падшем, ветхом, грешном. И пускается во все тяжкие. Страх несостоятельности почти перестаёт работать, если ты берёшь иной ориентир, обретаешь иную Опору, в Ином. И дело вообще не в церкви. Точнее в ней, но в исходной, изначальной, в церкви как братстве, сообществе тех, с кем ты созвучен. Но не это главное. Крест придётся возлагать на себя лично и самостоятельно. В этом принятии удела ты одинок, онтологически одинок.

Такое принятие запускает работу души по освобождению, точнее, очищению от страстей и высвобождению себя для работы по личностному строительству. Сия работа и означает аскезу. Сначала внешнюю аскезу по достижению цельности себя, а далее внутреннюю аскезу по достижению единства с Богом. Нужно собрать себя из рассеяния, из дурной множественности – в единство, что называется сведением, сосредоточением себя в точку, что и означает работу сердца, сведение ума в сердце [Хоружий 1994: 297 и др.]. Важно, что единство с Богом осуществляется не в сущности, а в энергии, в соработничестве (синергии), то есть речь идёт об устремлениях и установках человека, а не о его частях, органах, качествах, не о нём как сущем. Человек соприча-

стен Богу в установке, в причастии, в устремлении, в душевной работе, но не натурально и не телесно. Через такие энергийные установки и формируется иной образ человека, цельного и совершенного в своём устремлении [Хоружий 1994: 285].

Мы отвлеклись. Вернёмся к М. К.

Итак, страданием является не психологическое мучение несчастного согрешившего, который, жалея себя, мучается и просит его простить и помиловать. Страданием выступает состояние встречи двух разных, но ценностно равноценных переживания, как, например, невозможная любовь. М. К. назвал невозможной свою любовь к Грузии – он, с одной стороны, не может её любить, этому есть причины, но, с другой стороны, не может её не любить, это противоречие неразрешимо, тем более не разрешимо сугубо рациональным способом [ПТП 2014: 458].

Собственно, это трагическая ситуация, в которой находятся герои античных трагедий, это и ситуация Гамлета (см. выше): и ответить тут же, сразу, через мщение, нельзя, и не ответить нельзя, но ответа нет, хотя ты сам к этому ответу готов, но не имеешь возможности ответить сугубо реактивно-эмоционально. В итоге платой становится собственная жизнь героя.

Это называется «метафизической невозможностью», говорит М. К., возникающей, например, между свободой и состраданием. Свобода несёт конкретным людям горе, они страдают, а сострадание требует того, чтобы терпеть и не наносить ущерба другому. Но именно такое трагическое страдание и может быть плодотворным, оно может приносить ясность и понимание, работу души, а не просто некое переживание индивида, укравшего сто рублей у соседа.

Так вот, акцентирует М. К., страдание есть не просто пассивное переживание чего-то, это труд, работа, осуществляемая человеком внутри хаоса разных, как правило, запрещённых и греховных желаний и страстей, и только такой труд внутри него (хаоса) может найти «исходный или первоначальный, первичный человеческий образ, а он есть Божий образ в нашей душе», чтобы потом из этого образа и рождался вновь порядок мира [ПТП 2014: 461].

Для этого человек и создаёт такую специальную культурную форму, как роман Пруста или театр Арто, на которой и внутри которой предлагается проделывать эту работу, только искусственно, то есть

предлагается как бы перенести туда войну страстей, дабы не получить реальную войну: если не хотите алхимического театра, тогда получите реальные войны, реальное насилие [ПТП 2014: 461].

Здесь мы слышим повтор сказанного ранее и много раз: человек на себе, на своём опыте вновь воссоздает черед труд страдания те нормы и правила человеческой жизни, которые до этого опыта и труда ему предъявлены были как внешняя схема (правила морали), но он эти правила вновь на себе вырабатывает, и тогда они становятся порядком его собственной душевной организации [ПТП 2014: 462].

Мы проделываем усилия, которые как сущие и готовые предметы и состояния исходно в нас отсутствуют. Мы проделываем «трансцендирующие усилия», усилия по выходу за рамки, за видимое существование, но без этого трансцендирующего усилия человеческого существа нет.

«Сотворение мира не есть нечто такое, что произошло раз и навсегда, <...> оно происходит ежедневно»

(ОВ: 111).

И кстати, приводит пример М. К., у А. Арто так и случилось в реальной жизни. Он предупреждал, что, если не строить алхимический театр, не прожить и не перемалывать чуму на сцене, то чума будет в реальной жизни.

Так и случилось – пришли фашисты к нему во Францию. Арто на себе самом это пережил и сошёл с ума.

Эти культурные миры, миры Пруста и Арто – это миры, в которых заново и вновь рождаются человеческие миры. Сотворение таких миров означает создание шанса на то, что Освенцим вновь не повторится. В романе-произведении совершается душевная работа по перемалыванию страстей, по борьбе с собственной чумой, с тем, чтобы вновь сотворить порядок человеческого мира, дабы человек в своих страстях не устроил в реальном мире реальную чуму. Если же такие миры не создаются, то к нам в дом рано или поздно постучится реальная Чума. Придёт и скажет: «Я здесь! Открывай, падло!».

Место встречи и присутствия

Реальность произведения имеет сверхчувственную природу. М. К. ещё раз акцентирует тему реальности. Это реальность души. Выше мы обозначили феномен её расширения и сжатия, разборки и сборки (наращивание тела души, ее органов). Эта тема реальности души связана с самым законом душевной жизни.

Мы ведь появляемся в мир, который уже как-то устроен, имеет свои законы жизни, выраженные в обычаях, нравах, порядках, традициях, как бы к ним ни относиться. Вот человек является в мир, а он уже есть. И ему в этом мире с его душевной организацией, как-то надо уместиться, найти своё место. Но мир не уготован для меня. Вся проблема человеческой жизни, акцентирует М. К., и «состоит в акте, которым мы можем найти свое место в мире с тем сознанием, какое имеем» [ПТП 2014: 469]. Это проблема ущемления себя в мир, не просто в качестве страдающего и претерпевающего, переживающего несправедливость мира, но в качестве носителя сознания, которое некуда деть.

Простой бытовой пример. Каждый день люди ездят в общественном транспорте. И каждый день претерпевают. Зашёл я в автобус. Точнее, с трудом влез. На одной руке дочка, везу ее в садик. В другой санки. Людей набилось битком. Все места заняты. Тесно, люди сидят, стоят, почти лежат. Кто с авоськами, кто с детьми, кто с чем, и мне надо как-то уместиться в этом мирке, да ещё как-то ехать вместе с этим миром, и так, чтобы мы не поубивали друг друга. Едем и претерпеваем, стиснув зубы, скорей бы, чёрт возьми! Наконец-то, доехали! Уфф! И автобус тебя вместе со всеми вываливает как хлам из своего тела вместе со всеми.

Этот момент, момент появления меня в мире и столкновения с ним, М. К. называет анархическим, поскольку он связан с тем, что новый я, появляясь в мир, являюсь в этот мир с уже заведенным порядком, и эта встреча меня с миром разрушительна. Надо пройти эту точку, принимая мир в себя, и так, чтобы мир принял меня, не отторгнул [ПТП 2014: 469]. Это вхождение в мир сопряжено с разрушением моих не только представлений, но и всей душевной организации.

И прежде чем душа (мысль) организуется и состоится, необходимо пережить разрушение привычного порядка, привычного строя

мысли, с тем, чтобы потом её вновь собрать. Так и А. Арто совершал на сцене разрушение порядка, но театральное разрушение, приводя в движение душевный строй, чтобы из него родилось новое понимание и новый смысл, и осознание себя в мире, новое понимание, которое и упорядочивает строй души.

Ведь первая встреча с миром не упорядочивает, а разрушает, я действую реактивно и принимаю его как несправедливый, поскольку я к нему, и он ко мне не приспособлены. Я миром не зван, а мир для меня не справедлив. А потому мир для меня злой, чужой, разрушительный. И мне необходимо совершить душевную работу по перестройке, разборке и сборке душевной организации, в силу чего выстраивается новое понимание, которое помогает собиранию меня, но уже меня в мире. Вот для таких работ по перестроению души и нужны особые инструменты, скажем – театр, или роман, литературный или философский текст.

Правда, здесь М. К. почему-то не вспоминает про любовь – матери, родителей. Я являюсь в мир и меня же любят, принимают. И тем самым помогают мне как-то в этом мире устроиться. Если же человек рождается в таком мире, в котором его не ждут и не любят, то это радикально трагичная ситуация.

Но несмотря на любовь, фактически человек, являясь в мир, идёт далее по нему вслепую, не ориентируясь, реактивно. Организованный и существующий до меня мир уже как-то направлен, имеет свой строй и организацию. А мои эмоции души не ориентированы, не направлены, реактивны. Создание произведения приводит к тому, что происходил кристаллизация, поскольку в человеке нет предзаданной меры. Он безмерен, то есть вне меры. Мера задается им самим самому себе собственным душевным движением, душевной работой по кристаллизации души посредством формирования произведения.

Поэтому рождается тема сверхчувственной реальности произведения, собирающего нас в свою кристаллическую организацию и делающего наше душевное состояние уже ориентированным и направленным, организованным.

В этом смысле произведение выше нашей привычной нам эмпирической жизни, жизни эпизодов, встреч, бесед, эмоций, вещей и предметов. Произведение создаёт такую реальность, которая самими вещами и простой нашей памятью, нашими событиями жизни, не создаётся.

Эта реальность, разумеется, поэтому сверхчувственная, она есть в мире моих представлений. Ведь человек любит другого человека не потому, что тот объективно красив, добр, умен и проч. Отношение к другому человеку никак не связано с какими-то реальными, внешними и независимыми от нас качествами человека. Отношение моё к нему формируется не в связи только с ним, а в связи с моим ожиданием, состоянием, в момент которого и произошла наша встреча. Было ожидание любви. Важно не само по себе качество другого, а момент связи и причины – связи этого человека и моего отношения к нему, моего ожидания.

Влюбляются не в того, кто красив, умен, добр, а в того, кто в определённый момент встретился со мной, моим состоянием, и в этой встрече состоялась кристаллизация моей потребности в чувстве¹⁰⁰.

Поэтому выше приведённый пример с теснотой и толкучкой в автобусе отличается радикально от нашего разговора о реальности души. Наша душа, реальность нашего Я, реальность нашего пространства-времени – это реальность химеры, то есть представлений, которые могут расширяться и сужаться, переживать метаморфоз, рассыпаться и собираться. Потому реальна и множественность миров, поскольку это миры представлений, миры мышления. Потому я и могу войти в этот мир и уместиться в нём, поскольку и я, и он могут меняться, быть разномерными и безмерными.

Вспоминаем выше пример про 1937 год. Мы говорим «1937 год», и как будто, это относится объективно к неким внешним реальным событиям. Эта дата стала меткой, ею мы пометили произошедшее когда-то. Этой меткой мы уже читаем и оцениваем содержание произошедшего. Если мы не извлекли опыта из опыта 1937 года, не проделав над собой

¹⁰⁰ Излагаемое мною, как и всё ранее написанное, не означает, что я иду точно по тексту М. К., я пытаюсь понимать в свою очередь смыслы М. К. Ведь это и моя работа на понимание и моя сборка своего сознания при встрече с миром М. К. В частности, в этом месте я бы мог заметить, что момент любви означает момент осознания онтологической нехватки в Другом, момент преодоления одиночества. И только в таком случае мы можем говорить о любви, а не о влечении, сиюминутном состоянии. Завтра состояние улетучится, и я опять буду одинок. У М. К., делающего широкие выводы на основе размышлений о чувствах М. Пруста и его героя Марселя, получилось этакое эфемерное описание любви. Так мне кажется.

работы по пересборке личности, то он будет и дальше повторяться. Освенцим и ГУЛАГ завтра могут повториться. Время метится тем и так, как мы помним. Время не есть безличный поток. Оно есть качество душевной работы, работы по собственному изменению. Время и пространство тоже есть формы наших представлений.

А потому и место, которое я хочу в мире как-то занять, отстроить, обрести, разумеется, связано с моей работой по реорганизации собственного душевного строя. Это место никак не дано и не представлено в мире без меня и вне меня. Это не пустое незанятое место в автобусе. Моё место в принципе не может никто занять, поскольку в мире моё место без меня просто не существует. Я его должен создать и занять.

Мы опять вернулись к теме места человека, совершающего акт мысли (Мысли, у М. К. часто с большой буквы), концентрирующей свою душевную работу по реорганизации своего душевного строя посредством произведения (текста, поэтического или романного, театрального действия).

Мы уже говорили много раз о том, что акт мысли есть событийная вспышка, не детерминированная впрямую никакими душевными состояниями и внешними обстоятельствами. Она случается. Но нам уже мало говорить о том, что мысль имеет событийную природу¹⁰¹. Ведь случается также и нервный припадок. Человек, больной падучей, тоже вдруг переживает припадок. Правда, буквально за несколько секунд он его предчувствует – вот-вот, случится.

Не забуду один случай. Давно было, где-то году в 1978-м. Я гостил у друзей в Волгограде. Случилось это у памятника на Мамаевом кургане. Спускаюсь с подругой вниз по ступенькам. Вдруг нас обгоняет молодой парень, прыгает через ступеньки, вся фигура какая-то ломаная, движения разбросанные, корявые. Вот он падает и бьётся в падучей. Мы набросились на него, пытаюсь прижать, удержать, чтобы не разбился о камни. Горлом пошла пена. С подругой моей случилась потом истерика.

И что? Мысль – такое же неожиданное событие, как и припадок у эпилептика? Не по содержанию, понятно, а по характеру событийности? Ж. Деррида бы здесь порадовался и согласился. Ведь сошёл же с

¹⁰¹ Это одна из постоянных тем М. К. См. также [Смирнов 2016а; 2016б].

ума Ф. Ницше. Сошёл с ума А. Арто. Бился в припадках Ф. М. Достоевский. Мучился своей астмой М. Пруст. Между актом мысли и актом падучей грань зыбкая, прозрачная. Ведь и сама мысль совершается всегда на грани сущего. На то она и мысль. И только тогда она будет событием, поскольку мыслящий ставит себя на грань – между этим и тем, известным опытом и неизвестным.

Что получается? Человек пытается посредством акта мысли, душевной работы по пересборке, посредством произведения выработать некую антропологическую альтернативу собственной больной природе? Об этом мы тоже говорили. Но пока это только метафора или просто примеры, прецеденты личных биографий. Но пока не похоже на закон душевной жизни. Чего-то не хватает для его формулировки.

Итак, о месте. Место (места?) человека – это моменты его событий-вспышек, событий Мысли. Это места, фиксирующие то, когда и где происходят эти вспышки¹⁰². Понятно, что речь идёт не о географии, точнее, о ней тоже, но география здесь имеет свой контекст вполне себе жизненно-событийный. Ведь мыслит человек тоже не в безвоздушном пространстве. Он мыслит где-то, когда-то. М. К. ведь ходил и мыслил в конкретном месте – в данном случае в аудитории Тбилисского университета. Но он ходил и мыслил, и создавал в этой географии, в этой аудитории свой топос, своё место. Выходит автор из аудитории, и это место растворяется как дым. Остаётся лишь гул воспоминаний у слушателей, эхо голоса того, кто только что здесь говорил.

Это место создаётся путём наращивания душевных тел (см. выше), расширения души, создавая тем самым собой присутствие. И этим присутствием мы создаём свои места. Как например, встанет человек с кресла и выйдет в другую комнату. А кресло ещё какое-то время сохраняет тепло его тела. Человек, выходящий в иной мир, уходящий из

¹⁰² Современный автор Маяцкий, поклонник Ж. Деррида, пишущий тексты в манере своего кумира [Маяцкий 2019], задался тем же вопросом – о месте, из которого я думаю. На этот вопрос его позвал А. М. Пятигорский, проводивший философские симпозиумы на разные темы (в 2001 году была тема: «Место, из которого я думаю», Звартава, Латвия, 2001 год) [Маяцкий 2002: 26–46]. Вопрос хорош, вполне в духе Пятигорского, друга и собеседника М. К. И надо бы понять, как отвечать на этот вопрос. Но как на него отвечает Маяцкий? Кстати. Пятигорский ввел совершенно замечательные правила для этого философского симпозиума – бить палкой собеседников за отсутствие мысли [Пятигорский 2019].

него, оставляет о себе тепло присутствия. Концентрат тепла зависит от масштаба и силы присутствия, от энергии его присутствия.

По большому счёту в этом и заключается когитальный акт, принцип *cogito*, вновь помечает М. К. [ПТП 2014: 481]. Он заключается в «великом бодрствовании», в полноте действия, в готовности действия (см. выше о принципе готовности на примере Гамлета). Для совершения акта мысли любое время – твоё, нельзя откладывать время поступка. Оно всегда вот. Потому автор выходит один на один с миром и ставит на кон себя. Только тогда место и создаётся. Оно не создаётся просто твоим физическим присутствием, если ты не ставишь на кон самого себя.

Поэтому весь свой разговор М. К. называет «под сенью Декарта». В том числе и потому, полагает М. К., что Р. Декарт первый стал писать не философские трактаты, построенные на логических доказательствах и умозрениях, а истории собственных мыслей, то есть фактически вёл дневник. Разумеется, это сугубо автобиографическое письмо с ярко выраженным авторским словом, почерком, подписью. Задолго до Ницше¹⁰³. Этот путь по истории собственных мыслей, пусть рискованный и чреватый, поскольку не гарантирует событие мысли, и осуществлял Декарт, понимая, что мысль не рождается из чужих мыслей и прочитанных книг.

Так вот, эта история мыслей представляет собой не движение по кривой восхождения, по ступенькам (как у Гегеля, абсолютный дух у которого воплотился в его собственной философии и там и умер)¹⁰⁴, а в виде извилистой тропинки, нехоженой, неторной тропы¹⁰⁵.

Эти неторные тропы, которые проходит в своей жизни человек, пересекаются с другими тропами другого человека. Таких переплетений множество. Но вопрос состоит в том, где и как происходит не просто пересечение троп, а реальная встреча? Или люди как атомы,

¹⁰³ На примере Ф. Ницше Ж. Деррида показывал рождение автобиографического письма – через появление авторской подписи под философским текстом. Долгое время философские тексты были как бы анонимны [Деррида 2012б].

¹⁰⁴ М. К. приводит свидетельство одного слушателя, современника Гегеля. Он вспоминал своё ощущение на лекции Гегеля: «У меня было страшное ощущение, что с кафедры в лице Гегеля со мной беседовала смерть» [ПТП 2014: 483].

¹⁰⁵ Ср. «Неторные тропы» у М. Хайдеггера.

частицы, бьются друг от друга, отскакивают и дальше разбегаются в безмерном пространстве-времени?

Встреча путей возможна, настаивает М. К. благодаря созданию, выплавке произведения, посредством которого открываются шлюзы для встречи, посредством которого мы и можем расширять наши души друг другу, другим мирам. Обозначим на рисунке (см. ниже).

Пока это звучит механистически, назывательно, поскольку анатомия этой встречи не показана. Точнее, много часов и дней уже беседует М. К. со слушателями по поводу своего пожизненного собеседника Пруста, встречу с которым он и пережил. Но пока мы к настоящему моменту выяснили кое-что об устройстве произведения как органа понимания. Что-то мы здесь нащупали. Но про момент встречи, её химию, мы пока ещё мало что понимаем. Тем более один опыт перелить в другой опыт, как это пытается много раз зафиксировать М. К., невозможно. Содержание одной вазы-сосуда перелить в другую вазу невозможно. Опыт не передаваем. Как не передаваем акт мысли. Но вроде бы многократно проговорен ключевой механизм – открывание себя миру как условие наращивания тела личности.

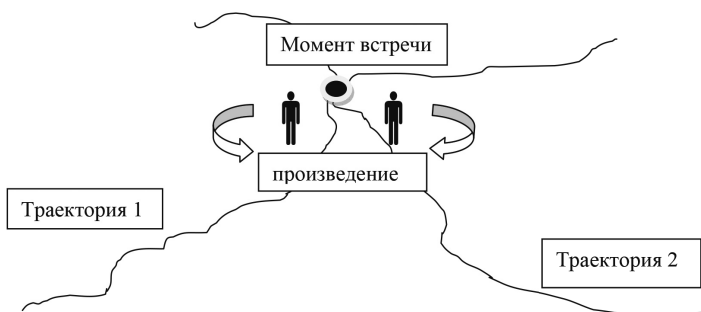


Рис. Встреча на пересечении троп-путей

Рисунок весьма прост, даже примитивен. Но он хорош наглядностью. Сами по себе путники, разные люди с их траекториями жизненных путей никогда и никак не встретятся и не смогут встретиться. Они просто пересекутся или оттолкнутся друг от друга как бильярдные шары. Как тропинки в лесу – пересекутся и далее побегут по своему направлению.

Встреча возможна лишь при определённой работе (которая ничего не гарантирует), при определённой душевной настройке, которая устанавливается посредством создания особого органа-произведения. Как это произошло в случае с М. К., встретившего М. Пруста посредством романа. Или как он встретил Р. Декарта посредством его «Медитаций». Важно то, что сам М. К. настраивал свой душевный орган, чтобы встретиться.

Мы сталкиваемся каждый день лоб в лоб со своими соседями. Или сталкиваемся с пешеходами на одной улице. Но эти столкновения не порождают встреч и переключек. И вот здесь, продолжая тему тропинки дороги, М. К. вводит ещё одно правило топологии пути. Например, человек испытывает конкретное желание – он любит женщину. Но эта любовь приносит ему страдания. Почему бы ему не отказаться от этого желания сразу и не переключиться на другое желание? То есть перепрыгнуть с одной тропинки на другую? Или почему человек занимается каким-то нелюбимым делом, но бросить его не может? Например, учитель работает в школе, но каждый день идёт на урок как на Голгофу¹⁰⁶. Потому что, замечает М. К., уже есть «расчерченная топология» [ПТП 2014: 486]. Человек идёт по этой, порой, невыносимой тропе желаний, но, чтобы свернуть с неё, перейти на другую, ему надо вернуться на большую дорогу, то есть разрушить свои иллюзии о самом себе, оголиться, и вновь найти новую тропинку своего желания. Из самой тропинки самого себя человек не видит. То есть, изнутри одного желания другое желание увидеть невозможно. Человек поглощен этим желанием.

Этой метафорой М. К. вслед за М. Прустом показывает феномен заблудившегося, потерявшего ориентацию человека-путника. Ему надо выйти на большую дорогу, выйти на простор, приподняться над лесом желаний, чтобы начать искать свою тропу, но при этом нет никаких гарантий, что ты потом сразу найдешь нужную тебе тропинку, поскольку твоя тропа вообще-то неторная. Она не хожена. То есть её вообще-то нет. Придётся её прокладывать самому.

¹⁰⁶ Был такой спектакль в Новосибирском ТЮЗе в 70-е годы, «Чудо в 10 А». Там одну бедную учительницу школьники прозвали «Голгофа», потому что она публично признавалась в том, что каждый раз идёт на урок как на Голгофу, потому что никак не может понять настроений и желаний класса и каждый раз испытывает немыслимые страдания несчастного, неуместного человека.

Это радикальное правило. Перейти, точнее, перепрыгнуть с одной извилистой тропинки сразу на другую тропинку невозможно, поскольку изнутри волевым произвольным актом этого не сделать. А что тогда позволяет мне выйти из своей тропинки на большую дорогу? Как я на неё выйду? Метафора чужого непроходимого леса хороша для диагностики ситуации дезориентации. А вот что дальше? Как выйти из нее? Как и какие найти новые ориентиры в жизни?

Ответ у М. К. такой: чтобы обрести души, расширять душу, наращивать себя, надо сначала разрушить себя, совершить в этом смысле «пустой такт», «пустой шаг», пережить «момент абсолютного сомнения», то есть совершить тот самый когитальный акт [ПТП 2014: 487]. В этом такте ничего не производится. Там совершается работа радикального усомнения себя, абсолютного отстранения и анархии, в человеке переживается «анархия как душевное состояние, «анархия как философская процедура» [ПТП 2014: 487].

В этой процедуре ничего не производится, но осуществляется «чистое явление». Например, М. К. вспоминает феномен чистой веры. Вера в веру, то есть вера не во что-то, а сама по себе, производящая сам предмет веры. Ведь Бога нет для того, кто не верит. Бог является тому, кто начинает совершать работу/заботу, начинает верить, поскольку Бог не предмет, не сущее, он не существует вообще как некое вне человека сущее. Он является тому, кто осуществляет акт чистой веры. Веру наблюдать невозможно вне самой веры [ПТП 2014: 488].¹⁰⁷ Так же с чистой волей. Воля существует в акте воли, не сама по себе.

Я так подозреваю, что М. К. фактически говорит о феноменологической абсолютной редукции, о знаменитом эпохé, то есть опыте абсолютного очищения и открывания: «чистые явления есть явления, которые освобождают или высвобождают нас» [ПТП 2014: 489].

Эти чистые явления, чистая воля или чистая вера, или чистая свобода, высвобождают нас для того, чтобы мы становились полными и собранными. Такое высвобождение помогает нам делать произведение (романа М. Пруста и др.). Если такого высвобождения не происходит,

¹⁰⁷ Теофания возможна в ситуации абсолютной чистой веры, принятия Его, надеясь не на чудо, а на себя, то есть свою душевную работу/заботу. В противном случае суеверие застил глаз. И Бога в итоге можно и не узнать, как случилось со многими при встрече Христа («и к злодеям причислен»).

то мы остаёмся рабами желаний и наклонностей, потребностей и ритуалов повседневной жизни, из которой никак не можем (не хотим) выбраться, а потому остаёмся в этом смысле идолопоклонниками, продолжаем бить поклоны привычным формам повседневной ритуальной жизни, усыпанной и нагромождённой всякого рода хламом, желаниями, которые тащат нас.

Здесь выходит на первое место вновь тема чистого искусства, искусства для искусства по Прусту. Не того эстетствующего богемного чистого искусства с его эстетским гурманством и обжорством, а того, что наоборот связано с достоинством и честью человека. М. К. приводит пример из воспоминаний Н. Я. Мандельштам. Так вот, в 20-е годы, она рассказывала, люди от страха в повседневном общении на кухнях прятались за псевдоартистизм, не мыслили, а рассказывали разные истории, анекдоты, прячась за них, дабы, не дай бог, не сболтнуть чего лишнего. В этих своих рассказах люди доходили до высот артистизма¹⁰⁸. А вот Осип Мандельштам не болтал и не рассказывал анекдоты, оставаясь наивно чистым и открытым.

М. Пруст был против этого чистого (пустого и пошлого) артистизма, против его искуса. Идея чистого искусства у Пруста и М. К. состоит в прямо обратном – не в мимолетной одарённости поэта, выдающего экспромтом стихи на горá, а в труде души. Роман выделяется трудом души, долго и трудно. В этой работе надо обладать тончайшей чувствительностью (истинным артистизмом), обращенной на душевную работу по выделке и наращиванию душевного организма, связанного с поиском ответов на базовые вопросы – где я? зачем я? какое место занимаю я в мире?

В ситуациях дезориентации, блуждания по тропинкам и поиска выхода на большую дорогу, в ситуации переплетения тропинок, в которых оформляются разные узлы, застойники, тромбы, в которых мы застреваем, в таких ситуациях и нужна работа по распутыванию узлов, работа произведения, имеющего сверхчувственную реальность.

¹⁰⁸ Это характерно вообще для любой богемы любого времени. Смотришь на сцену на какого-нибудь артиста. Вот он вихляет телом, гримасничает, может дойти до высот фиглярства, совершенно не вообразимого, выделявая разные коленца. Артист! – говорим мы в этот момент. А выйдет он со сцены – и мы видим, как ведёт он себя по жизни пустым пошляком.

Просто самым желанием мы не выйдем на большую дорожку, не выпутаемся из застойника. «Жить-изжить», вытягивая себя из застревания в вещах и мирах, убивающих нас, – такое

возможно посредством работы произведения. Но это возможно, если мы строим его, строим свой философский или литературный текст как произведение, высвобождающее нас, помогающее преодолевать и изживать личностные и социальные закупорки.

Парадокс состоит в том, что именно мы, живущие и грешившие, только и можем спастись и выйти из губящих нас вещей. Не жившие, не совершавшие поступки, вообще никуда не попадают, даже в ад, ссылается М. К. на Данте, и «именно потому, что мы жили, мы и умираем, и вот там, где опасность – там и спасение» [ПТП 2014: 494]. В каком-то смысле здесь слышится древний Гераклит, которого перефразирует М. К.: смертью жить и жизнью умирать [ПТП 2014: 493].

Пруст, Арто, и Маркс, замечает М. К. показали идею «полного или тотального человека», преодолевающего эту закупорку, поскольку он способен практиковать максимально полный спектр отношений (тот самый «ансамбль общественных отношений») ¹⁰⁹.

Имеет место быть...

В качестве небольшого комментария, прежде чем мы перейдем к следующей лекции. На курсе недельный перерыв. Выше я сослался на В. Маяцкого, задавшего вопрос, который ему задал А. М. Пятигорский – «о месте, из которого я думаю» [Маяцкий 2002].

Автор весьма начитан, знает много языков. Но это многознание при отсутствии позиции ему несколько мешает быть ясным и точным,

«Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув».

Гераклит. Фрагменты 1989: 216.

¹⁰⁹ Что позволяло Э. В. Ильенкову по-своему описывать личность человека как неорганическое тело, формируемое в многообразии социальных практик, в богатом репертуаре предметной деятельности, в силу чего возможно личностное развитие даже таких недоделанных с детства, как слепоглухонемых детей, что было у Э. В. Ильенкова апофеозом и манифестом, доказывающим правоту К. Маркса и Л. С. Выготского.

мешает в главном – в ответе на заданный вопрос: как отвечать на вопрос, из какого места я думаю? Обилие ассоциаций и ссылок не порождает мысль. Два десятка страниц, потраченных на размышления о месте мысли, породили некоторые интересные связки и сцепки, но от ответа автор уклонился. Наверное, именно потому, что собственное место, точнее, событие мысли, случающееся однажды, и рождающее место, это событие не случилось.

Но хорошие аллюзии автор наметил. Например, он вспомнил то, что Игнатий Лойола в своих духовных упражнениях и методике, регламентирующей молитвенную практику, заметил важное правило создания места для молитвы (*locum orationis*). Таковым местом может быть не обязательно храм (священное место), святилище, и не обязательно собрание верующих (церковь), но обязательно подготовленное и новое, чистое место. Это место встречи с Богом всякий раз создаётся заново. Молиться каждый раз приходится заново и по-своему и каждый раз как будто с нового места, сначала. Место молитвы – место начала, другого, нового¹¹⁰. Это место должно быть подготовлено, расчищено.

Для верующего поиск чувства своей уместности связан с поиском связи с Богом. И потому местом может быть любая географическая точка, город, роща, сквер (Гефсиманский сад), но важно то, что прежде всего ты сам ищешь свою уместность. Маяцкий приводит слова последователя св. Игнатия, который так и заметил, что одни ищут особые места и едут в Иерусалим, ища своего Бога, другие ищут в близлежащем храме или любом другом святом месте, третьи ищут это место просто в себе, в своем сердце или в своей голове. И способов поиска мест будет столько, сколько будет голов¹¹¹.

¹¹⁰ Фактически это и тема М. Хайдеггера, (*der andere Anfang*), которую акцентирует В. В. Биbihин в своей работе «Другое начало» [Биbihин 2003]. Эта тема немецким философом выделена в его второй главной работе – «Вклады в дело философии. От события» [Хайдеггер 2009].

¹¹¹ Строго говоря, священное место не фиксировано. Место связано со священным действием. Там, где оно совершалось, там рождалось и место. Для чань-буддистов место бога вообще становится пустым. Даже дыркой в отхожем месте. Эта игра слов суть следствие оборотной стороны проблемы: место священного действия есть место очищения от скверны, преодоления себя падшего и ветхого. В отхожем месте также происходит очищение себя, сбрасывание из себя всяких отходов, результатов, ненужных и срамных.

Вообще-то Лойола говорил о месте для молитвы, не для мысли, но с этим связано и требование к «ноотопии» (созданию места мысли), как и то, что известно как практика иеоротопии, создание священных мест.

Ведь как в практике иеротопии человек ищет места встречи с Богом, со священным, выходя из профанного мира, пытаясь соприкоснуться с миром сакральным, так и в случае с ноотопией человек пытается, если он явился в этот мир, найти своё осмысленное место. Здесь снова звучит выше обозначенная тема М. К.: тема готовности мира, в котором уже всё поставлено на свои места, а тебе новенькому места в нём пока нет, и тебе предстоит его ещё занять, точнее, создать, через попытку помыслить, то есть создать своё место мысли. В этой попытке ты действуешь примерно также: ты попадаешь в мир как бы немыслия, мир, в котором твоей мысли ещё не было и быть не могло. Ты являешься в мир, будучи вообще никто, как вещь среди вещей. И среди начерченных, детерминированных и узаконенных, устоявшихся вещей тебе еще предстоит создать то, чего не было. А это возможно лишь на границах, в щелях, расщелинах, складках, краях и проч. то есть там, где ещё гуляет ветер, на пустырях, неосвоенных пространствах.

Но чтобы нащупывать эти края и межи, эти складки, приходится как-то выйти из привычных вещей, из опыта и как-то приподняться, что, собственно, и есть второй смысл феномена мысли: мысль как зрение, умозрение, видение. М. К. любил приводить пример с телескопом, любимым инструментом Галилея и Пруста. Так вот, часть этимона, слово *околос* производно от *οκέλτομαι*, осматриваться, смотреть, взирать, рассматривать, обдумывать, взвешивать, обращать внимание¹¹².

Что это означает в категориях духовного пространства? Чтобы сориентироваться, выйти на большую дорогу (см. выше), необходимо обозреть, осмотреться вокруг, надо взобраться на более высокую, высшую точку, осмотреться окрест себя. Что и означает занять высшую точку, занять возвышенное место (то есть *οκοίῳ*, возвышенное место, взобраться на сторожевую башню), чтобы оттуда наблюдать за тем, что происходит.

¹¹² Дополнительный признак слова и ещё одна функция – надзора, высматривания (*οκολός* – наблюдатель, надсмотрщик, соглядатай, лазутчик). Можно смотреть, всматриваться, искать истину, цель, а можно и подсматривать, надзирать над чужой целью.

Христа распяли на Голгофе, на возвышенном месте, дабы он видел и все видели. Его преображение также происходило на горе. А вот молился Он в сквере, в тихом, укромном месте.

Узреть, всматриваться, увидеть, – такое действие прежде всего предполагает необходимость приподняться, взойти на высшую точку вертикали. Если вертикаль восхождения не выстраивается, то ты не сможешь взойти, а значит не сможешь и увидеть! Вот ведь в чём смысл! А значит не сможешь и помыслить! Онтологическая вертикаль, опора, становится архитектурным условием акта мысли. Занятие, точнее, создание места мысли означает нахождение своей высшей точки, достижение вертикальной точки возвышения, высматривание и обозревание окрест своей души, включающее в себя и настройку точки зрения (здесь место!), глубинную рефлексию, вырабатывающую в тебе фигуру скептика (σκεπτικός), склонного к размышлению, рассматриванию, сомнению и критическому разбору, включая и радикальное эпохэ, предтечу принципа у Э. Гуссерля.

Получается такое смысловое гнездо, связанное с местом-зрением-мыслью: смотреть, зреть (узреть, выяснять, обозревая всё вокруг), мыслить, размышлять, подмечать, выстраиваясь в долгую вертикаль, ища себе место, подыскивая, подстраивая его под себя. Это мысль-зрение особое, связанное с присмотром, надсмотром над своей душой. Человек сам себе надзиратель и места блюститель¹¹³.

Рамочным условием остаётся то, что прежде, чем *имеет место быть человек*, имеет место быть его авторская мысль от первого лица. Чтобы в мысли имело место то, что должно быть реально как место человека. Это значит имеет место быть событие.

Примерно в таких же выражениях пытается возродить опыт философствования в «Манифесте философии» А. Бадью: чтобы наше время было представимо как время, когда «в мысли имело место то, что никогда прежде места не имело» [Бадью 2012: 61]. Правда, для А. Бадью

¹¹³ Кстати, был такой доклад у Ю. Хабермаса – «Философия как местоблюститель и интерпретатор» [Хабермас 1993]. Там, конечно, речь идёт о другом. Хабермас, как всегда, строил конструкции для доказательств элементарных вещей про то, какую роль играет философия для наук, она, мол, им указывает их место. И первым это сделал И. Кант. Но то, что философ выступает у него места блюстителем и его интерпретатором, объяснителем, осмысляющим его – такое случайное совпадение, наверное, неслучайно.

бытие и событие разведены по разные стороны, для него событие не выступает онтологической проблемой, проблемой бытия, поскольку не является сущим. Здесь не время и не место (sic!) обсуждать его философию. Замечу лишь, что М. Хайдеггер онтологически как раз увязал *место, бытие и событие*: «бытие имеет Место», Место вмещает в себя бытие, поскольку впускает в себя присутствие. Бытие понимается не как абстрактная идея сущего, а как присутствие [Хайдеггер 1993: 396]. А присутствие событийно и обнаруживается во времени. Присутствие означает «постоянное, задевающее человека, достающее его, ему врученное пребывание» [Хайдеггер 1993: 395]. Присутствие протяженно в пространстве-времени и проступает в открытости, и потому открытость вмещает в себя пространство, то есть имеет место [Хайдеггер 1993: 399]. А потому время не есть как сущее, время имеет место, оно случается в присутствии. Место вмещает бытие во времени как присутствие. А то, что определяет время и бытие в их собственном существе, мы называем событием [Хайдеггер 1993: 402-403]. Проблема, замечает М. Хайдеггер, в том и состоит, что мы привыкли понимать событие в его расхожем словарном значении – как происшествие, как случай [Хайдеггер 1993: 403]. Так понимать событие мы не можем. Для нас событием выступает как раз то, что в нём сбывается через присутствие. Не каждый случай или происшествие есть событие, а то, в котором, через которое, через его открытость, проступает, просвечивает полное бытие во времени, и потому имеющее место. А потому речь идёт о бытии, покоящемся в событии, нежели о приключенческом качестве события.

В идее «обоснованного покоя», кстати, и М. М. Бахтин видел проблему события, а не в его приключенческом характере [Бахтин 2003]. М. М. Бахтин разводил историческое событие и личное. В событии личном, интимном, главным является «причастность моя». С этого начинается религиозный опыт – опыт причастности: «Я нахожусь в бытии как в событии, я причастен в единственной точке свершения». А причастность возможна лишь только как событийная причастность [Бахтин 2003: 328-329].

Событие – не приключение, не случай, не происшествие, не то, что эмпирически вдруг происходит с нами (именно происходит, независимо от нас, как в сказке, по принципу «вдруг!»), а то, что наполняет бы-

тие обоснованным, имеющим место покоем, то есть принятием мира в себе и себя в мире, преодолением шизофренического раздвоя между Я и Ты, Я и Иное мне. Через событие сбывается бытие во времени. Да, Хайдеггер и Бахтин понимали, что прежде бытие понималось и развертывалось как сущее – прежде философия, отправляясь от сущего, мыслила бытие как идею [Хайдеггер 1993: 404]. Но сейчас, говорит М. Хайдеггер в 1962 году, мы понимаем бытие как событие. Если мы помыслим бытие как присутствие, то есть, значит нахождение места, уместность, которая в свою очередь просвечивается во времени, то «бытие принадлежит событию» [Хайдеггер 1993: 404].

Еще один аспект появляется здесь в мысли М. Хайдеггера, это аспект, относящийся, кстати к контекстам М. К. – бытие как хранилище времени: бытие являет себя как «хранимое протяжением времени вмещение уместности присутствия. Вмещение присутствия есть собственность (имение) события. Бытие исчезает в событии. <...> Время и бытие сбываются в событии» [Хайдеггер 1993: 404].

Если бы мы понимали событие как приключение, то, например, жизнь авантюриста и ловеласа была бы сплошным событием и отвечала бы всем нашим чаяниям и устремлениям к тому, чтобы нас заметили. Чем больше авантюры в жизни, тем больше событийности, тем полнее жизнь, значит можно считать, что жизнь состоялась.

Проблема же в том, что собственно событийность жизни означает радикально иное, связанное с отказом от приключений и авантур. Кстати, в биографии и автобиографии эта проблема и стоит. Расхожее мнение толкает некоторых исследователей и авторов к тому, что чем больше приключений, происшествий в жизни героя, тем больше шансов иметь, получить биографию. Если в жизни как бы ничего не происходит с точки зрения приключений и разного рода неожиданных экстраординарных случаев, то собственно и рассказать нечего, а значит и биография не получается¹¹⁴.

¹¹⁴ Например, так жизнеописание через событие понимал Ю. М. Лотман, полагавший, что биография начинается тогда, когда человек нарушил культурный код, правила игры. Человека за это преследуют, подвергают гонениям и наказанию. Тем самым он и получает биографию, ему её просто делают [Лотман 1987]. «Какую биографию делают нашему рыжему!», – говорила А. Ахматова о ссылке И. Бродского. И сам Ю.М. Лотман фактически сотворил свою биографию Н. М. Карамзина. Но литературоведу Ю.М. Лотману было позволительно понимать со-

По привычной версии событийности в разряд тех, у кого отсутствует биография (то есть жизнь у них бессобытийна, их никто не преследовал, не травил, не садил в тюрьму, не насиловал), попадает большинство людей, труды и дни которых не видны, и живут они по правилу А. С. Пушкина (1833 г.):

*Воды глубокие
Плавно текут,
Люди премудрые
Тихо живут.*

Премудрость заключается в том, что человек как бы «выстаивает своё событие», свою свершённость, не торопится, не топчется и не бежит, не хлопочет в нетерпении сердца. Событие сбывается, и в нём человек становится уместным, а потому «принадлежит событию». Конечно, оно, событие, не может быть поставлено перед нами как сущее – вот оно! И потому не может быть категорией дурно понимаемой онтологии, сводимой к учению о сущем. Но в событии сбывается бытие, и мы никогда не знаем, когда это случается, когда имеет место событие, когда оно сбывается.

Сбылось ли оно у М. Хайдеггера во время или после произнесения им доклада 1962 года «Время и бытие», в котором он размышлял о событии? Или он случилось много ранее, в 1933 году? Этот вопрос для него остался открытым. Сам философ закончил его риторическим высказыванием, что помехой понимания события выступает и сама эта речь о событии в виде доклада. В нём наговорены им самим «повествовательные предложения». А дальше – тишина...

Впрочем, вернёмся к М. К. Он, кстати, тоже, если смотреть на внешнюю форму, вёл совершенно обывательский, тихий, не приметный образ жизни. Казалось бы, не событийный. Вот он ходит по аудитории и наговаривает предложения, задаёт себе вопросы и сам себе отвечает. Затем перерыв. Затем снова встреча. И снова ходит, снова говорит. И что там с нашей уместностью и событийностью? Вопрос для каждого встанет по-своему. И, возможно, много позже этих встреч.

бытие жизни как приключение, которое сначала замысливается в романе, затем реализуется, как это было у декабристов. Он не претендовал на построение проекта, связанного с преодолением метафизики.

Невозможное «самó»

Вернёмся к основной теме разговора М. К., к теме сверхреальности, реальности нашей души, точнее, её бессмертия, которое сосредоточено, заключено в реальности произведения. В реальности произведения воплощается реальность души и реальность (действительность) мира. Мир существует для нас в реальности наших душ. Всё остальное – наши проекции и представления. Сама эта чувственная-сверхчувственная сверхреальность произведения становится таким концентратом нашей реальности, составляет онтологию, бытие сознания [ПТП 2014: 499].

М. К. вновь с иной стороны говорит о том же. Он говорит с разных сторон об одном предмете, о феномене нашего сознания, простирающемся в разные стороны. Это я к тому, что фактически М. К. показывает принципиально иной способ путешествия души, иной способ её биографии, иную топологию. Мы привыкли к тому, что если ты отправляешься в путь, то его топология выстроена в форме долгой дороги, линии, пусть и ломаной, извилистой, но всё же какой-то дороги, у которой есть начало и конец, а между ними временной промежуток, который необходимо пройти, преодолеть, превозмочь. Но знание того, что конец наступит и настанет настоящий день, толкает путника на стремление преодолеть этот путь, пусть и сопряженный со страданиями и испытаниями, в пределе с Подвигом. Так устроен миф Пути (см. [Топоров 1992]). Мы привыкли к такому представлению о пути как о линии жизни, развернутой во времени и пространстве. На этом пути есть пункты, есть остановки, испытания, преграды, бывает, кривая как-то меня возвращает к началу, я могу заблудиться. И я снова начинаю путь и т. д.

Бывает топология более сложная. В культуре описаны разные метафоры пути.

Либо это линия, пусть извилистая, но линия, развернутая в пространстве-времени.

Либо это лабиринт, круговая спираль с центром и кругами, расширяющимися от центра далее на периферию.

Либо это лестница восхождения (духовная вертикаль), ведущая меня по ступенькам снизу – вверх. Это весьма искусственная, головная, форма представления о пути.

Но все названные метафоры всё равно выражают путь как движение по какой-то линии, дороге, с началом и концом, центром и периферией.

У М. К. мы сталкиваемся с другой топологией, другой метафорой пути¹¹⁵. Последний вообще не развернут в линию. Мы свой путь искусственно выпрямляем. На самом деле мы ходим кругами, извилистыми тропинками, вокруг одного места, отойдём от него и снова к нему возвращаемся. И снова ходим вокруг да около. Как по тёмному лесу вокруг солнечной поляны. М. К. это постоянно повторяет. Мы ходим кругами. То ближе, то дальше от темы, потому неизбежны повторы. Как будто М. К. говорит о чём-то неизмеримо большем, каком-то безмерном мире-феномене, представленном мне как шар Парменида, вокруг которого он бесконечно ходит, подходит близко, снова отходит, снова подходит, щупает, что-то там замеряет, снова отходит, высматривает, и так много раз. Иногда просто приляжет рядышком, отдохнёт. А этот шар пребывает себе в своём вечном покое, не зависимый ни от каких наших возможностей, пристрастий, чувств, суждений о нём. Вообще-то так бытие Парменид себе и представлял.

Вот в 20-й лекции, в который раз, снова повторы – про резонансную машину, про память, про впечатление, про постоянный мотив, мелодию в душе, преследующую нас...

Это все обсуждалось, показывалось на примерах, с удержанием постоянной темы разговора на очередной встрече, темы реальности души и реальности произведения. Такой метод движения по пути и такая топология устроена не по принципу наращивания нового опыта, получения нового знания и пошагового перемещения, а по методу всегда живого повтора, возвращения, нового эпистрофе. Коль скоро мы живём не прошлым, а всегда настоящим опытом, опытом полного впечатления и присутствия, делающего нас реальными, то линейная, пусть извилистая развёртка пути, здесь не подходит. Приходится хо-

¹¹⁵ К. Голубович приводит свои примеры метафор пути: «У Хайдеггера – лесная тропа, у Юнгера – передовая линия, у Ницше – горная тропа. У Деррида это – черта, многократно пересекающая землю, или хору, в актах смысловой разбивки». При этом метафора пути на родину берется из утопоса, из места, отсутствующего на карте. У М. К. таковым местом выступает городская мостовая, улица, площадь [Голубович 2014: 1205].

дять кругами, возвращаться к себе, чтобы вернуть утраченное время. Нас всё время склоняет, мы скатываемся по наклонной поверхности желаний, но своей работой сознания мы должны исправлять эту наклонку, удерживать себя усилием [ПТП 2014: 503]. Мы есть существа наклонных поверхностей, естественным образом мы не удержимся на наклонной поверхности жизни, мы скатываемся в инстинкт, в хаос, в слепое удовлетворение желаний. Поэтому жизнь нашей души, сознания заключается в усилии, связанном с преодолением этого наклона желаний. А это аномально, поскольку естественным образом мы устроены реактивно, нас толкает в наклон, мы существа наклонных поверхностей [ПТП 2014: 503].

В принципе так устроены и все те романы странствий, о которых говорил М. К. Эти романы вынуты, выдернуты из цепи наклона, из текучести желаний, они как большие куски, фрагменты, призванные остановить убегающее время, преодолеть это наклон. А потому эти роман принципиально не завершены. Не потому, что авторам не хватило физической жизни их завершить. Они в принципе не могут быть завершёнными.

Каждый роман – вообще фрагмент огромного произведения, в отличие от романов XVIII-XIX века, когда была установка на создание отдельного законченного шедевра. В XX веке так не получается. Тем самым формируется установка на аномальность, которая воплощается в незавершённости, всегда новизне, не ведёт к старению, фрагментарности, вариативности [ПТП 2014: 503-504]¹¹⁶.

Это важный кусок разговора. Этому вторит О. Мандельштам, ещё в 1922 году подметивший, что классический роман XIX века закончился, что означает с его точки зрения, и для нас важнейшее, связанное с нашей темой: конец биографии как жанра. Роман – «композиционное, замкнутое, протяженное и законченное в себе повествование о судьбе одного лица или целой группы лиц» [Мандельштам 1987: 72]. Каркасом, фабулой романа всегда выступала *биография лица*. Убери этот каркас, и роман исчезнет. Человеческая биография выступала *«мерой»*

¹¹⁶ Такая же ситуация и с философскими произведениями. Тракаты и сочинения Гегеля, Канта, Фихте, неокантианцев, толстые и многостраничные, выстраивались как законченные Концепты. В XX веке начинает доминировать установка на создание небольших сочинений в форме эссе, очерков, дневников, заметок, отдельных статей, докладов. И каждое выглядит как отдельное высказывание.

романа. И лишь постольку роман держится композиционно, поскольку в нём работает центробежная тяга, «биографическая мера». А дальше «судьба романа будет не чем иным, как историей распыления биографии как формы личного существования, даже больше, чем распыления – катастрофической гибели биографии» [Мандельштам 1987: 74].

Почем это происходит? Мы слышим главное – это происходит от потери человеком «чувства времени». Чувство времени составляло основной тон в звучании европейского романа. Человек, действующий во времени, оформляется в биографии. «Человеческая жизнь ещё не есть биография и не дает позвоночника роману» (!) [Мандельштам 1987: 74]. Таким каркасом, позвоночником, становится биография – жизнь, организованная во времени, через чувство времени. А ныне мы выброшены из своих биографий. Но человек без биографии не может быть тематическим стержнем романа, а роман, в свою очередь, «немыслим без интереса к отдельной человеческой судьбе» [Мандельштам 1987: 75].

Думаю, всё же, что мы имеем дело с кризисом привычных тогда представлений о биографии как о жанре, в который упаковывается некая завершённая индивидуальная жизни, который создавался разного рода романистами-мемуаристами. Стало меняться чувство времени – и стала меняться форма существования биографии.

Да, так вот. Мы имеем дело с фрагментарностью и незавершённостью форм ещё и потому, что имеем дело с особой реальностью, вокруг которой бесконечно ходим кругами. Но она, подобно мерцающему и не имеющему чётких границ шару (используем парменидовскую метафору), существует в себе, пребывает уже самó, и не выводимо ниоткуда. М. К. и говорит: я обращаюсь к некоему «самó», «которое аналитически не содержится ни в чём другом», оно не выводимо ни из чего, оно уже содержит в себе всякую возможность [ПТП 2014: 504-505].

Сильно созвучно давней идее, которую А. Ф. Лосев обсуждал, комментируя диалоги Платона, переводя не что иное, как «идею» человека у Сократа: мол, он, Сократ, говорил о познании самого себя, что означает познание самости, того, что можно назвать как «самое самó» (αὐτὸ τὸ αὐτό). В комментариях к Алкивиаду I место, в котором Сократ призывает своего собеседника заботиться о самом себе, необходимо понимать как постижение самой идеи или эйдоса человека, то есть, его души, или, что то же самое, постигать самóе самó [Платон 1990: 256;

733]. А. Ф. Лосев, будучи неоплатоником, так и комментирует это место: только познав идею, родовое общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида. Также по этой же логике Сократ обсуждал идею прекрасного, идею добра, идею справедливости и т. д.

Работу с таким же названием («Самое самó»¹¹⁷) А. Ф. Лосев так и начинает: «Самое главное – это постигать сущность вещей, самость вещи, ее самое самó. Кто знает сущность вещи, самое самó вещей, тот знает все» [Лосев 2008: 188]. Сущность вещи есть самость вещи, вещь постигаема из себя самой. И в этой своей самости она есть «абсолютная индивидуальность» [Лосев 2008: 213]. Лосев пытался возродить в своих трудах древнюю идею Первоединого и смысл его постижения, слияния с ним в целостности, стремясь восстановить и сам метод феноменологического самоявления Единого познающему уму. В этом стремлении философ настолько растворяется в своей страсти с космосом, что в нём и человек становится растворён, становится такой же «вещью», самость которой философ также стремится постичь, точнее, понять её законы, то, как эта самость открывается ему.

Однако, думается мне, что в реальности человеческой душевной жизни всё происходит ровно наоборот. После того, что случилось в XX веке, попытка восстановить идеалы платонизма, стремящегося постичь скрытую сущность мира и человека, загоняет нас в капкан собственных иллюзий. Забота человека о себе самом означает конкретность и нудительность этой заботы, она у Сократа буквально воплощается в требование, в призыв: Упражняйся, Алкивиад! Это означает, что необходимо каждодневно заботиться о самом себе, конкретном, грешном, о своей душе, посредством многочисленных упражнений, богатейший репертуар которых и был наработан в античной традиции (см. [Адо 2005])¹¹⁸.

¹¹⁷ Работа «Самое самó» [Лосев 2008], написанная в начале 30-х годов, но не опубликованная при жизни философа, входит в корпус его основных текстов и продолжает его «восьмикнижие». Специалисты полагают, что эта работа является итоговой в его корпусе текстов по диалектике.

¹¹⁸ Хотя в пределе с точки зрения самого экзистенциального усилия феноменология Лосева, Мамардашвили, Гуссерля или Хайдеггера совпадают. В пределе, то есть, в энергетике личностного усилия, в пассионарности гласа вопиющего, философа, стремящегося к тому, чтобы ему открылось смысловое строение мира, смысл бытия.

Мне кажется, «самó» потому и содержит в себе все возможности, поскольку человек, конкретный в своей заботе, осуществляя над собой практики заботы, включая и практику преобразования, содержит в себе все возможности собственной жизни.

Трудно представить то, чтобы Сократ и М. К. мыслили одинаково. Но существо дела заключается в том, что они ставят проблему познания (создания) человеком себя. При всей разнице внешней фактуры и материала забота сходна в своём существе, то есть в своей практике – что у Сократа, что у Декарта, что у Паскаля, что у М. К. У нас нет такой задачи: правильно понимать Сократа, перевести его максимально точно, трястись за точность перевода. Но весь контекст М. К. как раз говорит, что нам-то важно удержать конкретность и страдательность опыта человека, опыта его заботы о себе, о самом в себе. Так вот это «самó» и означает конкретность ситуации человека, которую мы ниоткуда не можем получить, а только попадая в эту ситуацию. Например, та же ситуация Сократа или ситуация Гамлета не могла быть узнана до них. Мы уже после обсуждаем историю Гамлета, после того, как она была написана. И она никак не могла быть понята до произведения. В этом плане никакое познание некоей идеи человека ничего нам не даст, пока мы не вляпаемся в саму ситуацию, в историю Сократа или Гамлета, или Дон Кихота, или Иисуса Христа. Эти ситуации затем становятся экзистенциальными и сценарными для нас, но уже после случившегося события, а до них, то есть до события произведения, они были невозможны. Поэтому некая родовая идея человека никак не содержит никакой реальности. Реальность создаётся той ситуацией, которая до неё казалась невозможной. До Христа его история была невозможна и её нельзя было представить и придумать. Да, его ждали. Но вот Он пришёл – и не узнали его. Равно как и историю Гамлета. Мы её узнали после того, как она была написана гениальным автором.

Потому, говорит М. К., то, что я называю самó, оно и работает самó. Оно невозможно с точки зрения привычных представлений и опыта. Но потом рождается, будучи невозможным. И после свершения мы только и делаем, что пересказываем и повторяем свершившееся.

Получается, что это «самое самó», хотя и рождается по законам произведения, но всё же при помощи акушера – автора, майевта. История Гамлета рождается после того, как она была написана автором!

«Самó», собственно, и есть «Автор» (αὐτὸ), но не тот психологический индивид, а тот Автор, который рождается через произведение, тот «Пруст», рождающийся в Прусте, автор, рождающийся то ли в актёре Шакспере, то ли в графе Рэдфорде. Ничто не предвещало появления этого «самó», но оно, будучи невозможным, всё же является. Невозможным является то, что не фигурирует, отсутствует в наших представлениях, в нашей привычной нам логике представлений и рассуждений. Мы при этом проецируем их в будущее. И полагаем, что Гамлет, Христос, Бог невозможны.

М. К. акцентирует, что во многом это объясняется теми самыми «чистыми явлениями», о которых он говорил – чистой волей, чистой верой. Вера есть вера в то, чего не существует до веры, но является при самом акте веры [ПТП 2014: 506]. Это вера в то, чего нет, что невозможно без самой веры. Потому вера возможна в то, что абсурдно. Невозможно верить в то, чего нет без самой веры. Это же нелогично, никак с этой так называемой реальной жизнью не связано.

С феноменом произведения та же ситуация. Потому Гамлет и рождается. Потому же его история абсурдна. История Пруста, Джойса и других романов абсурдна. Ведь лень писать об обычных, привычных вещах. Зачем? Прусту было лень писать, водить рукой по бумаге, если с этим актом письма ничего не рождалось, не рождалось то, о чем писалось¹¹⁹. С самим актом письма и рождается сверхреальность, которой человек и начинает жить: «писать можно и имеет смысл только о том, что существует только в силу этого акта писания и нуждается в этом акте писания» [ПТП 2014: 506].

Итак, ещё раз. М. К. выводит очередное правило (закон):

«сам акт письма имеет смысл, только если то, о чем пишется, рождается и держится на самом акте письма, и чего не было бы без выполнения письменного текста или просто текста» [ПТП 2014: 506].

¹¹⁹ Специалисты полагают, что с психоанализом случилась та же история. До XX века мир не знал психоанализа. Триада З. Фрейда (Я-Оно-Сверх-Я) родилась сугубо в голове её автора, став объяснительным принципом поведения человека. Ни в какой реальности никакой такой триады нет. Но вот Автор вбросил психоанализ в мир, и мир изменился. И далее весь XX век психологи только и делали, что обращались к З. Фрейду, занимаясь его комментированием и переложениями.

Природа этого «самó» пока весьма тёмная. М. К. опять ходит кругами вокруг да около, пытаюсь на разные лады проговорить, поймать на язык, на вкус, этот феномен, подобрать для него слово. Ведь это «самó» возможно как самó, будучи невозможным для нас, и о нём можно рассуждать только после того, как оно само является.

М. К. применяет к нему понятие разума, но не как психологической способности человека, а как субстанции, в онтологическом, бытийном смысле.

Правда, для объяснения самостоятельности этого «самó» М. К. приводит примеры из природы. Ведь в природе нет ни красоты, ни добра, ни справедливости. Один хищник поедает другого, но мы не можем говорить, что в этой картинке всё не справедливо. В содержании происходящего в природе нет нашей оценки. Как и обжигающее нас своими лучами солнце или страшный вулкан, или наводнение. Они не могут быть названы справедливыми или несправедливыми, добрыми или злыми.

Эту аналогию вслед за Прустом М. К. применяет и к законам создания произведения, этой сверхреальности. Что заставляет художника переделывать куски своего произведения десятки раз? Что заставляет музыканта многократно тренироваться, репетировать произведение? Никакая такая привычная нам жизнь или наши привычные представления о счастье, добре и зле не являются причинами такого действия. Просто уже есть этот принцип *cogito*, и есть уже разум, как нечто не детерминированное нами, не анализируемое, и только после этого мы можем говорить о разумности и справедливости. Ведь если бы разум был доступен анализу, то мы могли бы его вывести, предугадать его, предусмотреть, объяснить. Но этого не происходит. Он может лишь сам быть или не быть.

Здесь я вхожу в ступор. С одной стороны, когитальный акт всё же исполняется кем-то, автором, и только им, и только от него он и зависит, от личного усилия, как и вообще человек есть усилие, без которого нет и его самого. С другой стороны, разум, этот когитальный принцип уже есть вне меня. И он не может быть выведен и предугадан мною. Так что раньше, М. К.?

Надо присесть, оглядеться. Туда ли я иду?

А может, совсем уж просто? Вот я стою на берегу реки. Я не смогу ощутить её течения, её силы, её материи, если не вступлю в неё. С одной стороны, река уже есть, и течение её уже есть, оно имеет свои законы. С другой стороны, требуются моё усилие, моя готовность вступить в неё. И никакие мои представления о реке и течении не дадут мне ощущения реки. Я в неё должен вступить. И она сама примет меня и ответит.

М. К. и говорит, что то, что он называет разумом или памятью, или сознанием, есть «память-сознание, некоторое сознательное, не эмпирическое бытие» [ПТП 2014: 509]. Это то, что имеет в виду М. Пруст под «чистым временем». Мы имеем дело не с так называемой памятью реального (объективного, на самом деле) города, места, пейзажа. Мы вспоминаем не сам по себе город или пейзаж. Мы вспоминаем себя в этом городе, в этом месте, такую амальгаму, то есть всё, что было связано с этим местом. А потому я вспоминаю не сам по себе пахнущий цветок или улицу, или площадь, или человека, а всю амальгаму чувств и переживаний, с этим связанных. Воспоминание это не сводится к сознательному, волевому акту, регулируемому волей или сознанием, это не рассудочный акт. Мы имеем дело не с реальными воспоминаниями, а с воспоминаниями, ставшими «духовным пейзажем» [ПТП 2014: 510].

Здесь важнейший пункт. Я помню эту площадь, эту улицу, потому что там и тогда что-то важное происходило со мной, и я вложил в то случившееся тогда, со мной там что-то произошло и не закончилось. Поэтому память продолжает работать, она восстанавливает для меня это незавершённое событие. А потому помнить можно только не ставшее, не завершённое [ПТП 2014: 512]. Завершённое зачем помнить? Оно завершилось, а значит умерло. Я помню незавершённое, не ставшее, оно продолжает работать, а потому оно значимо для меня, оно стремится далее стать, состояться: «именно это несбывшееся, не ставшее настоящим, работает и оказывается нашей памятью» [ПТП 2014: 512].

А значит можно знать только кусочек этого несбывшегося, не ставшего. Можно знать только это, оказавшееся в памяти. Знать то, чего нет в памяти души – невозможно, «знать можно только то, что есть в душе» [ПТП 2014: 512].

Далее, слушаем! М. К. делает переход: «следовательно» (заметим, именно следовательно), выстраивается связка, следствие (которого для другого никак не очевидно), что «знать можно только то, для чего есть *a priori* нечто, не известное иначе, или другим путем, чем оно само <...> оно само должно быть и работать» [ПТП 2014: 512].

Появляется опять «оно само», которое и помнит, то есть то, что М. К. и называет разумом, осознанным бытием, не сводимым к знанию. Связка известного и неизвестного стоит вне наших осознанных волевых актов (поскольку «не мы совершаем акты, а акты в нас совершаются»). Да, признаётся М. К., этот момент действительно не понятен, и здесь не наша вина. Он и должен быть непонятным. Но попытки встать на границу, попытаться понять то, что невозможно понять, настраивает нас определённым образом, то есть устанавливает нас в мышлении, а установившись в мышлении, мы и можем мыслить [ПТП 2014: 513].

Чувствуете? Установка в мышлении и установка взгляда, видения, и установка позиции, точки зрения, места – взаимно пересекаются и предопределяют друг друга. Вот это установливание даёт мне шанс как-то, если не понимать, то чувствовать то «самое», которое М. К. встраивает в ряд феноменологических ассоциаций: «самое» – разум – горизонт – тайна – свет ... У нас появляется шанс узнать направление пути, двигаться в сторону горизонта. «Самое» связано с тайной, брезжащей на горизонте, со светом, в котором проступает неизвестное. Она сама, тайна, как бы из-за нашей спины высвечивает то, что мы можем узнать [ПТП 2014: 515]. Слышится интонация М. Хайдеггера.

Открытое произведение

Фактически такое установление оптики и места видения означает стремление видеть «поверх барьеров», над головами, сквозь, в направлении, в сторону горизонта («в сторону Свана»). А произведение обладает таким качеством, как, если вспомнить Бахтина, «избыток видения». Произведение даёт возможность видеть то, что в вещах, в содержании напрямую не содержится. Когда мы читаем роман, то мы читаем не только про содержание, заключённое в тексте, но и про то, что скрыто, предполагается сверх, сквозь. Этот дополнительный горизонт видения, запятанный в произведении, открывает возможность

для бесконечного спектра пониманий, интерпретаций самого произведения.

В своё время У. Эко обсуждал понятие «открытого» и «закрытого произведения» [Эко 2004]¹²⁰. Что-то близкое звучит и здесь. Само произведение с заложенным в нём ресурсом открытия горизонта позволяет давать бесконечные интерпретации смысла произведения. Важно, замечает М. К., что такая возможность заложена в самом произведении. Речь не идёт о вольности интерпретаторов и критиков текста. Речь идёт о многообразии смыслов, заложенных в само открытое произведение, а, стало быть, интерпретация произведения выступает его частью.

Произведение, повторяет М. К., «есть некоторая сознательная бесконечность, которая внутри себя в качестве своих частей содержит и нас самих, интерпретирующих это произведение» [ПТП 2014: 516].

Это означает, что я интерпретирую произведение не с токи зрения своих проекций и желаний (эгоистическое «я так вижу»!), но интерпретации уже заложены в нём. В этом смысле произведение есть модель жизни, распространяющая, длящая жизнь многих поколений. Это и оз-

«Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения».

[М. М. Бахтин 1979: 373]

начает бессмертие произведения, его бесконечную жизнь, означает то, что произведение, понимает-ся, не сводится к некоему тексту (как и высказывание не сводится к

¹²⁰ Такое ощущение, что М. К. читал эту работу У. Эко. Она 1967 года. Печатка даже терминологическая. Здесь итальянец-эрудит вводит различие закрытого и открытого произведения, употребляя те же слова, что и М. К. «Подлинная структура» открытого произведения у него не сводится к тексту, она находится как бы между текстом и читателем («потребителем») и другими произведениями, и выступает «моделью», объединяющей много разных произведений [Эко 2004: 14]. М. К. говорит, что роман Пруста и другие романы (открытые произведения) выступают частями одного большого произведения. В своей поэтике У. Эко полемизирует со структуризмом, как и Бахтин, и М. К., но по-своему: структурализм анализирует и описывает произведение как «кристалл», как «чистую означющую структуру», вне истории её истолкований. А Эко имеет ввиду включение произведения в контекст многочисленных толкований, в которых разные читатели становятся соавторами, творящими новые смыслы. Правда, позиция Бахтина была обоснована его философией поступка, а не литературоведческими изысками. И толкователь у него – поступающая личность, а у Эко он всего лишь свободный интерпретатор (соисполнитель) текста произведения.

предложению, известное бахтинское разведение). Произведение длится и расширяется через интерпретации его собственных смыслов, в нём заложенных. С каждым новым читателем произведение продолжается, каждый раз произведение сказывается и никогда не будет сказано до конца. Слышим здесь Бахтина: текст написанный не равняется всему произведению в целом. В произведение входит и внетекстовый его контекст [Бахтин 1979: 369]. А «контекст всегда персоналистичен (бесконечный диалог, где нет ни первого, ни последнего слова)». Потому что персоналистичен смысл [Бахтин 1979: 370].

Собственно, в этом Бахтин и видел задачу видения мира человека, «трансгредиентного целого» – заставить вещную силу, текст, заговорить, раскрыть в ней потенциальное слово, расколдовать, превратить её в смысловой контекст мыслящей, говорящей, поступающей (в том числе творящей) личности» [Бахтин 1979: 366]. Но заметим, что свое произведение, полифонический роман, настаивает Бахтин, создаёт не отдельный автор, он (роман) создаётся в этой бесконечной веренице диалогов разных участников, среди которых автор – один из них, со своим миром [Бахтин 1979: 356].

Но что делает произведение открытым? У. Эко полагает, что это объясняется возможностью интерпретаций его всё новыми поколениями читателей и включением отдельного произведения в собрание всевозможных других произведений, возможностью их переключки. Но почему возникает сама эта возможность у одних произведений, но не возникает у других?

Например, вдруг в 30-е годы прошлого века французским интеллектуалам была вновь открыта забытая «Феноменология духа» Гегеля. И эту возможность была открыта А. Кожевным. Или вдруг в 60-70-е годы европейские структуралисты открывают для себя М. Бахтина, или вдруг становится чуть ли не модным С. Киркегор, забытый ранее.

Эта странная «химия» нового открытия закрытого (забытого) произведения и автора до сих пор не ясна. Но понятно главное: в определённой ситуации случается событие стыковки, стычки, связи – произведения и ситуации, актуализирующей это произведение, в котором заложена эта возможность открытия. Оно как бы ждёт – ждёт попадания человека в ситуацию «затыка», тупика, в котором, чтобы из него выйти, ему необходимо проделать работу над собой и начать искать

иное, пытаться заглянуть за пределы, «поверх барьеров», выйти на новый горизонт видения, поиска того самого «самó», чтобы засветился свет незнаемого. Ты проделай над собой работу – и тебе откроется возможность нового видения. Вспомним правило М. Фуко для практик заботы: необходимо проделать над собой работу заботы – и тогда тебе откроется истина. Но не по волшебному слову-заклинанию. А в связи с серьёзным онтологическим запросом, который прежде всего связан с необходимостью открытия человеком нового горизонта видения. А коль скоро открытое произведение именно так и устроено – в нём заложено эта возможность нового видения, видения новых горизонтов (потому оно открытое, в отличие от закрытого произведения, которое, будучи вышедшим и однажды прочитанным, раз и навсегда разгадано и не задаёт избытка видения), то однажды оно вновь начинает звучать, оно начинает говорить своим словом. Потому такие произведения бессмертны. И происходит отклик – произведения на ситуацию человека, попавшего в затык.

Потому, итожит М. К. этот кусок: сознание есть всегда возможность большего сознания, мысль есть возможность большей мысли. Это его любимый тезис, он его высказывает во многих местах. Но здесь специфика: произведение, роман Пруста, не то, чтобы сам мыслит, а даёт возможность другому мыслить, видеть: «он (Пруст – С. С.) строит конструкцию, которая способна рождать не перечисленные в ней мысли, но мысли непредсказуемые и не выводимые, которые, когда они появились, кажутся естественным развитием предшествующих мыслей или естественно выросшими из них» [ПТП 2014: 520].

Но до Пруста (как и до Данте, Шекспира, Джойса, Музиля, Достоевского, Булгакова, создававших открытые произведения) этого конструкта в мире не было. А что было? Субстанциальные категории М. К. не любит употреблять. С точки зрения «есть» в мире вообще-то ничего нет. Ничего не было и не будет в виде готовых вещей. Но миры

«... ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди».

[Бахтин 1979: 193]

сбываются. Так вот, сбывается, здесь М. К. вводит замечательное слово, «акт первовместности мира» [ПТП 2014: 522]. Например, глаз художника есть акт первовместности пейзажа. До него никто

так не видел. Потом является «... Да, пока мы говорим, мы живы». Левитан и являет нам иное видение, иной мир. Последнего ни в

И. Бродский.

какой природе нет. В природе нет «духовных пейзажей» Левитана и Куинджи. Но своим актом видения они в этот мир их вносят, создают посредством акта первовместимости. И потом после них мы смотрим мир уже глазами этих «духовных пейзажей». Так же и с этическими поступками. Мораль создаётся актом, поступком. Вне поступка добра и зла нет. Они создаются актом первовместимости. Как нет и веры как вещи и объекта. Она создаётся актом веры. Как и акт мысли. Мысль предполагает акт первовместимости и потому он даёт возможность быть другой мысли, большей мысли.

Мы возвращаемся к теме реальности, сверхреальности, о которой говорил М. К., реальности мысли, реальности произведения, в которой живут поэт и философ. Автор живёт в реальности своего авторского высказывания. А высказываний на свете несопоставимо меньше, чем текстов», заметила О. Седакова. И время жизни поэтического высказывания – это время его произнесения: «Да, пока мы говорим, мы живы», заметил И. Бродский [Седакова 2010: 492].

Высказывания поэта как сугубо частного лица, эту частность всю жизнь отстаивающего, создаёт ему его территорию, территорию его родины. Можно спорить с содержанием высказывания, можно с ним соглашаться или нет. Но не признать реальности его произнесения невозможно.

Акты первовместимости или третье измерение

М. К. постоянно говорит об ответственности, о событийности мысли, о том, что мысль, любовь и смерть – это сугубо «личные вещи». Но М. К. философ, и дело философа в этих личных вещах стараться узреть скрытые глазу законы душевной жизни. М. К. принципиальный противник всякого рода психологизмов. Всё, что он делает, это выстраивает метафизику нравственности, метафизику души, то есть ставит вопросы о метафизической возможности человека. Что, возвращение к И. Канту? Пожалуй, но на другом материале. И совсем другим способом, как бы даже алогичным. Отличие принципиальное. И. Кант

ставил пределы и границы мышлению и нравственности (при каких условиях возможно...). М. К. пытается нащупать основной механизм метафизики души.

Что я слышу в его речи? То, что ты совершаешь акт мысли, это не значит, что все свойства и качества мышления, его природа как бы «сидят» в тебе. Если ты совершаешь моральный или волевой поступок, то это не значит, что на тебе «сидят» какие-то моральные качества (ты добрый, справедливый и проч.). Проблема вообще не в психологических качествах. Проблема в тайне совершения человеком этих странных «актов первовместимости», идущих по своим законам, воплощающихся через индивидов, согласно закону разума, выражающему «онтологическое устройство мира, а не психологическая способность людей» [ПТП 2014: 526].

Философа интересует действительный (хотя и скрытый) процесс, то, что действительно произошло, а не оценки, оправдания или обвинения произошедшего. Например, совершается преступление. Оно совершается по своим законам, его причина и оценка содержится уже в нём самом. Один при этом будет оправдывать преступника, другой будет его обвинять. Но содержание преступления заключено в нём самом, а не в этих оценках.

Слышите? Содержание поступка содержится в нём самом. Хотя поступок совершил человек. Поступок М. К. приравнивает к природному явлению? Например, как бы я ни оценивал взорвавшийся вулкан, я не могу говорить, что он «совершил» злой поступок. В нём происходили естественные природные процессы, в результате которых произошло извержение, в результате которого погибли люди. Возбуждено (!) уголовное дело. Но не против вулкана, а против того туроператора, который организовал во время извержения туристическую поездку, чтобы люди полюбовались на красоту извержения вблизи него.

Да, мы вслед за М. М. Бахтиным уже привыкли говорить об ответственности человека за свой поступок, о том, что человек не имеет алиби в бытии. Но за этими словами утерялось что-то важно. Эти речи превратились в некую моральную догму, ритуальную мантру. Но этот ответственный поступок (любви, мысли, преступления) как вспышка происходит также, как вулкан. Он есть имеет свои внутренние, скрытые от психологизмов, эмоций и оценок законы.

М. К. продолжает поиск того феномена «самó», что свершается на людях, но имеет свои законы. Если свершается зло или добро, то оно абсолютно и не делимо и не может быть разделено на причины: на плохих родителей, на плохую среду, на плохое общество, на плохое государство. Оно целиком создаёт абсолютный смысл поступка (зла или добра).

А потому, возвращаемся к автобиографии и биографии человека, топология жизни уже расчерчена. И человек либо попадает в неё, совершая в ней акты первовместимости, либо не попадает, поскольку не совершает эти акты.

Это относится к самым разным сферам нашей жизни. Например, человек говорит о своих эстетических переживаниях, хотя никаких таких эстетических переживаний на самом деле (!), утверждает М. К., и нет, это все психологизмы. Или говорят об этике поступка, этических переживаниях. Никаких таких отдельных логических, этических, эстетических вещей нет, а есть разные названия одного и того же механизма. А названия придуманы для того, чтобы разные университеты, кафедры, факультеты и профессора получали за это зарплату. Слова разные, а внутренний механизм всегда один и тот же [ПТП 2014: 527]. Эту внутреннюю метафизическую механику М. К. пытается вскрыть.

Человеку только кажется, что он выбирает судьбу, что он строит свою жизнь. Да, строит, но по законам, существующим и работающим помимо его. Да, когда он нажимает на курок, то за это действие несёт ответственность именно он, и никто другой. Но и нажатие на курок, и отказ от нажатия – происходят по своим законам, имеют свою внутреннюю метафизику («онтологическое устройство»), отражающуюся в его действиях.

Так вот. Реальностью собственно душевной, личной, сверхличной жизни человека делают те самые акты первовместимости, совершающиеся по своим законам. Эти акты делают отдельного индивида субъектом действия.

Ещё раз. Человек совершает или не совершает ответственный поступок. Или отвечает (или не отвечает) на вызов. Но этот ответ или отказ от ответа имеют свою метафизику. И потому мало говорить про мораль или призывать к добру, к тому, что человек должен или не должен. Он почему-то совершает или не совершает поступок. Вот это со-

вершение или несовершение имеют своё онтологическое устройство, свой порядок.

Эти свершения складываются в определённых ситуациях, в которых слагаются результаты действий. Смысл происходящего поступка, решающего, уникального, поступка мысли или нравственного действия, заключается в ответе на вопрос – вошёл ты в «ситуацию разума» или не вошёл.

Замечу, что в пафосе М. К. как-то сквозит всё же его личная история, его недосказанность и невыразимость, то, что он оказался вытеснен в Тбилиси, что в затхлой душной («паршивой») Москве оказался не уместен, не выразим, не услышан (это он-то, привыкший прежде всего говорить и высказываться), а потому мы слышим его постоянные отсылки к тому, что мы, люди, недоделки, полуумы, полусущества, недоразвитые, потому что ситуация неопределённости и недоделанности делала нас такими: «вот эти «неопределённые» есть люди, которые не делали в своем прошлом ничего такого: не трудились, не рисковали, не проливали кровь – так, чтобы для них когда-либо наступил момент полноты, то есть – собирания себя – из застревания в прошлом – в здешнем, минутном, теперешнем действии» [ПТП 2014: 528].

Hic, Rodos, hic salta! Человеку не хватает свершимости в минуте поступка, реального, теперешнего действия, чтобы собрать себя из прошлого и состояться в настоящем. А оно реально в акте первовместимости, в котором и через который ты становишься реальным. Механизм этот един, он не хороший и не плохой. М. К. приводит кровавый пример: про ситуацию с тореадором, который ищет и находит (или не находит) момент, когда он пронзает быка шпагой [ПТП 2014: 528]. Это тот момент, сиюминутный, ради которого совершались до этого все его многочисленные подготовительные действия, фактически, вся его жизнь была подчинена этому моменту. Если этот момент не свершается, и ему не удаётся его поймать, то он не ловит этого жизненного шанса и не становится собой, тем, кем должен был стать. Сам акт, действие делают его реальным. Как не летающий лётчик. Как не плавающий мореход. Как не мыслящий философ.

И потому мы помним не просто то, что случилось, а нечто большее, нечто ещё другое, что связано с испытанием нас самих, впечатлением, впечатыванием, с тем, что войдёт потом в память и может воспроиз-

водиться в новых ситуациях. Потому М. К. говорит о «бесконечной чувствительности».

Память поэтому также предполагает первовместимость (первопамять), поскольку предполагает момент испытания. Это то, что М. К. говорил о 1937 годе. Чтобы вспомнить, например, о том, что было тридцать лет назад, недостаточно вспомнить чисто эмпирически то, что было тридцать лет назад. Само воспоминание не объясняется волевым индивидуальным усилием по воспоминанию, воспроизводству внешнего эмпирического эпизода. Ведь помнишь не эпизод, помнишь (живёшь с ним) его внутреннюю событийность. Если то, что произошло, как-то связано с испытанием и метаморфозом человека, то оно вошло в него, хранится в нём, затем, возможно, повторится в определённой ситуации, всегда живя в нём. А потому в нём живёт 1937 год. Для него реальность другая, нежели для того, кто не пережил 1937 год. В зависимости от того, какой и как мы извлекли опыт из 1937 года, зависит и наша память. Но если опыт не извлекался, то 1937 год может повториться.

Люди потому живут в разных реальностях, разных мирах. Потому сейчас так легко пересматривается история. Как будто бы не было (точнее, реально не было!) Второй мировой войны, не было концлагерей, не было ГУЛАГа, не было Освенцима. А уж конкистадоров, уничтожавших миллионы индейцев, и подавно не было. Это какая-то сказка, придуманная кем-то. А потому не было и жертв. Не было и палачей. Это все придумки странных моралистов, призывающих что-то помнить. А потому ничего и не было и не будет. И все счастливы.

Но сама работа памяти и пониманию связана с тем, чему посвящён весь Большой Разговор М. К. в рамках ПТП – устройству романа-произведения как особого органа, делающего нас людьми понимающими и помнящими. Мы сможем понимать, если будем выходить в особое измерение, надэмпирическое, выводящее нас из сугубо реактивного и бездумного состояния, в состояние той самой готовности быть. Но эмпирическое пребывание нас на этой земле, как двуногих и бескрылых, вовсе не диктует нам такой необходимости. Мы не обязаны с точки зрения эмпирической жизни быть. Мы не обязаны совершать это онтологическое усилие. Хотя только такое усилие и делает нас самими собой, делает нас реальными.

Здесь М. К. добавляет новое суждение относительно того, что такое память и произведение у М. Пруста. Он вводит иное измерение реальности.

Мы обычно привыкли жить и действовать в первом измерении, в мире вещей, действий, предметов, того, что вокруг нас. Относительно того, что происходит, кто как действует, мы выносим оценки и суждения – плохой или хороший поступок, умный или глупый поступок, или человек, или качество, задавая второе измерение, измерение сознания. Мы привыкли к этому миру вещей и отношений в нём. Но есть третье измерение. М. К. называет его «объемом», это такое скрытое измерение нашего движения, нашей работы души. Оно не представлено ни в вещах, ни в действиях, ни в нашем отношении к ним [ПТП 2014: 531].

Вот в этом измерении и существует мир в его онтологическом устройстве, в своём первоустройстве, в котором мы как-то участвуем или не участвуем. В этом мире происходит акт добра или зла. Этот акт не анализируем, не разложим на части. Его можно, конечно, оценивать, объяснять, находить ему какие-то причины, анатомировать его, не понимая его самого как неразложимое целое. Сальери, анатомирующий музыку, так и не понял тайны творения. Весь смысл акта добра или зла дан целиком, полностью, его содержание включено в него, оно в нём (см. выше). Мы можем, повторяет М. К., пытаться находить ему причины (социальная среда и проч.). Но эти причины не дают понимания того, что произошло, понимания смысла, который всегда существует как целое. Чтобы понять нравственный смысл самого поступка, совершённого подростком, не нужно идти к его родителям или в школу и выяснять причины поступка. Поступок понимается из себя самого: «в событии воровства или совершении добра есть некий срез, в котором смысл этого события устанавливается полностью и неделимо, и тем самым – не анализируемо» [ПТП 2014: 533].

Реальностью души, реальностью произведения у М. Пруста является «нечто не анализируемое». Оно сверхреально, оно более реально, чем то, что можно подвергнуть анализу, объяснить причинами, под что можно подвести базу, найти доказательства или аргументы.

М. К. приводит пример в духе П. А. Флоренского. Например, я могу, говорит М. К., объяснить человеку, почему в вазе отражается свет. Могу объяснить это чисто оптическим эффектом, свойствами

света и проч. Это и есть реальность анализируемого. Но тем самым мы показываем фактически не реальность восприятия, а реальность призрака. Свет подействовал на глаз, глаз почувствовал отражение, блики, и подумал, что понял явление.

П. А. Флоренский также писал не только о свете, но о «влечении к свету», поскольку видит (всматривается, усматривает, видит не видимое) не глаз, а душевная организация, формируемая в особой работе органопроекции: «Глаз, например, есть изнутри ничто иное, как *влечение к свету*, но это самое влечение <...> созидает камеру-обскуру, телескоп и микроскоп» [Флоренский 1992: 171]. Но что есть влечение к свету? Мы «мыслим свет, мы чувствуем его, мы устремляемся к нему». Между нами и светом существует *мистическая связь*. Тем самым влечение к свету есть «*явление света в нас, свет в нас, поскольку он является нам, – не только наша энергия, как проявление нашей собственной бытийственности, но и энергия света, как проявление его бытийственности*» [Флоренский 1992: 172]. Мистическое обладание светом есть «неслиянное взаимопроникновение двух энергий». Понятно, что здесь кроется концепт синергийности, соработничества Человека и Бога. Но фактически философ и богослов говорит об образовании сверхреальности в силу особой душевно-духовной работы/заботы. Флоренский так и говорит об особой, «своеобразной реальности» двоякой силы и природы – нашего влечения к свету и света в нас [Флоренский 1992: 172].

Мы чувствуем, что глубинная феноменология Гёте, Флоренского, Гуссерля и М. К. течёт как глубинная подводная река времени, мощная и спокойная. А разные авторы в разные века спускаются к ней и черпают в ней своё вдохновение. И между ними идёт скрытая даже от них самих глубинная перекличка, в которой совпадают даже термины, не говоря уже о глубинных смыслах.

М. Пруст, делает вывод М. К., подходит к проблеме реальности просто и без изысков научности. Если я разлагаю своё состояние на внешние причины, если я объясняю себя исходя из разного рода внешних причин и факторов, разлагая тем самым себя, то я не реален, я ирреален, выступаю таким фантомом, который мерцает бликами и обусловлен сугубо внешними причинами. Как блики света в вазе. То есть я сам становлюсь отражением этих внешних факторов, мерцающим призраком [ПТП 2014: 533].

Но акт первовместимости не разложим и не анализируем. Точнее, разумеется, его можно разложить на разного рода причины, но он не будет понят из самого себя как целое.

Это важнейшее и весьма даже простое определение природы произведения. Оно не объяснимо и не разложимо на причины. Как можно объяснить какими-то причинами и факторами явление романа? Явление поэтического высказывания? Событийность акта мысли? Реальность философского текста? Какими причинами, бликами света, социальными факторами, какой средой, какими родителями или друзьями, врагами, оппонентами объясняется моё «самостоянье»? Объяснить можно, но тем самым ничего не сказать о феномене произведения. Так же не разложима память как первовместимость. Не разложим акт мысли как акт первовместимости. Не разложим и нравственный поступок.

Или ещё любимый пример М. К. про феномен акта – акт исполнения музыкального произведения. Когда мы слушаем музыку и пытаемся объяснить акт исполнения музыки, что мы делаем? Мы обсуждаем свои ощущения, состояния, нахлынувшие воспоминания и проч. Но никакого отношения к музыке они не имеют. Мы обсуждаем свои иллюзии, то есть те самые световые оптические блики.

Или другой пример. Как доопределить фонему А из звука А? Если пытаться извлекать смысл слова из звука слова, то мы опять получим иллюзию. Если я что-то слышу, это вовсе не даёт мне основания понимать, что я слышу. Должно быть ещё что-то дополнительное, что задаётся «онтологическим устройством», чтобы начать слышать звуки мира, его смыслы, через своё включение, в котором я сам становлюсь органом понимания смысла мира с помощью своего произведения, которым я начинаю понимать мир и своё место в нём. Кроме звука, надо учиться слушать и слышать феномен звука.

М. К. обсуждает эту тему как проблему измерения. Какой меркой, как мы вообще слышим, видим этическое, эстетическое, доброе, злое?

Так. Здесь я уже сталкиваюсь с каким-то интеллектуальным дискомфортом. М. К. здесь становится тёмным как Гераклит, изобретает свой словарь (первовместимость, например), чтобы как-то объяснить слушателям проблему феномена, проблему понимания нами того, что выходит за пределы зримого и слышимого, за пределы звука и наглядной картинки.

Л. С. Выготский давно это описал в своих исследованиях, обсуждая проблему смыслового поля, показывая, что разумное поведение человека (поведение в норме) отличается от поведения умственно отсталого (то есть патологии) тем, что последний как раз ориентируется в сугубо натуральном поле видимых вещей. Он не оперирует смыслами. В цикле работ Выготского и его коллег, посвящённых дефектологии, показано это принципиальное различие. Человек в норме должен различать вещь и смысл, вещь и феномен вещи. Правда, Выготский и его коллеги просто показали это различие и успели выдвинуть гипотезу. Они не дообъяснили феномен неанализируемого смысла, они показали отличие поведения в норме и патологии, за которым стояла патология мозга, поражение в деятельности мозга, но феномен смыслового поведения в рамках полевой парадигмы Выготский дообъяснить не успел. Последние годы он интенсивно вёл поиски в переключке с Куртом Левиным, введшим в психологию концептуальную метафору поля¹²¹.

Классическим примером формирования и ориентации в смысловом поле для Выготского была детская игра. Здоровый ребёнок играет в игре не вещами, а смыслами вещей, в смысловом поле. Перепредмечивание предмета, превращение вещи в игрушку (папка становится пароходом) означает включение в отношения иного, игрового, не натурального, смысла. И с ним (в нём) ребёнок и играет. При этом граница между игрой и не-игрой, между этим игровым миром и тем, неигровым – сугубо смысловая, не натуральная. Ребёнок прекрасно знает, что это тапок, но играет в пароход. Но игровое пространство для него более важно, чем натурально-вещное.

Формирование у человека смыслового хронотопа задаёт ему и разумное, собственно, человеческое поведение. Животное не играет в смысловом поле. Больной ребенок, умственно отсталый, также не может играть и вообще существовать в смысловом поле. Он зависит от натурального поля, от поля конкретных вещей.

Смысловое поле, в котором обитает разумный человек (человек в норме) также не анализируемый феномен. Либо оно есть, либо его нет. Оно держит и определяет действия человека. Выготский с коллегами показал, что здоровый человек в норме благодаря смысловому полю

¹²¹ См. подр.: [Выготский 1981; 1986; 1995; Завершнева 2015; Левин 2001; Смирнов 2016а; 2016в].

способен держать контроль над ситуацией и ориентироваться в ней [Выготский 1981]. Больной, умственно отсталый (при деменции и парафазии) зависим от натурального поля, он не держит смысла, не контролирует ситуацию, не может встать над ней. Этот человек привязан к конкретным вещам, предметам, к конкретной, натуральной ситуации. Изменение смысла ситуации выбивает его из колеи, он не способен к обобщениям, к ориентации, к свободному действию, независимому от вещи, становясь «рабом зрительного поля». В своё время В. В. Давыдов так и признавался: мне жаль людей, не способных к воображению. Судя по всему, они в детстве не играли.

А в конце жизни происходит обратный процесс – человек вновь возвращается в натуральное поле. Явление деменции как бы сплющивает пространство жизни, человек вновь возвращается в земное лоно, его мир вновь становится натурально-вещным и смысл уходит. Человек становится вновь умственно отсталым, зависимым от другого, разучается самостоятельно жить. Да, конечно, медицина это всё давно описала. Но тайна жизни и смерти всё равно остаётся. Тайна феномена смысла, который однажды обретается и держит человека в мире. Никто ещё не показал локализацию смысла как функции в полушариях головного мозга человека. И однажды, когда приходит срок, смысл уходит. И человек гаснет. И после этого стремительно происходит разрушение и его тела.

Самым рельефным аргументом в пользу этого тезиса является падение человека в ситуацию по ту сторону добра и зла, жизни и смерти, то есть в концлагерь. В. Франкл, чудом выживший в концлагере, и сразу после освобождения одним духом надиктовавший свой дневник в 1946 году, так и выразился: здесь никакое объяснение не работает. В ситуации всеожожения ничто не остаётся, ни одна пылинка. Все сжигается. Ничто человека уже не держит. Держит (даёт шанс) только одна опора – внутренний смысл. Смысл того хотя бы, что рождает вопрос – выдержу ли я? До каких пределов могу я выдержать? В ситуации, когда ни одна из привычных опор, моральных, жизненных, каких угодно, правил, которыми человек привык себя огораживать в долагерной жизни, когда все эти опоры рушатся и сгорают в печи, когда уничтожаются все привычные нормы человека, остаётся только одна, не сгораемая, неведомый и странный воздушный смысл. Люди гибли прежде всего

потому, что теряли смысл своего существования, теряли главное – внутреннюю, сугубо смысловую, опору в жизни: «...опускался тот, у кого уже не оставалось никакой внутренней опоры» [Франкл 2017: 136]. Что значит – иметь или потерять опору? Человек терял понимание предела, конца – до каких пор он будет терпеть страдания? Он терял представление о будущем, терял связку между настоящим и будущим. Он думал, что так с ним теперь будет всегда. Лагерь становится вечной мукой. Он терял свет в конце тоннеля, терял горизонт. Тем самым он терял ориентир в будущем, в силу чего нарушалась структура внутренней душевной жизни в целом, и человек терял опору [Франкл 2017: 137]. Такое объяснение самому себе выглядит как сугубо смысловое. И никакое другое уже не держало. Но только смысловое существование в мире и может держать. Всё остальное в пределе – достаточно абсурдно и бессмысленно. Ведь так?

Итак. Человек в норме ориентируется в ситуации, может от неё абстрагироваться, делать обобщения, он не зависит от натурального поля, от вещного состава деятельности, умеет играть, оперировать смыслами, ориентироваться во времени и пространстве, может подняться над ситуацией и видеть горизонт. Это и есть человек мыслящий, совершающий свободное действие («свободное от, для и во имя»), совершающий волевое усилие, тем самым обладающий родовыми качествами, делающими его человеком (мысль, воля, воображение). Это есть человек в норме. Заметим, мыслит человек – это не значит, что в его мозгу происходит химическая реакция. Мышление – качество не мозга. Мысль – действие смысловое, волевое и свободное, в смысловом поле [Выготский 2017: 466-467]. Мысль, воля, воображение формируются и работают в связке: «Главное в мышлении – свобода. Отсюда она переносится в действие. Но зарождается свобода в мысли» [Выготский 2017: 465]¹²².

¹²² Поразительно то, что сейчас, читая опубликованные записные книжки Л. С. Выготского, мы просто видим скрытую переключку его с М. К., даже терминологическую. Выготский использует такие определения, как реальная ситуация (практическое действие), ирреальная ситуация, говорит о «четвертом измерении» Курта Левина. Последнее означает промежуток – выход из поля реального действия, в котором человек встречает барьеры, в ирреальное, в план мысли, осмысления ситуации, и возвращение снова в реальное, но уже с планом действия [Выготский 2017: 465, 474]. Действие, преломлённое через призму мысли, превращается

Человек же в патологии, страдающий парафазией и деменцией, умственно отсталый, зависит от ситуации, живёт как бы одним текущим моментом, зависит от вещного состава деятельности, её субстрата, от натурального поля, не может ориентироваться, не способен приподняться над ситуацией и увидеть горизонт, не ориентируется во времени, не держит смыслового поля, является «рабом зрительного поля».

Все эти качества давно описаны в психологии. Но что мы видим? Эти сугубо психиатрические и медицинские показания вообще-то являют нам чистую метафизику ситуации современного человека. Посмотрим на так называемый процесс виртуализации¹²³. Человек, уходящий в виртуал, порабощённый своими желаниями и капризами, потребностями, подбиваемый агрессивным маркетингом, живущий на потребу сиюминутного каприза, не держащий цели и смысла, зависящий от своей сугубо натуральной, вещной потребности, показывает нам чистой воды поведение аутиста и парафазика. Современный человек болен, он потерял норму в себе¹²⁴.

Л. С. Выготский уже почти сто лет назад фиксировал главнейшую проблему отклонения от нормы, проблему умственной отсталости: она заключается не в самой по себе интеллектуальной ущербности, а в разрыве связи интеллекта и аффекта, связи мысли и свободного осмысленного действия, мысли и воли, принятия решения, ориентации в смысловом поле. Различия в самом интеллекте между нормой и патологией, нормальным и умственно отсталым ребёнком не существенны. Существенно различие в способности жить и быть в смысле, в способности осуществлять свободное действие, проявлять волевое

в другое действие, осмысленное, осознанное, и, следовательно, произвольное и свободное [Выготский 1981: 154]. А потому понятие (единица мышления) есть не просто знаковый конструкт, *Oberbegriffe*, а *отношение*, которое человек выстраивает между предметами, действиями и смыслами, между реальной и ирреальной ситуациями. Понять, помыслить – значит проделать связку, увязать, выстроить в действии связку реального и ирреального.

¹²³ См. нашу работу [Зайков и др. 2016].

¹²⁴ Хотя современные философы полагают, что это и есть его определение – человек в норме есть аутист, сосредоточенный в себе, и любые слова о нём ничего не значат, он живёт во своих сновидениях, любой дискурс о человеке ошибочен и не адекватен [Гиренок 2017].

усилие, выстраивать связь мысли и действия. Потому в реальности нас самих мы имеем всегда связку, единство – мысли и действие, мысле-действие.¹²⁵

Автора!

Но вернёмся к М. К., к проблеме измерения, измерения реальности наших особых состояний (переживания этического или эстетического, или нравственного, или акта мышления). Эту реальность невозможно измерить без особого, «третьего измерения» [ПТП 2014: 537]. Миры предметного мира и миры сознания не обладают такой меркой. Нужно третье измерение, измерение произведением (романом, стихом, музыкальной формой). И кстати о психологии (см. выше о Выготском). М. К. скептически относится к её достижениям. Она, как и все люди, разделяет общий предрассудок: мы для неё являемся механизмами, некими машинами желаний и переживаний. Согласно этому представлению якобы есть мы, отдельно взятые люди, некие гомункулы, испытывающие какие-то переживания. Они и есть то самое, психическое, в человеке, то есть некие реакции на внешние стимулы. Конечно на этом языке вполне можно описать всякие состояния и переживания¹²⁶. У М. Пруста иная психология. Это психология испытания, проверки на вшивость. М. Пруст проверяет на самом себе, действительно ли он есть, кто он, где он, вводя иное измерение реальности, измерение ра-

¹²⁵ Понимание этого феномена позволило Г. П. Щедровицкому ввести этот кентавр-концепт в свою СМД-методологию. А в основание его пятичленки (связки мышление-коммуникация-действие-понимание-рефлексия) лёг фактически рисунок Выготского о выходе из действия в мысль и обратно, который, впрочем, ГП не видел, ибо не мог читать его записных книжек. Но прочитав смысл его поисков в опубликованных работах, он всё понял [Выготский 2017: 465].

¹²⁶ М. К., конечно, сильно редуцировал мировую психологию до её версии бихевиоризма и реактологии, не беря в расчёт ни Выготского, ни Юнга, ни Бинсвангера, ни Мэя и др. Понятно, почему, поскольку именно постулаты бихевиоризма наиболее популярны и характерны для массового обывателя, имеющего такие же представления о человеке, его поведении. Психоанализ для обывателя слишком изощрен, а культурно-историческая (вершинная) психология слишком возвышенна. А экзистенциальный анализ имеет дело с пограничными ситуациями, в которые массовый человек-обыватель старается не попадать, поскольку предпочитает не совершать ответственных поступков.

дикальным опытом, сильно рискуя, поскольку может случиться, что, если кто-то начинает отвечать на эти вопросы, то он может прийти к выводу, что его нет, и места ему в мире нет.

И вот, о, боги, наконец-то М. К. приходит, на, чёрт знает, каком часе разговора, на 21-й лекции, к базовой проблеме: М. Пруст ищет третье измерение реальности себя и произведения через проблему «авторства поступков, или авторства состояний» [ПТП 2014: 538].

Как я понял эту проблему у М. К. относительно того, что он говорит об авторстве у М. Пруста? Фактически он на неё уже ответил всем предшествующим разговором, на который уже ушло более 500 страниц лекций.

В первом измерении мы такие же, как и все, вещи среди вещей, мы ходим, спим, едим, существуем в предметном мире, совершаем какие-то действия, как-то живём. В общем, то самое: Встал, походил, лёг, встал, походил, лёг, с Новым годом. Снова встал, походил, лёг, снова встал, опять с Новым Годом...

Во втором измерении мы как-то оцениваем эти свои действия, мы здесь в мире сознания, отношения к самим себе. Но это всё иллюзии и психологизмы.

Есть и третье измерение, по которому человек, будучи человеком пути, как-то идёт, то есть совершает шаги, совершает такие действия и события, которые не просто есть действия и оценка их, а действия рискованные, связанные с испытанием себя, в результате которых у него наращиваются духовные «мускулы» – чувства, мысли, действия. Чтобы поднять стул, надо иметь силу и мускулы. Чтобы поднять мысль, надо иметь мускулы. Вот в этой сверхреальности (в третьем измерении) существуют только онтологически обоснованные события, в них мы реальны. В первых двух мирах мы иллюзорны и реактивны.

А в этом мире третьего измерения и можно говорить об авторстве. Автором реакций или оценок быть невозможно. Здесь авторства нет, здесь тобою двигают слепые реакции и силы. Пруст очень хотел быть в бытии, а автором только в бытии и можно быть [ПТП 2014: 539].

Так вот, чтобы понять вот это третье измерение (оно только в пути возможно, при совершении реальных шагов, связанных с собственными изменениями, в новом шаге, в онтологическом измерении) и нужно

произведение, нужен текст романа, становящийся меркой в третьем измерении.

Кстати сказать, даже в достаточно простых, привычных нам вещах, в какой-то предметной деятельности мы всегда изобретаем разные мерки. Например, если под рукой нет метра, чтобы измерить размер помещения, я беру палку или шарф, или просто руками измеряю пространство. Или, например, в известном мультике в удаве уместилось 38 попугаев. Можно мерить чем угодно, можно и попугаями. Или в практике развивающего обучения вводят мерку длины или объёма. Чтобы ввести понятие объёма, ученика, например, просят измерить (замерить), сколько воды в бочке, с помощью ложки или кружки, или стакана.

Мы всегда прибегаем к разным меркам, будучи и сами мерой мира, правда, безмерной («мы безмерны в мире мер»).

Мы не понимаем мир голым рассудком, в лоб, напрямую. Нам надо построить структуру понимания, его орган. Вот в этой построенной структуре, в произведении, наша душа и будет реальной.

Хотя реальность души есть неделимая и не анализируемая тайна, М. К. пытается дать ясное представление о ней, не объяснить, не раскрыть (вскрыть), а «создать ясное сознание тайны», «принять ее в себя с ясным ее сознанием» [ПТП 2014: 541].

Так вот, когда человек совершает добро, то оно совершается всегда в настоящем, оно происходит сейчас, и оно не объяснимо, не имеет причин. Это тоже любимая тема М. К. Добро совершается не почему-то и зачем-то. Оно просто совершается или нет. Время его совершения – всегда настоящее. Оно всегда сейчас. А вот зло совершается по вполне определённым причинам. Добрый поступок «не требует каузальной терминологии, он полон, абсолютен и весь целиком в вечном настоящем» [ПТП 2014: 541]. В этом совершении знание добра и сам поступок выступают как одно и то же. И в нём я есть, в нём моё бытие. Знание, что такое добро – и есть этот самый поступок. Совершая поступок, я знаю, что такое добро. Оно всегда свершается в поступке. В таком понимании добра люди согласны без условий. Все люди

«Ибо кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу; потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом...».

(1 Кор. 14:2)

разные, но все знают, что значит добро. Все знают, что есть добро, но каждый человек в уникальной ситуации совершает добро. Это М. К. и называет тайной, потому что никакой логической и эмпирической, или внешней причиной это не объяснить [ПТП 2014: 541]. Потому что от доброго поступка человек ничего не получает взамен, а только всегда рискует.

Возвращаемся к теме автора. Автор живёт не там, где речь идёт о каких-то его психологизмах, его эмпирической жизни с её хлопотами, конкретном индивиде с именем и фамилией. Автор тогда автор, когда он находит вот это созвучие себя и мира. Он с одной стороны находит своё место в мире, с другой, перекликается со всеобщим правилом мира. Только когитальным актом человек находит своё место и тем самым может сказать – я могу, только я могу. Этот Автор рождается вместе со своим произведением.

М. К. вспоминает апостола Павла: каждый, ищущий своё место и общающийся с духом, говорит на своём языке, на какой-то тарабарщине. Потому что у каждого – свой путь к Богу.

Начинается этот путь с «первичного удара», с первого чистого впечатления, существующего в чистом времени, во всегда настоящем. Оно освобождено от наших переживаний. Это чистое впечатление «есть некий первичный удар реальности как она есть, произошедший в детстве или позже, но чаще всего в детстве» [ПТП 2014: 544]¹²⁷.

Этим ударом может стать то самое, знаменитое пирожное «мадлен», или первый полет на самолете, или первое признание в любви, или рождение ребёнка, что-то ещё, что становится отпечатком в созна-

¹²⁷ Заметим радикальное отличие от психоанализа, опирающегося также на детство и выводящего из него все формируемые в человеке фобии и комплексы. Но М. К. говорит не о фобиях и комплексах, а о животворной и формирующей силе этого чистого впечатления, переживаемого в детстве, в период, когда феномен явен, чист, не замутнён. А потому Христос говорил: «пустите детей и не препятствуйте им приходить к Мне, ибо таковых будет Царство Небесное» (Мф 19: 14). Обращение Христа к детству не даёт нам права заподозрить Его в пристрастии к психоанализу. Эффект Фрейда в том и состоял, что он монополизировал тему детства. Для многих, особенно его противников, обращение к детской памяти, стало чуть ли не дурным тоном. Кстати, далее в другом месте разговора М. К. замечает, что он, как и П. Валери, в отличие от Пруста, ничего не помнит из своего детства, и у него «полностью отсутствует память в прустовском смысле слова, то есть материал памяти» [ПТП 2014: 559].

нии, впечатанном (впечатление!) в памяти. Это событие впечатлением живёт в нас всегда, потому оно происходит не в реальном, натуральном хронотопе. Это событие как бы вынуто из привычной натуральной (реальной) связи причин и следствий. Но коль скоро оно живёт в нас и с нами, то с нашим движением это впечатление обрастает разными зеркальными отражениями, в которых оно прокладывает свой путь, многократно отражаясь и наращивая смыслы. Это ты действительная реальность, в которой мы живём. Она всегда сбывающееся бытие, не сбывшее. И Христос не умер, Он ещё на кресте. Оно, распятие, вот-вот, сейчас, с ним произойдет. И мы всегда накануне его, в состоянии готовности.

Поэтому такие состояния, как виновность, грех, раскаяние, невинность, предельные смыслы, они вне времени, это категории вечных актов. Про эти вечные смыслы и пишутся книги. А писатель, автор, пишет в каком-то смысле одну книгу, много томов, частей, но одну книгу, в её разных вариациях, наращивая и обогащая объём видения, пытаясь понять, прояснить смысл тайны, феномен тайны обретения своего незаменимого никем места.

Этот объём видения, объём вариаций задаёт предмет новой, «объёмной психологии», с которой имел дело М. Пруст. В таком объёме натуральная хронология жизни рушится. Потому что автор ходит вокруг да около тайны, подойдет поближе, отойдёт подальше, снова подойдет, рассматривая сотни вариаций. Роман М. Пруста написан во вне всяких хронологий, как антибиография. Точнее, это собственно и есть автобиография душевной жизни, метафизики души автора, в которой обретается образ автора, вырисовывается его облик. Автор вынимается из событий прошедшего, из разных слов и кусков сознания, и лепится в разных вариациях, образуя объём образа.

Для этого автор постоянно и долго, насколько хватает сил и жизни, занимается тем, что срезает наносные психологизмы, иллюзии о самом себе, срезает разного рода конструкции, искусственные наложения и построения по поводу себя и мира, срезает разные фикции о самом себе, стремясь докопаться до яйности, до Я, которое на самом деле реально. Только такое отделение себя от самого себя в «некоей заданной чувствилищной рамке» даёт шанс открыть то пространство реальности, в которой я действительно реален, а не реактивен.

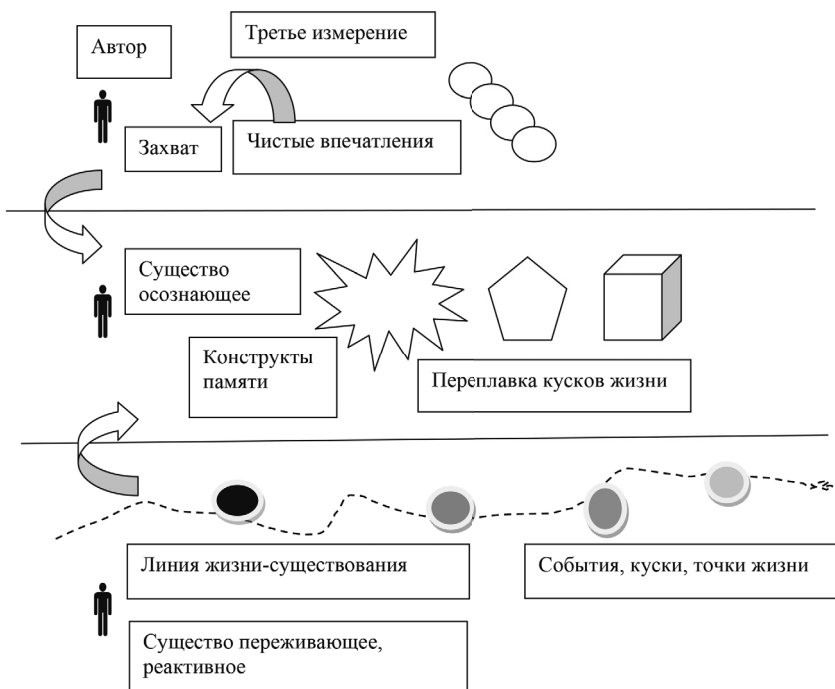


Рис. Жизнь и Автор в третьем измерении

Что получается? Родился человек. Встал, пошёл, пришёл, уехал, приехал, какие-то хлопоты и заботы, женился, работал, развёлся, снова работал, ушёл с работы, снова женился, пошли дети, затем дети разъехались... Кто-то привыкает к такой жизни, к маленьким радостям, повседневным хлопотам, считая, что это и есть жизнь, она так устроена, именно устроена, задолго до нас, и будет после нас, и так до скончания века... В этой устроенности человек пребывает, как-то проживает. Хотя что-то его гложет, чего-то ему не хватает, наедине с собой он признаётся, что эта «тоска медленно текущей жизни» (А. П. Чехов)¹²⁸ его хватает за горло и душит, душит, душит...

¹²⁸ Известно, что сам А. П. Чехов был долгие годы на литературной каторге (как и Ф.М. Достоевский), пиша по контрактам с издателями многочисленные рассказы и повести, будучи вынужден содержать большую семью родственников, помогая старшему брату Александру, пьянице и лентяю, помогая другим братьям и

И тогда он как-то пытается осмыслить то, что с ним происходит. Пишет дневники, письма, в них изливая на чистый лист свою горечь. Кто-то пытается уехать, сменить чисто географически свою точку пребывания. Хотя... Уехав, однажды, в каком-нибудь гостиничном номере, наедине с собой он начинает понимать, что здесь то же самое, даже хуже. И тогда он берёт пистолет или верёвку и... Другой же просто спивается. А третий начинает писать. И письмо становится очистительным зеркалом, помогающим увидеть себя в себе, человек как-то выстраивает некий конструкт и образ, выдавливая из своей жизни с их помощью куски и эпизоды жизни, переплавляя их в новые гибридные формы.

Но что помогает ему делать эту работу по переплавке? Из какой точки зрения он на них смотрит, каким способом он переосмысляет свои куски и эпизоды жизни? Один остановится на этом и будет увлечённо писать мемуары. Другой же уносится далеко за горизонт, пытаясь забыть эту беспросветную жизнь. Третий здесь-и-теперь пытается проделать над собой какую-то странную очистительную работу, медленную, для внешнего наблюдателя тягостную и бесконечную, пытаясь занять некое третье измерение, находясь во всегда настоящем. Не пиша мемуары, не уводя свою мысль в прошлое, и не увлекаясь «грезами духовидца», а пытаясь вновь обрести утраченное время, не вернуть прошлое, прошлого нет, а найти, обрести себя самого. Здесь и начинается собственно автор, тот, кто выделяет в себе себя, отсекая всё лишнее, наносное, долго и больно, выдавливая из себя всякую

младшей сестре, помогая родителям, ведя хозяйство, будучи при этом смертельно больным, продолжая заниматься и врачебной практикой. Но его никак не устраивало такое положение вещей, ему хотелось заняться чем-то другим, настоящим, писать не по заказу, не по контракту, не с целью зарабатывания денег. По воспоминаниям И. Бунина, Чехов мечтал вслух: «Стать бы бродягой, странником, ходить по святым местам, поселиться в монастыре среди леса, у озера, сидеть летним вечером на лавочке возле монастырских ворот...» [Кузичева 2012: 841]. И только в конце жизни он освободился от кабалы. Он уже стал классиком, его знают и читают в Европе, но это всё не то. И вот появляется «Чайка», премьера которой закончилась провалом. И только за пять лет до смерти появляются «Три сестры». Одна жизнь, суетная, хлопотная, заканчивалась, начиналась новая, жизнь автора, нашедшего себя. Есть такое подозрение, что автор вообще находит себя уже после смерти, в иной жизни, когда земная суета уходит и начинается иное измерение... То самое, третье...

нечисть и гниль, сильно рискуя открыть то, что самое тяжелое: что его-то самого ещё не было, и он ничто. Но если он проделывает такую очистительную работу/заботу, то лик автора постепенно начинает проявляться. Такая работа продолжается и после его физического ухода. Благодарный читатель-собеседник продолжает его лепить. И с каждым поколением этот лик играет всё новыми красками. Потому что нет, как говорил Чехов, «ни низших, ни высших, ни средних нравственностей, а есть только одна», та, которая «дала во время оно Иисуса Христа», которая «мешает красть, оскорблять, лгать и проч.» [Кузичева 2012: 394].

Смысл и остранение

Срезание собственной повседневной гнили и дряни становится методом, способом работы. А. П. Чехов замечал, что искусство писать – это искусство вычеркивать, предполагающее вырезание всего лишнего в словах, всего этого толстоства, наносного, не нужного морализаторства, что застит глаз. Остаётся чистая лаконичная форма, простая ясная фраза. Как и у В. Т. Шаламова: «Фраза должна быть короткой и звонкой, как пощечина!». Поэтому романы у Чехова не получались. Он писал рассказы, повести, пьесы. Наиболее точными оказались последние. В них представлена прямая речь героев от первого лица. А между

*Холодок щекочет темя,
И нельзя признаться вдруг, –
И меня срезает время,
Как скосило твой каблук...*

О. Мандельштам

словами и фразами – паузы, говорящие больше, чем сами фразы. Время срезает наносное и не нужное, как срезает тот каблук долгое хождение.

Чем лаконичнее и объёмнее фраза, тем более она провоцирует на разноо-

бразные интерпретации, толкования, комментарии, потому что смысл кроется в паузе, между словами, там, где хранится воздух смысла. Смысл всегда не завершен, он бесконечен, а сама вариативность смысла есть способ его существования, замечает М. К. [ПТП 2014: 553].

Эти пустоты между словами, хранящиеся в паузах, контекстах, прячущие смысл, наполняют произведение воздухом, создавая ему объём, открытый для понимания. И мы, получающие к нему доступ, вкладываем в этот воздух свои образы, даже если они ошибочны с

точки зрения автора. Встреча толкований и образов прочтения в месте произведения уравнивает разных читателей, «уравнивает разницу путей», путей испытаний. Произведение автора написано на каком-то иностранном языке, замечает М. Пруст, но будучи открытым и наполненным воздухом, оно позволяет дышать им и делать ошибки при вдохе и выдохе, как их делает путник, споткнувшийся о корягу или камень. Но чтобы споткнуться, надо для начала встать и пойти. Не идущий не спотыкается. Но ошибки при встрече другого образа дают энергию для продления и дальнейшей жизни произведения:

«Прекрасные книги написаны на некоем подобии иностранного языка. Под каждым словом каждый из нас понимает свое или, по крайней мере, видит свое, что зачастую искажает смысл до его прямой противоположности. Но в прекрасных книгах прекрасно любое искажение смысла» [Пруст 2018: 208-209].

Здесь слышится тонкость, отмеченная Прустом и М. К., напрямую отражающаяся и на поэтике открытого произведения, и на способе нашего Пути.

Слова, произносимые героями, персонажами, даже слова от автора, то есть повествование, рассказ, или нарратив, ведут нас по повествовательному пути, в ходе которого

«Если тебе дали линованную бумагу, пиши поперёк...»

вся линия сюжета, отдавая нас во власть времени, последовательности событий. А паузы между словами, контексты, воздух смысла скрыты не в последовательности сюжета, а в остановках, паузах, не в линейном разворачивании, а в ходе поперёк, на перекрёстке. М. Пруста интересует не последовательность сюжета, а то, что происходит поперёк, в остановках, в моментах спотыкания. И вообще, если что-то происходит, то оно потому и происходит, что расположено поперёк, встречается на пути, на перекрёстке.

Здесь заключена, замечает М. К., процедура, которую он называет остранением, заключающаяся в том, что мы обращаем внимание не на последовательность, а на то, что происходит вокруг, видя контекст, и

видя то, что в обычной спешке и суете мы не видим. Мы остраиваем то, что происходит [ПТП 2014: 556]¹²⁹.

Остранение как отстранение позволяет преодолевать тот самый неизбежный нарциссизм при понимании себя, особенно в автобиографическом опыте. М. М. Бахтин полагал, что нарциссизм в автобиографическом опыте неизбежен и не преодолим, будучи включённым в сам опыт автобиографирования, в рамках которого человек так или иначе начинает себя подправлять, смягчать и приукрашивать. М. К. полагает, что с помощью включённого в произведение опыта остраивания человек может преодолевать сосредоточенность на себе любимом, на том, что якобы у него есть богатый внутренний мир (уже есть!), который необходимо лелеять и который и есть предмет описания и изображения. А загадка заключается в том, что ничего внутри нашего брата, человека, нет, а всё есть снаружи. Есть только то, что на границе с иными мирами, вокруг тебя. В тебе есть только то, что связано и граничит с иными мирами.

Поэтому так называемая понимающая психология, уточняет М. К., призывающая понимать некий внутренний мир, вживаясь в него, попала в тупик. Она создала себе иллюзию, что якобы есть (уже есть!) некий внутренний богатый мир человека, в него надо вживаться-

¹²⁹ Известный приём остраивания, введённый В. Б. Шкловским в литературу и позже Б. Брехтом в поэтику театра (назван им как «очуждение»). Приём заключался в том, чтобы освободить читателя и зрителя от «автоматизма восприятия», дабы не узнавать вещи, а как бы вновь их открывать, как новые. Видение мира в его новом свете, открывание глаза миру и вещам (а не узнавание) и есть задача искусства – в простом и известном увидеть то, что не виделось ранее [Шкловский 1983: 15]. Кстати, одна буква «н» была опечаткой в первом издании его работы. Но слово так и осталось с одной буквой. Существо дела заключалось в том, что для формалиста Шкловского оказывается важной была не сама готовая форма слова и не сам по себе приём («Искусство как прием»), а процесс создания формы: «искусство есть способ пережить делание вещи, а сделанное в искусстве не важно» [Шкловский 1983: 63]. Удивительно то, что тогда, в 1916 году, обдумывая свой метод, Шкловский фактически мыслил так же, исходя из проблемы утраты времени и жизни, поскольку мы живём всё более бессознательно, автоматизируя свою жизнь: «Так пропадает, в ничто вмещаешь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны» [Шкловский 1983: 15]. Потому искусство становится той формой, возвращающей нам нашу жизнь, за счёт особого приёма остраивания. Но М. К. здесь добавляет – остраивание как отстранение, отдаление, выход на особую позицию, чтобы увидеть не видимое.

ся. Это иллюзия, поскольку «вживаться не во что!» [ПТП 2014: 557]. Понимающая психология распространила своё требование на всех индивидов: якобы, у каждого индивида есть уже по определению свой внутренний мир, в который и нужно вживаться. Но если у человека нет опыта испытания, то нет и мира, и не во что вживаться! Нет ничего в этом внутреннем мире, а есть одни лишь реакции на стимулы. Мы привыкли выдавать заранее авансом каждому человеку, что он богат, многогранен, что у него богатый внутренний мир и т. д., поддаёмся модному бихевиоризму американского разлива, согласно которому каждый индивид – личность, *personality*, то есть некая отдельная инстанция, главная частная собственность отдельного лица, она и призвана быть охраняема законом и она уже богата внутренним миром. А то, что эта персона жуёт резинку, заедает гамбургером, запекает кока колой и смотрит жвачку по ТВ, сидит в соцсетях и довольна жизнью – это нормально. Какой богатый внутренний мир!

Да, мы попадаем на скользкую тему, и вот мы уже в идеологии и становимся морализаторами. Не пойдём туда. Вернёмся к теме паузы и смысла, которые существуют как бы в разрезе, поперёк движению повествования. Здесь М. К. вспоминает Поля Валери, оппонента М. Пруста. П. Валери сознательно избегал читать М. Пруста, и не только потому, что не помнил своего детства, но и потому, что внутренне, полагает М. К., в нём, в М. Прусте, П. Валери видел самого себя, но того, которого он и боялся увидеть. П. Валери в М. Прусте видел того себя, который и воплотился. П. Валери прятал того себя в себе, а М. Пруст взял и показал его.

Но при анализе литературы П. Валери обнаруживает близость метода, который исповедовал и сам М. Пруст. Он полагал, что тайна работы поэта заключается в «алгебре актов», в чистой логике формы, которая скрыта за высказываниями: через организацию звука и смысла поэт оперирует алгеброй актов [ПТП 2014: 559].

Такая алгебра скрыта в срезе, в разрезе, в действии поперёк. У О. Мандельштама есть метафора этого среза – поперечная связка створок веера. Когда мы раскрываем веер, мы одновременно раскрываем его створки и связки этих створок. Так вот, акт поэзиса идёт не вдоль створок, а поперёк.

Действие
поперёк

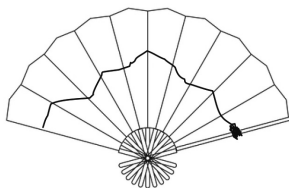


Рис. Принцип веера: действие поперёк

Это действие поперёк связано с основной темой автора. Он ведь пишет по сути одну книгу. Мы это уже отмечали. Например, Ф. М. Достоевский во всех романах обсуждает тему подпольного человека и борьбы с ним. Выяснение отношений со своим подпольем – это действие поперёк.

Но автор повторяет не просто тему, он держит «алгебру акта», держит свой стиль (см. выше – М. К. о теме – автор это стиль), то есть держит свою Тему, тему главного, основного, своего Произведения, своего *Magnum Opus*.

И опять М. К. ссылается на П. Валери, как на зеркальное отражение М. Пруста: «Психология подобна геометрии времени» [ПТП 2014:

«... великие писатели создавали всегда только одно произведение или, вернее, преломляли в различной среде одну и ту же красоту, которую вносили в мир».

(М. Пруст. Пл: 445)

561]. Слышится М. Пруст, хотя П. Валери избегал читать М. Пруста. Как В. Т. Шаламов, однажды отравившись графоманством А. И. Солженицына, избегал читать бесконечные стихи и романы псевдопророка.

Хотя В. Т. Шаламов, конечно, не является зеркальным отражением А. И. Солженицына. Но важен феномен отталкивания. Так вот, М. К. повторяет, что М. Пруст сделал то, чего хотел сделать теоретически П. Валери: М. Пруст создал роман, в котором воплотилось время, психология времени. А П. Валери еще только мечтал об этом, о создании новой, формальной психологии, взамен понимающей психологии переживаний, в которой была бы воплощена геометрия времени, то есть алгебра жизни, её законы.

По существу, замечает М. К., П. Валери другим языком, но фиксирует главное, что заботило М. Пруста: нет никаких якобы готовых

переживаний в человеке¹³⁰. И нет смысл их описывать (чем страдает ложное психологистическое искусство), но есть проблема бытия, то есть проблема поиска человеком своего места, своего чистого «быть» (или не быть, уж как человек определится). Дело даже не в том, что человек переживает или не переживает, что думает о себе (думает он, как правило о себе разного рода фантазии и придумки, строит свои или чужие галлюцинации), а в том, стремится ли действительно человек найти своё место или нет. Гарантий нет, но, если он будет пытаться это делать, то есть шанс, что он постепенно будет освобождаться от своих фантазий по поводу себя любимого. Так бывает в медицинской практике, когда хирург вынужден принимать решение: если он не прооперирует больного, то тот точно умрет, случай слишком тяжелый и запущенный. Но если он прооперирует пациента, то есть шанс, что пациент будет жить. Если человек не будет пытаться искать своё место, то он точно будет ничто, он просто не будет существовать. Но если он будет пытаться искать своё место уже сейчас, то есть шанс, что найдёт.

Автор – тот, который рождается в поиске себя, своего места быть, который создаёт это место. А его тексты – черновики одного Произведения, написанные им в жанре дневников этого поиска места быть, бортового журнала наблюдений за этим поиском.

В действительности же всякий читатель читает прежде всего самого себя.

(М. Пруст. ОВ: 231)

Посредством своего произведения автор читает себя, «в чтении этой книги он воссоздаёт или создаёт себя как автора этих состояний», понимает себя [ПТП 2014: 562]. Глазами книги мы читаем самих себя, книга – тот самый духовный инструмент, приставленный к нашей

¹³⁰ Чем занимаются разного рода консультанты в психопрактике консультирования? Кажется, что они пытаются помочь клиенту, который пришёл к ним за помощью. Как они это делают? Они трактуют и интерпретируют разного рода якобы внутренние переживания своих клиентов, опираясь на самом деле на свои же, ранее заготовленные модели и проекции человека. Однажды я спросил одного такого психолога – похоже, Вы интерпретируете не переживания клиента, а свои собственные галлюцинации. Тот ответил сразу, не задумываясь: да, конечно, мы интерпретируем собственные галлюцинации. Но мы это делаем так правдоподобно, что клиент начинает верить, что речь идёт именно о нём. В итоге клиент уходит с консультации с посаженной в его голову галлюцинацией, иллюзией о самом себе.

душе, посредством которого мы начинаем двигаться к своей душе. Это тоже главная тема уже самого М. К. (см. также эпиграф к нашей работе). А читатель, понимающий книгу Автора, проделывает ту же самую работу, что и автор, и читает в книге самого себя глазами этой книги. В этом акте чтения он должен быть таким же прямым и честным, каким был автор, срезая с помощью произведения-инструмента всё наносное и лишнее, освобождая себя от иллюзий по поводу себя самого. Тем самым читатель, чтобы понять автора, вынужден также идти поперёк последовательности своей жизни, читая себя, то есть, понимая «алгебру чувствительности», как замечал М. Пруст.

М. К. активно использует переключки разных авторов, прежде всего французов, как он замечал это в своих интервью. И это видно по кругу его чтения, ему была ближе франкофонная литература и философия. А потому ему проще и быстрее найти переключку между П. Валери и М. Прустом, нежели между Прустом и собой, с одной стороны, и, к примеру, М. М. Бахтиным, Э. Гуссерлем или М. Хайдеггером, с другой.

В. В. Набоков в одном из своих интервью (журналу «Playboy»!) заметил: «Я – американский писатель, родившийся в России, получивший образование в Англии, где я изучал французскую литературу, прежде чем провести 15 лет в Германии».

Авторский гибрид М. К. складывается по-своему: М. К. – философ, живший в СССР, писавший и говоривший свои философские тексты на чистом русском, мыслящий как европеец, родившийся в Грузии, предпочитавший французских собеседников, но осуществлявший по-немецки чистую и ясную феноменологическую процедуру мышления. Спрашивается – и на каком же языке мыслит философ?

Когда философ как-то себя позиционирует, он вольно или невольно вкладывает в своё самописание то, что прежде всего и составляет его самого, то, из чего он «сделан», из каких-то событий, меток, манков, ключевых примет и замет. То есть, то, из каких событий он слеплен¹³¹. Но что есть событие? Каков критерий события и событий-

¹³¹ Есть такая известная детская песенка. Какое богатое содержание мальчишек и девчонок! Как подумаешь, из какого хлама собран человек по жизни!

«Из чего же, из чего же, из чего же
Сделаны наши мальчишки?»

ности? Мы обсуждали это уже неоднократно. Ответ на этот вопрос связан с другим, переводится в онтологическую плоскость – что фундирует событие, какая такая главная реальность создаёт меня, какова моя реальность? М. К. опять напоминает: М. Пруст прежде всего интересовался главным вопросом – «насколько я реален, испытывая то, что я испытываю <...> насколько я реален, сам создавая произведения искусства <...> где и когда происходит то, что со мной происходит»? [ПТП 2014: 572]. Перефразирую: где и когда происходят собственно те реальные события, что и строят, создают, составляют меня? М. К. отвечает парадоксально, признавая эту парадоксальность: «все, что я вижу сейчас происходящим, в действительности происходит не сейчас и не здесь» [ПТП 2014: 572-573].

Имеется ввиду то, что *мера событийности* закладывается не здесь, а жизненным горизонтом, это мера длиною в жизнь. То, что происходит со мной сейчас и здесь, и кажется мне происходящим и реальным для меня, происходит на самом деле реально потом, на него накладывается мера жизненного горизонта.

Из веснушек и хлопушек,
Из линеек и батареек
Сделаны наши мальчишки,

Из чего же, из чего же, из чего же
Сделаны наши девчонки?
Из цветочков и звоночков,
Из тетрадок и переглядок
Сделаны наши девчонки!

Из чего же, из чего же, из чего же
Сделаны наши мальчишки?
Из пружинок и картинок,
Из стекляшек и промокашек
Сделаны наши мальчишки!

Из чего же, из чего же, из чего же
Сделаны наши девчонки?
Из платочков и клубочков,
Из загадок и мармеладок
Сделаны наши девчонки!».

Стало быть, смысл событийности, реальности меня, находится вне этого события, да и вне меня. Здесь М. К. вспоминает Л. Витгенштейна, согласно которому смысл мира находится вне мира. В мире всё происходит так, как происходит, в нём нет ценности [Витгенштейн 1994: 70]. Л. Витгенштейн поясняет свою мысль. Дело в том, что всё, что происходит – случайно. А то, что делает происходящее не случайным, не может находиться в мире, иначе оно само становится случайным [Витгенштейн 1994: 70]. Поэтому, полагает Л. Витгенштейн, «<...> невозможны предложения этики. Высшее не выразить предложениями <...> этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна» [Витгенштейн 1994: 70]. Л. Витгенштейн выстраивает доказательство сугубо логически, исходя из важной, хотя и спорной посылки: всё, что в мире происходит, случайно. Если мир случаен, то неслучайность доказывается извне мира. В самом мире нет ни смысла, ни ценности, ни предельной цели.

Но для другого человека возможна иная посылка: всё, что происходит в мире, не случайно. И всё имеет смысл. И всё имеет своё место. Только осознание этого смысла и места происходит потом.

Думаю, ссылки и цитаты известных авторов сами по себе или отказ от них не прибавляют правды нашему поиску. Но смысл высказывания Л. Витгенштейна вроде бы заключается в том, что саму событийность того, что с нами происходит, мы начинаем понимать тогда, когда всё и заканчивается, и когда мы начинаем смотреть на происходящее с точ-

«6.41. Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности».

[Л. Витгенштейн. 1994: 70]

ки зрения вечности. Но задача заключается в том, чтобы эту точку зрения пытаться всегда на себе, собой, своим усилием, удерживать. После жизни позднѣк метаться. А потому у событияен, то есть реален для себя, в момент мысленной собранности, в момент акта cogito. А значит реальность моя зависит от того, насколько я как автор реализуюсь в своем произведении, помогающем мне совершать акт собранности. Или я показываю некую простую активность, плодя тексты? Именно в этот момент разнообразной активности нами играет дьявол. Он нами играет, когда мы «мыслим не точно», не строго, не правильно, не от-

ветственно. Часто «дьявол играет нами именно тогда, когда мы, как птички, сидим на ветках, поем песенки и чирикаем» [ПТП 2014: 575]. Это момент, когда искусство выступает простым реактивным актом, формой проявления нашей животной энергии, «витальной артистичности», натуральной одарённости. Мы слагаем песенки, поём, пляшем, или пишем умоподобные трактаты, многочисленные наукообразные тексты, порождая ворох ненужных вещей.

Опять возвращаемся к проблеме времени. Насколько я пребываю в событийности полностью, насколько я в ней весь, без остатка есть? Из какой точки придётся отвечать на прозвучавший вопрос: что со мной происходит? Где и когда со мной произошло то, что происходит? Чтобы отвечать на этот вопрос, мне же нужна точка опоры, которая и задаст мне меру и критерий ответа.

Вопрос не так банален. Можно ответить просто, в духе известной притчи о трёх каменотёсах. Один каменотёс, таская камни, так и понимал, что он таскает камни. Иного смысла он и не видел. Он был рабом своего действия. Другой, таская камни, зарабатывал деньги, чтобы семью прокормить. А третий каменотёс, таская камни, строил храм.

Но так ли уж всё просто? Он, этот каменотёс, свой смысл сам вносит в своё действие? Взял и решил, что он строит храм? Он отвечает задним числом. И зачастую ошибочно, подкладывая под истинное желание какие-то свои сиюминутные настроения и потребности или чужие помыслы, придумки про себя. М. К. замечает: в случае М. Пруста мы имеем дело с продуманным опытом, с пройденным путем. Но путь проходит под знаком этого постоянного вопроса о реальности себя, о том, что происходит со мной? Что *на самом деле* происходит? Много ранее мы это обсуждали в связи с темой Сталкера и комнатой желания: что на самом деле желал герой этой истории? Это то, что на самом деле, связано не с психологизмами, не с желаниями, потребностями и интересами, не с карьерой или благополучием, счастьем или успехом. Речь идёт о сокровенном желании, о том, во имя чего что-то происходит. Это последнее не ловится тем, что сейчас происходит и тем, что чувствуешь. Точнее, может ловиться, но при особой организации душевной работы, при построении (опять!) духовного инструмента, произведения, помогающего тебе ловить, чувствовать сокровенное

желание, чтобы этот акт проживания был актом присутствия, «был здешним и полным».

Здесьность, тутошность, проживаемость сейчас, полнота делают время «собственноличным», не мыслью и чувством о нём, а им самим, чистым временем, его проживанием. Из чистого времени и состоят куски нашей жизни.

Геометрия времени

На предыдущем шаге мы говорили о поиске меры проживания, искомой за пределами ситуации здесь и теперь. М. К. ищет меру, выстраивает вслед за своими французскими собеседниками «геометрию времени» в поисках «глубинного измерения», глубинной психологии проживания. Здесь нащупывается какой-то ключевой нерв всего разговора о топологии пути. Поиск такой меры (глубинного измерения) такой геометрии, предполагает разворачивание всей топики пребывания человека в разных направлениях, не сужение его в какой-то объединительной точке, в которой можно было бы «объединить биографию, объединить точки жизненного пути человека», а развертка топологии в разных направлениях одновременно, по принципу ядерной реакции, разбегания в разные стороны энергии существования и траекторий движения.

М. К. со ссылкой на Р. М. Рильке приводит метафору этой геометрии в виде пирамиды. На её вершине мы находимся в повседневности, в которой мы просто пребываем в потоке, затем далее вниз и вниз, и всё более и более расширяется невидимое пространство пребывания, пространство реального, которое мы не ощущаем. Во временном слое, слое самосознания, мы можем пребывать как бы в потоке, в нём что-то реально случается, сцепляется, складывается, образуется некая совместность, простое «Бытие-Вместе», Присутствующее Бытие, «Бытие-Присутствие» [ПТП 2014: 582].¹³² То, что кажется разбросанным и раскиданным, на самом деле существует вместе, наличествует вместе.

¹³² Заметим замечательную терминологию, редко встречающуюся у М. К. Прямо по М. Хайдеггеру. Её он употребляет, переводя с листа Рильке, что вполне объясняет такой словарь, поскольку Рильке был экзистенциальным поэтом и последователем С. Киркегора.

Мы же пытаемся осознать это как-то в раздельности, последовательности. В этом потоке моё существо вынуждено доопределять себя, достраивать своё место, пытаясь найти его в мире, моё существо должно занять место в мире и своими актами доопределить то, что и составляет его самого, его событийность.

Если просто что-то случается с нами в потоке, то происходит, как правило, реактивно. Если же пытаешься задать какому-то случаю смысл, то происходящее становится событием. Эта разница образует разные жизненные пути, хотя в физическом хронотопе всё кажется одинаковым и сплетённым в потоке впечатлений.

Задаётся сугубо смысловая мера, смысловое измерение пребывания в мире, своя смысловая геометрия души. Так вот. В этом потоке важна попытка улавливания промежутка, того, что рождается в смысле. М. Пруст, помечает М. К., вводит дополнительно измерение для фиксации промежутка – точек, остановок, сшивок, с помощью словечка «между». Оно уже обсуждалось М. К. в предыдущих моментах разговора. Это то, что между «уже» и «ещё», не то и не это, а то, что между [ПТП 204: 585]. Как обнаружение швов, границ, складок, зазора, что может быть схвачено опять же сугубо художественным способом, метафорой, фиксирующей складку-границу: метафора есть языковая форма перехода, граница употребления слова, понятия, попадания его в заграничную сферу. Зазор держится на метафоре. Например, хайдеггеровское «язык есть дом бытия». Эта метафора затем ведёт философа далее в лабиринты всего пространства, заданного метафорой.

Наверное, и скорее всего так оно и есть, я тут наврал про то, что на самом деле имел в виду М. К. Но это, как и он сам неоднократно замечал, та сложность и темнота проблемы, ради которой стоит продираться и идти дальше. Если бы было всё так просто с топологией пути, было бы не интересно.

Так вот, метафора в целом выступает не просто лексической единицей, но и тем, что что-то обозначает в жизни как происшедшее, как «что-то происходящее в жизни», через метафору осознается происходящее: в срезе непрерывного потока, того самого Бытия-Вместе, в потоке совместности, в котором, кажется, нет связности и осмысленности, разные разорванные части устремляются друг к другу.

Получается, что творение художественной формы произведения предполагает построение концепта, держащего на себе этот зазор, эту складку, как щель между плитами мостовой, трещина, шов между камнями здания, крепящего и связывающего в целое архитектуру события. Ведь метафора связывает между собой то, что обычно само по себе не связано. Творческим усилием автор строит художественный и философский конструкт, связывая в целое то, что в жизни в потоке не связано и разорвано.

Вот здесь является феномен времени, в этой уже выстроенной, осмысленной связности, представляющей собой «структуру истории». Время души живёт не там, где она пребывает в неосознанном потоке, а там, где происходит структурирование и организация связности зазора.

Разумеется, разговор идёт не о натуральном хронотопе, а о душевном, о «расстояниях душевной жизни» и соответственно о поиске меры душевной архитектуры, структурах душевной организации.

Такое метафорическое складывание и связка зазора происходит во всегда настоящем, в непрерывности, постоянной смещаемости, в коей и наблюдается всегда та самая феноменологическая проблема времени: мы пытаемся удержать шаг в конечности, будучи существами, способными удержать один-два, ну, три действия, в конечном измерении, мы не способны удерживать бесконечность. Но состояние живого потока текуче. Мы стремимся схватить время, но в тот момент, когда мы его схватываем, он уже ушёл, ситуация уже изменилась. Я поставил одну цель, стремясь к ней. Но пока к ней стремился, она уже изменилась. Это как свет далекой звезды. До нас доходит свет звезды миллионы световых лет, но пока до нас доходит этот свет, возможно, эта звезда уже угасла или взорвалась. А мы ловим свет угасшей звезды. Мы ловим свет, источник которого уже исчез.

Так и в нашей повседневности проживания. Мы ловим вчерашний день. *Care diem!* Но ловя момент, мы его тут же теряем, точнее его источник. Ловим то, что уже прошло. А вот схватить непрерывность и полноту проживания мы физически и душевно не в состоянии. Потому и придумываем особые практики и конструкции, произведения и философские событийные тексты, в которых как-то пытаемся удержать утраченное время, его непрерывность, текучесть и плотность.

Чтобы понять и одновременно быть в этой событийности, приходится избирать особый способ такого пребывания. Например, как у И. Бродского:

*«Если выпало в Империи родиться,
Лучше жить в глухой провинции у моря».*

То есть, на границе, на периферии, на краю. На границе города. На берегу у моря. Быть одновременно рядом, но и не быть внутри, чтобы не быть захваченным потоком. Но и не быть удалённым совсем, иначе не будешь чувствовать энергию потока, в который необходимо периодически прыгать, с тем, чтобы потом снова из него выпрыгивать, с тем, чтобы снова потом прыгать. В этом нескончаемом действии, действии челнока (туда-сюда), в действии «между», создаётся, рождается проживаемость смысла. В этом движении плетётся бахрома границы, скрепляющая зазоры и складки, ткётся ткань произведения, делая его реальным. До этого его ведь и не было. Искусство – не про чувство. Искусство – про акт творения. Точнее, вообще не *про что-то*, а оно *есть что-то* – то есть событие творения, акт создания нового мира. Акт мысли – не про что-то, он сам есть что-то, то есть сам есть реальность, создаваемая самим собой. Смыслы, ценности, поступки так и живут, в актах творения. Они живут собственными актами. Акт веры, акт свободы, они создаются самими собой. Свершается смысловое действие – и является смысл. Как и акт любви. Совершается акт любви, и этим актом сам объект любви и создаётся, становится реальным [ПТП 2014: 588-589].

М. К. распространяет этот закон и на другие сферы – так существует нравственность, справедливость, закон, искусство. Например, закон создаёт те состояния, которые до него не существовали, и которые этим законом и описаны [ПТП 2015: 589].

Как случилось с психоанализом и тем видением, моделью человека, который был явлен миру З. Фрейдом? До З. Фрейда никакого такого психоанализа не было. Но был брошен психоанализ в мир – и мир изменился. В нём явилась иная реальность, точнее, иное видение, изменившее мир. Хотя о бессознательном все знали. Но вот бросил З. Фрейд свой психоанализ и своё видение человека, и мир человека изменился, стал другим.

Так со всеми великими достижениями. С теорией относительности, с квантовой механикой. С романами М. Пруста, Д. Джойса. Автор на себе своим усилием создаёт произведение и вбрасывает его в мир. И мир становится другим. Мы начинаем видеть мир глазами этих романов, открытий, концепций, законов.

Художник не оперирует уже существующими до него предданными образами, а создаёт его. В его акте творения совершается событие, силой которого кристаллизуется то, что называется образом, мыслью, и они вбрасываются в мир. И мир становится другим. Акт любви делает возможной саму реальность любви.

Дело, разумеется, не в масштабе. Масштаб события может быть разным. Но принцип действия остаётся одним: акты поступков делают реальными сами поступки, из которых и состоит мир. Акт поэзиса делает реальным сам поэзис, делает реальным произведение. Акт мысли делает реальной саму мысль. А реальность самого акта существует на постоянных прорывах и связках, действиях в зазоре, на границе. Быть и плыть по реке – одно, жить постоянно на суше – другое, а прыгать в реку и выплывать из неё, чтобы снова прыгать и снова выплывать – третье.

Несостоявшийся прогул

Иногда у меня как у нерадивого студента возникает желание прогулять лекцию профессора М. К. Мамардашвили. Оно обостряется тогда, когда ты чувствуешь, что вновь теряешь нить разговора, дезориентируешься. Не понимаешь, куда идём, зачем всё это и будет ли конец? И каков будет конец? Такое ощущение, что разговор просто однажды прервётся на полуслове, профессор выйдет из аудитории, попыхивая трубкой, поставив многоточие и... Дальше сами разбирайтесь.

Ощущение потери ориентира возникает тогда, когда теряешь главную внутреннюю опору – смысл поиска. А мы что ищем? А если мы ищем не что-то, а кого-то? А если я ищу на самом деле себя, то может мне и не надо уже идти никуда? Может, надо бы сесть на пенёчек и подумать – где ты и зачем ты? В этом вообще-то и состоит весь пафос разговоров М. К. Но мы-то ещё поставили перед собой и сугубо профессиональную цель. Нам мало было мировоззренческих посылов,

коих в достатке на лекциях М. К., поскольку все они фактически были предназначены для непрофессионалов. Либо для студентов ВГИКа, либо для студентов Тбилисского университета... Перед ними М. К. сознательно не выстраивал никакого профессионального дискурса. Но мы-то ещё вознамерились как-то осуществить рефлексию его работы, его кухни мысли, и сделать методологическую вытяжку, понять, что значит и как выстраивать личностную навигацию и какую роль в ней играет философский опыт высказывания или художественный опыт творения. В любом случае, понять – какую роль играет в навигации и поиске человеком своего места произведение как духовный инструмент? Мы много чего уже вроде бы поняли и зафиксировали. И лекция уже 23-я. И страниц уже скоро почти 600. Что дальше? Дальше также? Может, сделать паузу и разобраться с самим собой и оставить в покое М. К.? Или всё же собраться и дослушать? Хотя мне-то профессор не будет ставить «зачёт» или «не зачёт». Мы здесь такие странные, удалённые физически, но приближенные собеседники. Странно, правда? Это же был спецкурс профессора для студентов. Он стоял у них в расписании. По нему профессор, наверное, должен был поставить зачёт в зачётах студентов. Забавно... Зачёт или не зачёт по топологии пути... Ты сдал зачёт по Прусту? Всё равно, что сдать зачёт по своей жизни. Но почему это слышится абсурдно, а, скажем, то, что делается каждый год с тысячами студентов, сдающих (не сдающих) зачет по Аристотелю, Платону, Ницше? Это что, не абсурд?

Но можно минимизировать абсурд, если договориться. Ведь у студента договор с преподавателем. Хочешь быть грамотным спецом по античности? Тогда надо для начала просто знать тексты. Прочитал, прокомментировал – получил зачёт.

Да, пусть так. Но это происходит в сугубо учебной ситуации учения-обучения, в ситуации освоения студентами некоторого количества текстов, образцов, навыков. Но здесь же мы имеем дело в принципе с внеучебной ситуацией. М. К. вышибал слушателя из учебной ситуации и выстраивал иной тип коммуникации, не учитель – ученик, а собеседник – собеседник, хотя и находился с ними в аудитории университета. Многие такую ситуации не выдерживали. Но он никогда не читал учебных лекций. Он не читал студентам лекции про то, кто что написал, какие тексты, что надо законспектировать. Он публично раз-

мышлял про сквозные философские темы. Скажем, лекции во ВГИКе о современной европейской философии вовсе не похожи на привычные учебные лекции, в которых бы излагались основы того или иного учения. Здесь М. К. обсуждает, например, проблему феномена как сквозную проблему современной философии, а не излагает учение Э. Гуссерля.

Здесь также. М. К. не обязан был рассказывать про поэтику романа или философские взгляды М. Пруста. Да и мы к нему пришли не за этим. А если не за этим, то, пардон, что нас держит? Что меня держит идти, медленно, шаг за шагом, за ним, вести журнал наблюдений, следить за его витиеватым и не спешным разговором-рассуждением, конца которому нет и быть не может? Наверное, я сам. Я дал себе слово дойти до конца, до последнего слова на последней 36-й лекции. А дальше, даже если дальше будет многоточие, мы его и поставим. Но мы пройдем кусок жизни со всегда интересным для нас собеседником.

В общем, передохнули? Перемена закончилась. Идем дальше.

Вокабулы, духовные эквиваленты...

Вернёмся в аудиторию. Итак, акт созидания ценности делает возможной эту ценность, акт любви делает возможной эту любовь. Назовём, говорит М. К., это создание «потенцированием возможности», то есть возможностью того, чтобы случилось нечто. Такое движение делает возможным саму способность человека держать время, или терпеть [ПТП 2014: 590]. Что это значит?

Размерность такого возможностного бытия, в котором ценность рождается после акта, такая размерность такого мира неизмеримо больше, нежели размерность нашего повседневного последовательного существования, мира наших минутных переживаний и реакций. Наше реактивное существо требует немедленной реакции, «сразу же», здесь и теперь. А размерность мира актов устроена по-другому. Она требует терпения и даёт силу терпению, не требуя реакции сразу же. Потому чистое чувство и чистая мысль вечны. Они не требуют сиюминутной реакции – Хватить! Потому что не предполагают потребления и уничтожения. Реактивность требует потребления – взять! Акт же поступка не требует того, чтобы брать, а предполагает быть.

Такое держание паузы, замечает М. К., в философии называется «тайной времени» или же вечным настоящим. Тем, что выступает как нечто непрекращающееся, «это глубина вечного настоящего, в котором как бы варятся вещи, предлагая на нашей стороне задержку, стояние, подвешенное время, которое есть держание времени» [ПТП 2014: 591].

Весь текст М. К. не просто усыпан метафорами. Весь его Большой Разговор выступает как одна большая сплошная Метафора, возвращающая нас к базовым постоянным темам обретения времени, предполагающего удержание и преодоления в себе реактивного существа.

Вот и снова метафора. Можно сказать и так, что первообраз прустовской мысли – это некоторое «патематическое пространство» (по аналогии с математическим – вместо «мате» (μάθημα, μάθησις, изучение, знание, наука) ставится «пате»), от *rathos*, как пространство пафосов, пространство фиксированных точек интенсивности, которые суть следы событий, они занимают то место, где происходило событие, где сверкнула молния [ПТП 2014: 591]. Знание и познание даётся и проживается страстно, а интенсивность проживания и переживания задаёт необходимое условие и стержень этого знания. Знать можно только то, что проживаешь.

Наглядным образом-метафорой прустовского взгляда выступает его собственный – описание им военного неба надо Парижем – когда лучи прожекторов выхватывают в небе летящие самолеты. Над тобой небо, тёмное, бездонное, по нему плавают летающие, скрытые от взгляда объекты. А луч прожектора выхватывает летящий объект, освещая его.

Так и луч авторской оптики выхватывает в текущем потоке события, фиксируют и затем выхватывают другие события.

Это «небо» (поле жизни) очерчивается пограничными состояниями, пределы которых перемещаются в зависимости от пути, который проделывает человек, в зависимости от смысла, извлекаемого из опыта, преобразующего меня в опыте (или нет). Эти пограничные состояния подвижны.

Границы мира опыта преобразования подвижны, прозрачны, не статичны, не фиксированы. Фиксируются лишь точки-вспышки событий, их треки. Как молнии, как вспышки. Эта среда с плавающими грани-

цами (фронтиром) и событийными вспышками-треками есть то, что М. Пруст назвал состояниями «между», обозначая важность того, что состояния пограничны, не статичны, хотя мы всякий раз хотим остановить мгновение, зафиксировать его, поймать. А значит, «взять» событие, ухватить его, запомнить. Причем, запомнить так, как это нравится нам, успокоенным, для комфорта и покоя.

Мы все, существа живые и подвижные, живём в «междусредии», а не внутри своих отдельных корпускул, тел, якобы обособленных, со своим внутренним миром. Наш внутренний мир и есть мир актов-событий, мир пульсаций, вспышек, которые выхватываются зорким взглядом-прожектором автора произведения.

И нам же, реактивным существам, редуцирующим свой внутренний мир к тому, что якобы находится внутри нас, индивидов, кажется, что у нас там весь наш замечательный, богатый внутренний душевный мир, предназначенный для познания. Однако, ничего-то там и нет. То есть, нет как вещи, которую можно взять и получить. В то время как душевная жизнь есть постоянный процесс выворачивания вовне внутреннего и «овнутрения» внешнего [ПТП 2014: 593].¹³³

Поэтому то, что «под нами» (см. выше о метафоре пирамиды) – оно не внутри нас, а именно под нами. Хотя это все условные топические обозначения – над, под, в, за. Эта волшебная сила приставок в русском языке! Например, у человека есть за-мысел, а вот он прячет в своих действиях какой-то у-мысел, а вот в его действиях нет никакого по-мысла, а вот в его словах и действиях сквозит сплошной вымысел...

Мы по привычке в качестве ориентира берём наше тело и ставим его в центр. Мы полагаем нас самих как тела, как индивидов, отдельных существ, гуляющих по миру. В то время как жизнь сознания не

¹³³ Известно, что свою вершинную психологию Л. С. Выготский строил именно как психологию высших состояний, осуществляющихся в предметном, внешнем по отношению к индивиду, действии, и потому психическое находится, точнее, формируется не внутри индивида, а вне его, в совместности с другими. Это было его великое открытие «неклассической психологии», суть которой заключается в признании того, что психическое находится вне индивида, что сгусток психической энергии, произведение, культурная форма сначала существуют вне отдельного индивида, и предназначено для освоения им в рамках его культурного развития, в актах мысли и действия (см., напр., замечания его ученика и соратника Д. Б. Эльконина [Эльконин 1989: 477-478]).

локализована где-то за, под, над или в. Эти предлоги мы употребляем по той же привычке, по какой мы говорим, например, – душа ушла в пятки. Потому выражение о том, что души наши где-то далеко внутри, есть обозначение культурной, душевной внутренней жизни, а не обозначение внутренней локализации души где-то внутри индивида. Как раз наоборот, наша душевная жизнь происходит вся снаружи индивида, в его предметных действиях, поступках, актах. Другое дело, как превратить порождаемые нами знаки и вещи в «духовный эквивалент», как выражается Пруст? Например, задача воплощения акта чтения или акта письма, или акта пения в знаки, тексты, душевного переживания, впечатления и «воссоздание памятью впечатления». Эти эквиваленты суть «материализованные существования вывернутой наружу внутренней» душевной жизни. Но той, которая на самом деле происходит, а не того, что мы схватываем и чѐм мы якобы знаем. Это внутренность не поверхностного переживания, а той основы, того «под нами», что выступает причиной переживаний.

Здесь опять тѐмное место. М. К. поясняет, а я пытаюсь понять, как могу. Например, для христианина таким эквивалентом или вокабулой, тот есть знаковой формой, знаком воплощения, вообще знаком страдания, выступает история жизни и смерти Иисуса Христа. Как пример, как предельное воплощение. В работе души или, в пределе, в работе страдания (ссылка на Фрейда – в «труде траура»)¹³⁴ вырабатывается способность быть созвучным этим вокабулам, происшедшим, внешним по отношению к нам событиям. М. К. взял самую «яркую, самую несомненную вокабулу», поскольку «сама история человека под именем Христос – это вокабула нашей нужды, а только в нужде мы находимся в тайне времени и в вечном настоящем» [ПТП 2014: 595]. Поскольку вечно настоящее – это то, что всегда случается. Как бы мы ни менялись, как бы мы ни жили, мы стоим перед проблемой собирания и оценивания своей жизни и попытки понимания её смысла. Мы всё равно оцениваем свою жизнь и пытаемся ответить на вопрос о смысле своего проживания. А потому все мы сопричастны вечному настоящему, «вечной драме человеческого бытия».

¹³⁴ У Ф. Е. Василюка сходная метафора – «работа горя», дающая не в категориях траура и конца жизни, а в категориях плодотворной и необходимой душевной работы, шанс вывода человека из тупика смерти [Василюк 1984].

Но сопричастность не бывает и не происходит в каком-то подвешенном придуманном мире. Она осуществляется всегда как действие, вполне предметное и кристаллизованное. Мы же встречаемся по жизни не со смыслами и воздушными эфирами. Мы встречаемся друг с другом, с книгами, текстами, предметами, вещами, продуктами человеческой душевной работы/заботы. Например, книга может стать такой вокабулой, таким духовным эквивалентом. А может и не стать, если не является вокабулой, знаком предшествующей работы, труда души, к которой ты испытываешь трепетную сопричастность. Как не становится для тебя какой-нибудь автор собеседником. Открыл его книгу – и закрыл. Не берёт, не задевает.

Но в каком времени происходит эта сопричастность, это дление состояния при чтении этой книги (стихов, романа, философского текста, пения песни, исполнения музыкального произведения)? Это дление происходит в вечном настоящем, в котором и можно быть в вечно живом состоянии. Точнее, только такое состояние и есть живое состояние. Просто реактивное состояние и занятость в повседневных делах и хлопотах не делают нас живыми. Они нас омертвляют, превращают нас в автоматы (М. К. выражается жестче – такая привычка превращает нас в «инфантильных дебилов») [ПТП 2014: 595]. Прелесть повседневных забот, стремление к уюту, теплу, благам, комфорту обволакивают нас соблазном принятия того простого допущения, что это и есть жизнь, и она состоит из маленьких повседневных радостей и забот. С этим трудно спорить, поскольку это не по-христиански – попрекать человека куском хлеба. Как в русской сказке – ты сначала накорми, напои, в баньку своди, спать уложи, а утро вечера мудренее.

М. К. акцентирует – мы реально в своей топологии пути отвлеклись от этих повседневных забот, от окружающих нас предметов, мы оказались в чистом времени, в чистой вере. И это чистая вера, как и чистый акт письма, как и чистый акт мысли, делающие эту веру, мысль, письмо реальными, и имеют смысл. Писать, тратить энергию, имеет смысл только на то, что нуждается и создаётся, существует в этом акте письма.

Но коль скоро мы в этих состояниях сопричастности другому опыту проживания и рождения произведения находимся (то есть не находимся физически), а попадаем посредством работы души, то мы стано-

вимся современниками друг другу, современниками Христа, Платона, Декарта, Пруста. Современниками в вечном настоящем, в особой «онтологии порядка». Это есть то, что «под нами», что скрывается за повседневностью греющих нас забот и хлопот.

Итак, духовный эквивалент – это «внешнее, зафиксированное существование внутреннего» [ПТП 2014: 597]. Но того внутреннего, что под нами, не того внутреннего, якобы психического, индивидуально-го, а того действительно реального, той скрытой онтологии порядка, в которой я становлюсь собеседником и современником Декарта и Арто, Мандельштама и Мамардашвили, и потому мы попадаем в хронотоп «Вместе-Бытия», «Вместе-Наличия»: «мы одновременны в труде жизни, в задержанном, подвешенном труде жизни, или в страдании» [ПТП 2014: 597].

Если вдуматься, это парадоксально, несмотря на то, что звучит банально. Ну, да, банально. Только я и могу помыслить, пережить, почувствовать. За меня никто не помыслит. Как и понять могу только я, как и умереть и полюбить могу только я, за меня, вместо меня никто не помыслит, не полюбит, не умрёт. Это глубоко личные вещи. Любимая, сквозная тема М. К. Но вопрос состоит в том, что эти личные вещи я проживаю в опыте страдания при отсутствии на то шансов. Это, во-первых. А во-вторых, при таком опыте работы горя я и могу испытать вечно настоящее, быть под знаком вечности, в котором предки становятся собеседниками. И только в таком вечно настоящем я осмысляю реальный живой опыт жизни, точнее, и сам становлюсь реальным. В повседневной реактивной реальности меня как бы и нет, хотя кажется, что я здесь и я реальный. Оказывается, наоборот, я реален в чистом времени, в вечном настоящем.

Это та банальность, от которой немеешь, замираешь. Один режиссер рассказывал, что, когда он смотрел начальный эпизод из фильма А. Тарковского «Ностальгия», у него наворачивались слезы. В этом эпизоде мальчик ходил и поливал каждый день сухое дерево. Потом лежал под ним. Снова ходил, снова поливал. И ждал. И снова поливал. Режиссёр этот признавался, что это так банально, так привычно, и так, казалось бы, не ново, но так задевает, что оторвать глаз было невозможно. Но произведение выполнило роль того самого телескопа,

который увеличил эту мелочь, деталь (мальчик поливает дерево), и мы его переживаем.

Да, банально, потому что речь идёт об опыте испытания, который проделывали другие многие, до меня. Об актах мысли и чувства, которые проживали миллионы. Но эти акты потому и выступают основными узлами и ўзами, крепящими душевный опыт, потому что они не выступают головными конструктами, о них нельзя просто рассказать или узнать, и их мы не можем знать и иметь, передать (как ту самую почтовую открытку), не можем знать «умом, прикидкой нашего мышления, расчетом, эмпирическими переживаниями» [ПТП 2014: 598].

Возвращаемся к теме меры и измерения реальности, подлинной реальности душевной жизни. Духовные эквиваленты становятся формами этой меры, мерками, с помощью которых можно измерить эту самую реальность, которая «под нами», то есть, вечно настоящее. Без этих эквивалентов мы выступаем как тени и призраки, живущие в свете потухших звезд. Через связь с другим живым собеседником с помощью эквивалента я становлюсь и сам живой. А встреча с этим эквивалентом ведь всегда конкретна, предметна: встреча с книгой, песней, словом, звуком, вещью. Такая встреча даёт мне как бы знак, сигнал: Ага! Я понял, что имеется в виду. Ах, вот оно что! Теперь понял. Такими эквивалентами выступают (могут выступать) самые разные вещи и предметы («вещественные куски правды»). И коль скоро в них запрятан опыт другого, который необходимо расшифровать, то они для другого человека, встречающегося с ним, сначала выступают как иероглифы, то есть знаки, не отсылающие напрямую к опыту, а закрывающие опыт, который ещё требуется расшифровать. Эти иероглифы сами показывают на этот опыт, за иероглифом не стоит референта, он собой показывает опыт, но надо ещё увидеть его, уметь его читать, прочитывать, расшифровывать. Таким иероглифом выступает слово, звук, текст, мелодия, вещь, запах, много других знаков-манков¹³⁵. Приобщаясь к другому живому акту, ты, совершая свой, становишься живым. Жить, быть живым, вообще можно только в акте свершения, в акте вечно настоящего, рождающегося в тебе.

¹³⁵ Это то, что описано много раз в культурно-исторической психологии – это тема опосредования и овладения человеком предметного действия и роли в этом взрослого-посредника.

Далее М. К. фактически переходит к важнейшей теме. Ведь я в своём опыте могу встретиться с весьма ограниченным количеством таких иероглифов-эквивалентов, моя жизнь предельна, конечна, ограничена, мир так устроен. Я существо конечное. Как я могу достичь полноты испытания, полноты свершения, будучи таким ограниченным? Это старая проблема всех религиозных и духовных практик преображения и душевной заботы – проблема обретения совершенства в заведомо конечном, ограниченном мире существования. Я могу и не прочитать соответствующей книги, и не встретить другого человека, нужного мне. М. К. замечает: Пруст строит свою конструкцию произведения, которая призвана породить необходимое состояние испытания. Даже если ты не встречал в своей эмпирической жизни необходимого собеседника. Можно быть в таком же состоянии, в котором был Платон, но никогда не прочитать книгу Платона [ПТП 2014: 604].¹³⁶

Неизбывный парадокс. Для реализации одного желания или впечатления необходимо несколько жизней. А потому желание реализуется в пределах нескольких жизней. Одна продлевается в другой, единицей испытания становится не отдельный индивид, а ситуация проживания, пронизывающая многих индивидов: «отдельная личность погружена в нечто большее, чем она сама» [Пруст ДЦ: 1059]. А потому желание (сокровенное желание), реальное впечатление, печать которого делает нас реальными, больше, чем эмпирическая, физическая жизнь отдельного человека. Оно растягивается на судьбах многих. Желание есть интенция, интенция предмета, несущая этот предмет, делающая его реальным. А потому испытание его делается для отдельного человека сверхчеловеческим, как у Ницше: «слишком человеческим». Но это слишком человеческое и делает человека самым собой, реальным, проживающим и испытывающим, страдающим, переживающим полный опыт мысли и действия, к которому он, разумеется, как это всегда и бывает, никогда не готов. Новый день застал нас не готовыми, писал молодой Лев Выготский в 1917 году!

¹³⁶ Как и сам М. К. понял феноменологическую проблематику, не читая Э. Гуссерля.

Живые и мертвые

Итак, мы убедились в том, делает вывод М. К., что из любого куса жизни можно вывести всю полноту проживания и испытания. Его любимый пример – можно из рекламы мыла вывести и показать всю траекторию впечатления и извлечь не меньше мыслей, чем из «Мыслей» Б. Паскаля [ПТП 2014: 608]. Можно спорить. Структура мысли философа содержит в себе то содержание, которое в принципе не может содержаться в рекламе мыла.

Можно спорить, но важно следующее. Важно то, что событийность не даётся сама собой. Она вообще не даётся. Никакой жизненный эпизод сам по себе, натурально, эмпирически не становится событием. Фактически событийность сам человек для себя и вытаскивает. Как он может вытащить впечатление из рекламы мыла. Или (еще один любимый пример) – вытащить мысли из передовицы газеты «Правда».

Этот вывод означает и другой, далеко идущий – люди живы именно этим опытом. опытом осмысления и вытаскивания, достраивания проживания, проходя опыт испытания, греха, страдания и стыда. И только в таком опыте они имеют шанс что-то понять в этой «летучей истине», за которой и гонялся Пруст. А значит, становиться живыми.

Люди, существа двуногие и бескрылые, ходящие по миру, являющиеся на свет, ещё не живы, и ещё не жили, если не делали ни добра, ни зла, не совершали греха, не страдали, не любили, не мыслили. А кто-то всячески избегал что-либо делать, а потому и не жил, а имитировал. Такие, казалось бы, безвинные, существа просто не считаются живыми [ПТП 2014: 610].

Такое выделение из человеческого опыта частиц, крупиц страдания и испытания и есть путь, называется собственно *путём*, чему и посвящён роман Пруста. Роман Пруста не есть история самого эмпирического индивида Пруста, а есть «история и топография, или топонимология пути – пути собирания частиц живого опыта и пути искупления» [ПТП 2014: 610].

Но, замечу, в этом опыте он и становится его *автобиографией*, хотя не является буквально описанием личных эпизодов индивидуальной жизни. Хронологически роман Пруста представляет собой неболь-

шой отрезок его жизни. Но в масштабе осмысления он становится космическим. Он становится мировой лабораторией такого опыта.

Каков же механизм собирания этого опыта, каков механизм собирания разрозненных кусков, разбросанных в пространстве и времени, в проходимый путь? Механизмом такого собирания выступает метод освобождения человеком себя из автоматического состояния, из состояния реактивного пребывания в этом хронотопе в качестве двуногого и бескрылого существа. Метод освобождения основан на работе произведения, особой структуры, выполняющей функцию телескопа, с чего и начинал разговор М. К. [ПТП 2014: 610].

Произведение, разумеется, не сводится к тексту, роману, книге. Произведением выступает особое устройство, сконструированное в актах творения и воспроизводимое в актах чтения, позволяющее укрупнить, увеличить, показать то в жизни, что казалось не значимым. Подумаешь, мальчик ест пирожное. Или он признаётся девушке в любви. Или студент убивает старуху. И что? Первый раз такое? Произведение производит моё состояние проживания, моё видение, учит меня видеть. А потому:

«телескоп есть поэтическое орудие, которое позволяет поэзии выполнять ее вечную и одну-единственную миссию <...> – там, где мы не видим или привычно считаем что-то само собой установившейся мелочью или просто ходом событий (например, человек умер) (ничего себе, мелочь! – С. С.), поэзия возвращает нам чувство ужаса реального, то есть является инструментом, посредством которого мы можем малые душевные движения воспринять как громадную революцию или громадную открывшуюся нам страну, очертания которой вызывают у нас чувство священного ужаса» [ПТП 2014: 611].

Пожалуй, это одно из ключевых суждений всего курса М. К., ставшее просто важнейшим определением. Он многократно говорил об этом, но здесь, уже на 25 лекции, он чеканит определение, стремясь быть максимально точным и ясным.

Да, действительно. Подумаешь, жена изменила мужу! Это происходит с миллионами. Но роман по этому поводу – один. И рождается роман «Анна Каренина». Или девушка влюбилась в молодого челове-

ка, а тот ей отказал, но потом у него открылись глаза, и он понял, что ошибся. Но мы читаем при этом «Евгения Онегина». Понятно ведь, что смысл произведения не в пересказе сухого сюжета. «Улисс» Д. Джойса вообще строится вокруг одного дня героя. Известно также, что миллионы пережили ужас ГУЛАГа. Но не каждый вышедший оттуда смог вновь пережить его и написать «Колымские рассказы». Нужен поэт или мыслитель, чтобы «прочитать в случившейся детали большой закон и поднести к нашим глазам реальность наших собственных чувств, наших собственных деяний» [ПТП 2014: 612].

Надо бы договаривать, конечно. Если задача произведения состоит в том, чтобы укрупнить и предъявить, да так, чтобы все ужаснулись – это некая редукция, думаю, провокативная со стороны М. К. Если просто укрупнить, то можно быстро скатиться в назидание, в мораль, чем страдает русский психологический роман. Как это и случилось с Л. Н. Толстым или А. И. Солженицыным. А можно ничему не учить и всех жалеть, но описать страшные вещи, как в драме А. П. Чехова. Никакой морали, только прямая речь героев, между строками – головокружительный воздух и ... так одновременно пронзительно и мучительно.

А если играть Гамлета и укрупнять его детали, то мы получим лишь мораль и дворцовую интригу – о мести, об измене и т. д. А там же играть надо не семейную историю, а космическую драму жизни и смерти, которую сыграть по определению невозможно.

Но понять, погрузившись в этот космос, возможно, причем, именно посредством крепко сбитой машины, телескопического устройства, произведения, будь то роман М. Пруста, или драма А. П. Чехова, или рассказ В. Т. Шаламова, или стихи О. Мандельштама и И. Бродского.

Погружение в этот космос произведения запускает и другие механизмы – памяти, переживания, создавая плотность реального, онтологического проживания, за пределами которого жизни нет, а есть суета и хлопоты, мелкие страсти двуногих существ.

Потому М. Пруст пишет (в переводе М. К.):

«Организация моей памяти и моих жизненных забот была привязана к моему произведению (условно – к телескопу – М. К.), может быть потому, что, тогда как получаемые письма (события, на которые он не откликался – М. К.) забывались мною в следующий же мо-

мент, идея моего произведения была в моей голове всегда одной и той же и в постоянном становлении» [ПТП 2014: 613] (ОВ: 370).

Произведение означает специально сделанную, сколоченную структуру, устройство, машину, помогающую мне прожить и пережить событийность жизни, одновременно оно означает и труд, работу, производящую особые состояния. Как печень выделяет желчь, произведение производит то, чего до акта работы не было. А потому М. Пруст, настаивает М. К., ставит знак равенства между произведением как структурой, как реальностью проживания (то есть полнотой, реальностью события), и произведением как душевным образованием, душой. Реальность означает как реальность произведения, так и реальность души.

Но коль скоро произведение суть живая форма, как дышащая губка (см. о принципе губки в автопоэзисе у О. Мандельштама [Смирнов 2014]), то оно не дано и не готово и ничего не гарантирует. Оно всякий раз осваивается, перестраивается, переоформляется, внутренне меняется. Как постоянно меняется живая биомасса, живущая внутри себя по законам собственной архитектоники. Человеку всегда приходится переживать новую трагедию гибели и новый праздник возрождения.

Но мы, будучи существами несвободными и ещё не родившимися (а потому ещё не жившими) стремимся взять, схватить мир сразу как готовую вещь, целиком, и удерживать её в потной руке, хотя вера

«Поэт должен помнить, что в пошлой прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов. Личность должна стать сплошь ответственной...»

[М. М. Бахтин 1979а: 7-8]

«... искусство – это и есть то, что реальнее всего на свете, самая суровая школа жизни, самый истинный Высший суд»

(ОВ: 198)

и свобода всякий рад делается актом свободы и веры. Веру и свободу иметь (хранить, передавать) нельзя. Они вообще отсутствуют в мире натуральных вещей и предметов, будучи летучими и событийными.

А потому «я могу верить только в то, чего не может быть

без моей веры или моего усилия быть в предельном состоянии» [ПТП 2014: 617]. С точки зрения привычной реактивной жизни это невозможно. Но верить можно только в невозможное. То, что возможно, значит возможно и без меня. А невозможное есть то, что держится только моей верой. А потому мы говорим об «экспериментальной вере», то есть лабораторной, испытательной вере, экспериментальном опыте, который ничего не гарантирует и ничего не обещает, но всякий раз нас испытывает.

Этот оттенок эксперимента важен потому, что человек встаёт перед произведением как перед Страшным судом, ссылается М. К. на М. Пруста. Он здесь проверяется. Мы проверяемся на произведении, как на Страшном суде [ПТП 2014: 618]. Ты своей жизнью отвечаешь за точность и чистоту формы произведения. И ты своим произведением отвечаешь за правду своей жизни. И нет между жизнью и искусством никакой грани. Точнее, эту трещину между ними ты замазываешь своей собственной кровью. Звучит сильная переключка, почти слово в слово с молодым М. М. Бахтиным и О. Мандельштамом:

*«Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки,
И своею кровью склеит
двух столетий позвонки? ...»*

Итак, повторяет М. К., с одной стороны, есть представление о мире как о нормативной устоявшейся системе, репродуктивной машине культуры, в которой всё задано и запрограммировано. В этом мире мы выступаем сами как продуктивные машины. Здесь мы мертвы.

Есть другое понимание и иное принятие мира – как мира открытия и испытания, в котором положение человека принципиально трагично и чревато гибелью и возрождением, оно онтологически трагично, и этот мир держится на личном усилии быть, которое и делает человека живым и даже бессмертным.

Для примера М. К. ссылается на ситуацию, сложившуюся в начале XX века в русской религиозной философии. В этих великих работах всё было сказано правильно. И про религиозный опыт, и про веру, и про культуру, про человеческий дух. Но было сказано догматически

правильно. У людей создалась иллюзия спасения, иллюзия защиты – нас минуют испытания. Но спасения не произошло. Как раз наоборот. Начало века ввергло мир в катастрофу, сугубо антропологическую катастрофу. Потому что мир не держится на догме спасения. Мир держится на личном усилии быть. А потому истошный крик-предупреждение Ф. Ницше был не услышан. И мира он не спас. Объявленный сумасшедшим П. Я. Чаадаев и копенгагенский сторож-одиночка С. Киркегор сил не добавили. Но список личных жертв увеличили.

Так и случилось. Под тонкой пленкой культуры таилась страшная лава. И катастрофа неминуемо случилась, «катастрофа нас самих». Дом человека держится на его усилии, на его душевном движении. Анонимные, отлаженные без меня механизмы культуры мир не спасают. Механизмы, якобы отлаженные «без меня, не способны на то, чтобы держать бытие» [ПТП 2014: 622]. Мир держится не на них. В какой мере мы живые, в такой мере жив и мир, его бытийный порядок. Убьёшь поэта в себе – рухнет и мир.

Возможный человек

Мы поневоле выходим на тему антропологии, которую М. К. вообще-то не любил. Не употреблял это слово всуе. Но по факту выходил на тему «возможного человека».

Ведь что получается? Человек себя, если решится, вытягивает из реактивной повседневной жизни, жизни суетной и хлопотной, «собирая самого себя, вытягивая свои ноги, руки, голову из спонтанных сцеплений», пытаясь найти своё место. Такое вытягивание означает чистой воды эксперимент, поскольку оно, это движение по поиску своего места – занятие рискованное, поступки в этом направлении носят сугубо экспериментальный характер, и сама жизнь, направленная на то, чтобы «выявить действительное лицо мира или реальности», основанная на экспериментальной вере, «предполагает особое человеческое состояние», которое М. К. называет «мужеством невозможного» [ПТП 2014: 623].

Сама попытка совершения акта чистой веры, акта мысли или акта чистой любви – такое стремление вообще-то означает с точки обыденной привычной жизни действие сумасшедшего. Ведь в реальности, в

повседневности, таких состояний не бывает, утверждает М. К. Ну нет чистой любви, как и нет чистой веры в виде готовых, данных объектно, состояний. Как нет и святых. Святými делают кого-то по решению церкви после ухода человека. Мы начинаем обожествлять ушедших людей. Вспоминаем только хорошее, о плохом помнить не хотим. Но ведь святых не бывает в реальности, на этом свете. Все люди грешные. Даже Христос! Он тоже убоялся. И тоже молился: «да минует Меня чаша сия!» (Мф. 26:39). А в начале Пути он был как все.

Режиссёр М. Скорсезе в своём фильме «Последнее искушение Христа» выдвинул версию – почему Христос стал Христом? Потому что вначале сам был великим грешником. Он в юности помогал отцу, плотнику, и сам был плотник. Строгал кресты для распятий по заказу римской власти. Однажды к нему пришли легионеры. И позвали. Пошли! И он пошёл. И они привели его на лобное место. И приказали делать распятие для распятого. Он сделал. «Нет, ты дальше давай», – ему велят. Прибивай давай! Да покрепче. Прямо в ладонь! И кровь брызнула в лицо. А потом... Потом Он ушёл. И стал Христом. Этот фильм Ватикан запретил к показу. Потому что Христос не может быть грешником. И он не может страшиться. И он не может быть помощником на казни. Здесь церковь забывает, что опыт преображения пережил и сам Христос, до этого бывший таким же, как все.

Ну, так вот. В реальной жизни нет ни чистой любви, ни чистой веры, ни чистой мысли. Но мы все хотим надеяться на то, что они есть, допускаем, что вот со мной-то точно могут случиться. Надо только постараться. Стараемся мы, конечно, мало. Но по-прежнему надеемся. Мы допускаем эти, говорит М. К., «граничные состояния», «метафизические невозможности». Мы верим в акт чистой незамутнённой веры. Как верим и в акт чистой, великой любви. Эти состояния нужно заново в себе восстанавливать, вновь обретать утраченное время, хотя человек не может в чистом виде выполнить состояние, заданное на границе собственных переживаний, они запредельны, они метафизичны [ПТП 2014: 624]. Это предельные случаи, поскольку невыносимы для нас как эмпирических существ. Ведь чистое полное слияние душ в акте чистой совершенной любви невозможно. Мы же в реальности любим не так, а как приходится, как получается. Впопыхах, между делом, в подъездах, на вечеринках, на свиданках. Быстро-быстро. Мы не можем

так, по полной, до погружения. Мы это можем только в воображении, так, как у поэта, у Арс. Тарковского:

*«Свиданий наших каждое мгновенье
Мы праздновали как богоявление» ...*

Потому мы проживаем акт совершенства в поэзии, потом, но не сейчас, не сразу. Мы в реальных социальных ситуациях повседневья не доходим до предела, теряем по пути поставленный было ранее идеал совершенства, размениваем его на мелочи, на части и половинки, раскалываем образ целого. В том числе потому, что страшимся вставать на границу, на предел испытания. И потому мы в своих устремлениях всегда возможны, и мы живём этой возможностью, живём за-втрашним днём.

Когда же придёт настоящий день! А новый день застает нас не готовыми.

Мечты остаются мечтами. А потому мы ещё как бы и не живём ещё. Так и не проживаем настоящую жизнь, кажемся брошенными детьми, так и недолюбившими, так и не получившими любви и заботы. Недоласканные, не долюбленные. Недотыкомки.

Чтобы вернуть себя себе, необходимо, по М. Прусту, напоминает М. К., вернуться к невербальному корню, истоку. Это движение человека на свой страх и риск, движение на обнаружение себя, на «самоприсутствие», не основано на чтении книг и газет, это не движение из книги, не перенос из книги себя (меня в чужой книге быть не может), а движение из себя [ПТП 2014: 628].

Но здесь работает ещё один фундаментальный закон душевной жизни. Закон, выводимый на материале таких произведений как романы Д. Джойса, М. Пруста и др., без которого мы не поймем эти произведения. М.К его формулирует: *«принцип фундаментальной непрозрачности и смутности всякого акта до его свершения»* [ПТП 2014: 631].

В этом весь пафос лекций М. К. Звучит одновременно и тривиально, и всегда ново, даже шокирующе. Человек живёт, когда совершает акт метафизически невозможного, пытаясь выйти за пределы повседневных реактивных состояний. Но он не может этого сделать по привычкам эмпирической жизни. У него как у эмпирического существа

нет таких подпорок, костылей, позволяющих ему это делать. Он каждый раз не готов это делать. Но если не делать, то он и не станет, не найдёт себя, не найдёт своё место.

Но до самого акта, до действия, он этого действия, разумеется, не знает и знать не может. Это понятно даже на простых примерах. Невозможно понять вкус бутерброда, не попробовав его.

В этом естественном мире желаний мы и живём. В мире потребностей, желаний, простых человеческих реакций поэтому нет и быть не может ни добра, ни зла, ни нравственности, ни мышления, ни любви. Но именно эти названные состояния и делают нас людьми, самими собой. Хотя мы существа естественные и живём в естественном мире желаний. А мир запредельных состояний находится по ту сторону границ естественного мира. А потому возникает правило: никакое предметное описание этого мира не дает понимания содержания запредельных состояний. Состояния разума, состояния *cogito* в предметном описании этого мира нет. Равно как нет и нравственного, и ложного, и истинного [ПТП 2014: 632-633].

Это *самое самó*. Оно не выводимо из мира желаний. Условно (вспоминаем то, что сказано было выше) эти акты присутствия можно назвать «актами вместиимости человека как нравственного и духовного существа в мир» [ПТП 2014: 633]. Он вносит себя поступком в этот мир, и тогда станет возможен этот мир, в котором возможна нравственность, добро и истина. Не вносишь себя в мир – и не будет ничего.

Но такое вмещение себя в мир принципиально мутно и не прозрачно. Его знать нельзя. Нет знания о поступке вместиимости. В этом заключается драма человеческого существования: «всякий акт непрозрачен до его свершения», но только после свершения акта мир обретает смысл [ПТП 2014: 633].

Более того. Ставить себе целью свершение такого акта вместиимости – значит ставить себе подножку. Или просто врать. Человек наперёд никогда не знает, чем обернётся ему его действие. Не знает и знать не может того, что он на самом деле желает. Вспоминаем пример из «Сталкера». Хотел одно и думал, что хотел именно этого. А получил другое. Человек ищет, но в начале свершения никак нельзя отличить доброе от злого, нельзя понять реальный смысл свершаемого. Это становится ясным только после свершения акта.

Человек может сколь угодно говорить о чистых помыслах и намерениях. Он, как и поэт, полагает, что:

*«Но были б помыслы чисты,
А остальное все приложится...»*

М. К. с этим не согласен. Реальности поступка нельзя знать без его свершения, пока человек реально не попробовал, не испытал. Это закон, в этом заключается «фундаментальная, онтологическая непрозрачность и смутность всякого акта» [ПТП 2014: 634]. Это понимали древние. Это понимал и апостол Павел: хотеть делать одного, а делать в итоге другое. Хотеть добра, но делать зло.

Он имел в виду распрю «внутреннего человека» и внешних желаний (внешних «членов»). Внешний человек желает греха, а внутренний человек стремится жить по Закону Божию. Если я делаю то, чего не хочу, то уже не я делаю то, а живущий во мне грех» (Рим. 7:20).

«Доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю»
(Рим. 7:19)

Апостол Павел отождествляет рефлексивное я с внутренним человеком, но его периодически побеждает некий странный, отчужденный, обезличенный грех его членов, которые не ведают что творят: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15).

Думаю, все гораздо жестче – я ведаю и то, и другое, ведаю и злое, и доброе. И оба стремления – мои, никакие не слепые силы. Но члены мои желающие, более мне доступны. Соблазн легче и проще, доступнее, желаннее, а метафизическая невозможность требует усилия. И оно никак не связано с куском хлеба, с желанием жить.

Здесь и возникает базовый принцип, принцип личности (ср. у М. М. Бахтина – личность как предел, в отличие от вещи как предела)¹³⁷. Принцип личности означает возможность свободы и неопределённости, некий зазор (М. К. употребляет немецкое Luft, зазор). В личности

¹³⁷ К миру можно относиться как к вещи, истощая и истязая его своими познающими актами заинтересованного прагматического разума, стремящегося овладеть миром. А можно относиться как к личности, вопрошая к миру в присутствии Бога [Бахтин 1979а: 363; Бахтин 1996: 7].

заложен люфт возможного, принципиально неопределённого человека, не того, который есть, а того, который возможен, который принципиально пуст. Такая пустота – «есть то, куда мы можем идти в своих желаниях и в своих актах, непрозрачных и смутных до их свершения. И там уже все зависит от человеческого усилия держания бытия; не механизм держит, не закон держит, а трагическое, или героическое усилие человека» [ПТП 2014: 635]. Потому героическое и трагическое, поскольку мы упираемся в метафизическую невозможность удерживать бытие. Это никак не предуготовлено, не предзадано, не выстроенно, не гарантировано в этом мире.

Но Царство Божие силой берётся! Здесь смысл силы сугубо личностный. То есть не захватом, а личным усилием осуществляется, и тогда обретается вера. И те, кто употребляет усилие, созидает это Царство Божие. В Царство божие усилием входят. Оно не даётся свыше

«... донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его».

(Мф. 11: 12)

как дар. Даром даётся жизнь. А далее – твой удел. В этом удел человеческий. В этом и состоит ситуация человека.

А коли так, то в своих свершениях, актах первовместимости я сам для себя – первый незнакомец. Я как автор произведения, своего поступка для себя – не ведом. Как это поучительно для дискурса автобиографии!

В начале пути, человек, вздумавший создавать своё произведение, полагает, что он и есть тот самый искомый автор. Но он его не ведаёт. Если он вознамерился совершать акт вместимости себя в мир, то он не может знать, что у него получится, и не может знать, что с ним случится, каков он будет. Без поступка, без произведения ни в ком из нас не прорастет частица жизни души.

В этом состоит положение человека. К человеку нельзя относиться причинно, причинно вызвать из него человека. А значит и описывать его, подходить к нему с меркой, делать из него материал, строить по поводу его концепты, делать его предметом Замысла или Дела (дела Христова) – нельзя! Нет такого дела, в котором я мог бы быть инструментом, орудием, материалом, частью замысла [ПТП 2014: 639].

Мы опять приходим к тому же: никакие антропологические концепты невозможны! А значит невозможна философская антропология

как наука с позитивным знанием о человеке! Но возможна философия человека как навигация возможного человека.

Если пойти далее, то получается, что само стремление найти своё место, сопряжено с метафизическим усилием, не предуготованным и не гарантированным, рискованным, оно чревато для самой моей жизни. Получается, что совершающий поступок – потенциальный самоубийца? А желающие друг другу счастья и добра, на самом деле желают друг другу простого обывательского покоя и уюта, существования в мелких хлопотах и радостях. Но вот желать друг другу жить в подвиге – это же не по-христиански, не по-божески, не по-людски, не по-человечески. Но человеческое в человек и рождается в подвиге, точнее в усилии быть, преодолевающим житейское существование. Весьма банальные и простые, но страшные вещи... Нельзя же мне желать близкому человеку, сыну или дочери, жить в усилии. Обычно мы желаем друг другу простого человеческого счастья, благополучия. Если же я хочу, чтобы мой сын состоялся в жизни как человек, я должен ему желать идти на Голгофу? Да, это его выбор. Но если он не пойдёт своим Путем, рискуя и жертвуя, то ничего и не поймет в этой жизни. Я должен желать своему сыну в таком случае чего? Это зло или Благо для него – искать свой путь, чреватый и рискованный? Но мы продолжаем лукавить и желать друг другу добра и счастья, понимая под этим обычные житейские радости, покой и уют в доме, благополучие и умиротворение. И сами продолжаем друг друга обманывать? Желая друг другу добра, а в кармане держим фигу? Это пожелание добра получается каким-то ритуально-символическим, в жанре ритуального приветствия и дежурного вопроса – «как дела?». Если я начну каждому отвечать на этот вопрос, меня сочтут сумасшедшим. Такое же пожелание добра и счастья ведь тоже ритуальное. Ничего-то мы друг другу не желаем. Так, произносим ритуальные фразы. Потому что нет в этом пожелании благополучия никакого добра. Я же вру безбожно каждый раз, когда это говорю. Но я же не имею права желать своему близкому идти на крест. Или имею? На это пошёл разве что Отец, пославший Сына своего на крест. Но я же не Бог.

Сократическая точка

Вообще-то М. К. не даёт практических рекомендаций по жизни. Он ведь рассказывает и держит метафизический план, ведёт разговор про метафизику души, не раздавая полезные советы и рецепты по жизни. Например, ссылается на евангельское: если ударили вас по щеке, вы должны подставить и другую [ПТП 2014: 643]. Но это не из разряда полезных советов. Это не про то, как сварить борщ или избавиться от тараканов. Речь идёт о законах душевной жизни, и метафора про щеку есть не практическая ситуация, а метафора метафизического, душевного действия, это метафора особой ситуации ответа на предельный вызов. Ударили в щёку, то есть вызвали вас – значит должны быть благодарны тому, кто вызвал, потому что это даёт повод заглянуть в себя, присмотреться к себе самому, поскольку пощечина обратила тебя к самому себе: Бди! Если ты будешь отвечать на пощечину ответным ударом, то тем самым отворишься от самого себя и твоя душевная работа сдунется в реактивный акт, в реакцию, в действие, утратив полезную энергию душевной работы [ПТП 2014: 643].

Мы уже осуждали эту ситуацию. И мне, конечно, ближе другая трактовка этой метафоры: она означает вызов, на который приходится отвечать только одним способом – чрезмерностью. К тебе пришло Зло и вызвало тебя. В твоём распоряжении только ты сам, твоя голова, твои руки. И больше нет в твоём распоряжении ничего, ты в этой ситуации загнан в угол. Это, кстати, та самая сократическая точка, как называет ситуацию М. К., в которую попадает человек. И из неё как-то надо выходить, то есть отвечать на вызов. Выходить так, чтобы не скурвиться, но попасть в иной контур жизни, в «метафизическую матрицу», как говорит М. К. Так вот, к тебе пришли, постучали и позвали. И ты должен открыть дверь, выйти, ответить. И отвечать страшно, и страшно отрыть дверь. Лучше спрятаться, забиться, как-то постараться перетерпеть, пожить в уголке, никого не трогать. Ни за что не отвечать. Но ты отвечаешь вызову так, что ответ кажется чрезмерным, нецелесообразным, не нужным. Ударили? Подставь другую! Зачем? Больше всех надо? Но только такой ответ чрезмерностью даёт тебе шанс выхода из метафизического тупика. Это ответ чрезмерностью. Он означает – иди

дальше, отдай и верхнюю одежду, иди дальше, дальше... Сделай так, чтобы само Зло ужаснулось.

Эту ситуацию подробно разбирал И. Бродский в своей Актовой речи [Бродский 1999]. Мы об этом неоднократно говорили. М. К. указывает на другое, на внутреннюю гигиену моральной жизни: условно говоря, не действовать реактивно, обвиняя других, а просто взять и помыть руки. Надо чаще мыть руки, то есть обратить пощечину на себя. Это такая метафора. В противном случае, если будешь всякий раз отвечать действием на вызывающее тебя действие, то сама эта реакция, сугубо физическая и материальная, будет выводить твоё душевное усилие в свисток, твоя энергия будет сдуваться и душевной работы не получится.

М. К. отмечает необходимость наличия вот этой точки вызова, сократической точки, точки предназначения, в которую человек попадает. И если попадает, важно точно делать то, что велит это предназначение, и тогда он попадает в метафизический контур. Но любое такое человеческое деяние, акт, поступок, не прозрачен, тёмн, он не известен, не дан в виде позитивного знания, проясняясь только при совершении самого акта, и тогда появится смысл. Ты не знаешь заранее, что значит попасть в эту точку или не попасть. Попал или не попал? Выгадать невозможно. Но как только попал, ты чувствуешь это и должен действовать здесь-и-теперь. Нельзя отложить действие, этот вневременной поступок. Нравственное действие вне времени, в отличие от социального действия, от какого-то конкретного деятельностного свершения. Например, дом можно спланировать, спроектировать, построить. Начало и конец такой работы временно удалены друг от друга. Нравственное действие в сократической точке вневременное. В мире душевной работы нет становления смысла. Его нельзя перенести на будущее, отложить на завтра или накопить, сохранить в архиве, складировать где-то, запомнить его, спрятать в карман. Он случается в акте свершения, в акте обретения места, которого заранее в мире нет. И так до следующего раза.

В мире нет предусмотренного добра и зла. Мы не можем сказать – вот это добро, а вот это зло. Они не лежат на выставке в виде экспонатов. И на них не приклеены бирки. И не хранятся, забытые в запасниках, в пыли и забвении. А потому, попадая в сократическую

точку, я действую сам и за своё же действие мне платить, и самому понимать, что есть истинная вера, не стремясь взять рецепт и просто узнать, записав готовый ответ. Человек – не турист по жизни, он не на экскурсии, и вокруг него нет готовых экспонатов. Хотя большинство людей так и живут.

Так вот, если я попал в сократическую точку, услышал голос-вызов, попытался совершить действие от первого лица и что-то понял, то понял сугубо своё и что-то своё на своих плечах и держу, занимаю сугубо своё место, и тем самым я живой. Но могу и не попасть, или попасть, но не действовать, или подействовать, но так ничего и не понять, не услышать никакой и ничей голос. Но отсутствие ответа – тоже ответ.

Роман М. Пруста есть такой ответ, «роман-запись испытаний», запись состояний, происходящих «только со мной», на свой страх и риск. А как узнать – со мной или не со мной? Только через акт, через пробу.

Это банальное правило означает очень многое, важнейшее, означает «включение» (или не включение) человека в историю и его становление чем-то бóльшим, чем отдельный индивид.

Повседневно, эмпирически, человек ведь живёт на этой земле, ходит по ней, среди таких же физических индивидов, двуногих и бескрылых, сам будучи таковым. Мы же не живём в метафизических высотах. Ходим, пьём, едим. Вот вдруг, между делом, действие можем совершить, но странным образом, на свой страх и риск, без гарантий, что получится, рискуя свернуть себе шею, без надежды на награду. Но действие это начинается с простых вещей, мы это обсуждали тоже – через всматривание в духовные эквиваленты, их улавливание. Как у героя М. Пруста Марселя было стремление понять и прочувствовать этот странный запах мочи в сортире или вкус пирожного «Мадлен».

Тот острый, резкий запах выступил для него не просто запахом, а катализатором, эквивалентом другой жизни, это было не просто ощущение, а эквивалент, в котором упакован как в символе, магический знак будущих встреч, перекрестков, которые будут происходить потом по жизни [ПТП 2014: 649].

Да, попадание в сократическую точку важно. Но мы же попадаем туда, будучи внешне изначально просто как вещи, материальные, жесткие, шерстяные такие, плотные, матерчатые, толстокожие. Грубые

и не отёсанные, трёмся друг о друга. Толкаемся в мирах, во встречах, не имея органов, умеющих слышать, слушать, видеть, чувствовать. Каким это органом я должен услышать, увидеть этот вызов и попасть в точку? Только с содранной кожей и почувствуешь. Надо быть голым, то есть открытым, значит, рискованым, тогда запах, вещь, звук, знак, что-то всколыхнёт и даст сигнал на будущее... Путь выглядит у нас усталанным этими вещами, играющими роль магических знаков, подающих сигнал. Но знаков, требующих расшифровки.

Удивительное дело, здесь и происходит связка. Я, с одной стороны, попадаю, будучи сугубо эмпирическим индивидом, в сократическую точку. Но, с другой стороны, совершаю действие, рискованное, действие самим собой, несу действие на своих плечах, а не по роли и не по ритуалу, не по реакции. И будучи сугубо эмпирическим существом, открываюсь истории. Только этот принцип своего включения, «только со мной» и является одновременно способом включения в историю¹³⁸. И тогда история начинает говорить разными живыми голосами. Про историю, про исторические процессы вне меня, без меня, можно говорить сколько угодно. Но это будут пустые слова. А вот принцип «только со мной» и рождает личность как реальность в истории.

М. К. отсылает к нелюбимому им Ф. М. Достоевскому. Его герои – суть метафизические идеи, некие голоса, чистые, без социальных одежд. Достоевский первый до XX века русский писатель, признаётся М. К., которого можно назвать «нефизическим» писателем, у которого в романе фактически отсутствует какая-то социальная фактура. Я бы добавил, его герои – ходячие живые голоса, как писал М. М. Бахтин, герои-идеологи. Им нужно было идею великую разрешить. Они не социальные проблемы решают. Они обсуждают и решают метафизические вопросы¹³⁹. Другие писатели, особенно русские, погружены в

¹³⁸ Точно так же, почти такими же словами, задаёт принцип попадания в историю и давний друг и соратник М. К. – Г. П. Щедровицкий в своих автобиографических интервью «Я всегда был идеалистом» [Щедровицкий 2001]. У них были разные пути, но принципиально близкие по ценностям позиции.

¹³⁹ И потому герои Достоевского – герои не воплощенные. Это мечтатели, идеологи. Человек Достоевского – не «человек жизни», а «субъект сознания и мечты». Вся жизнь его «сосредоточена в чистой функции осознания себя и мира» [Бахтин 1979б: 58-59]. А потому «овеществляющие, объектные, завершающие определения героев Достоевского не адекватны их сущности» [Бахтин 1979а: 317]. Человек

социальную ткань, в их романах большой многослойный социальный контекст, всякого рода проблемы социальной справедливости, и т.д. У Ф. М. Достоевского этого нет, у него человек и поставлен в сократическую точку, он никому не принадлежит, он никуда не соотнесен, он должен пройти путь испытаний.

В этом плане Достоевский поставил своеобразный литературный эксперимент, который прошел мимо русской литературы и не был продолжен, он даже прошел мимо и самого Достоевского, он сам этот момент не рефлексировал, считает М. К. Он сам будучи пластичным лицом, как писатель, как художник, метафизичен в своем романе, но как только он начинает рассуждать о жизни, о политике, о литературе в своей публицистике, своих дневниках, он начинает нести «косматый бред» [ПТП 2014: 651].

А почему, спросим мы? Потому что автор начинает обобщать, приводить в какую-то систему свой уникальный опыт художественно-

«У человека нет внутренней, суверенной территории, он весь и всегда на границе...».

[М. М. Бахтин 1979а: 312]

го творения, но получается в итоге банальность и бред. Как только писатель начинает рассуждать по поводу творения, он скатывается в нравоучения, в ложную мораль. Так

было и с Л. Н. Толстым и многими другими. А. П. Чехов этого счастливо избежал. Спросите актёра, как это у него так получилось, когда он играл Гамлета? Он начинает рассуждать, что-то объяснять, в итоге получают какие-то банальные общие фразы. Простые, даже примитивные рассуждения.

Но сам акт вместилища меня в этот уже готовый до меня мир есть акт испытания и откровения, а не акт системосозидания и рассуждения. Уже все обозначено, всё занято, всё описано. Кто я и куда мне деться со всем своим переживанием? Если же я заранее знаю, оцениваю, то я исключаю принципиальную пустоту своей личности. Исключаю «существование структуры личности с этим пустым знаком» [ПТП 2014: 652]. Личность есть пустотная структура, никак не оцениваемая и не

Достоевского всегда стоит на пороге, в состоянии кризиса. Именно потому, что у человека нет суверенной территории, он весь и всегда на границе. Смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому и глазам другого. Человек из подполья всегда стоит у зеркала [Бахтин 1979а: 312-313, 317].

имеющая о себе позитивного знания. Потому роман Ф. М. Достоевского – чистый эксперимент. Он не про жизнь. Это метафизический роман. Поэтому И. С. Тургенев его никак не мог понять. Говорил, что, когда он читал Ф. М. Достоевского, то испытывал почечные колики и невроз. Не понятно, какими глазами, какими органами читать и понимать этот невозможный роман. Но он потому и прошёл мимо литературы, что традиция русской психологической прозы а la И. С. Тургенев и Л. Н. Толстой, традиция, насажденная на социальность, поиски идеи социальной справедливости, поиски добра, какой-то определённости и воздаяния, избегала, исключала структуры личности, стремясь её как-то фундировать, определять, приписывать к каким-то социальным структурам, призывать, формировать её, лепить из неё по заказу какие-то образы, определять в этом смысле человека средой, окружением, объяснять его внешними факторами и процессами. Среда заела... Мир плох... Я-то хорош, но мир плох. А если как-то плохо поступил я, то виноваты в этом какие-то слепые силы, глупые политики и вредный климат. Литература была сильно погружена в социальность, избегала возможности реальности спонтанной, непредсказуемой точки личности, автономной, принципиально пустой, в которой может вспыхнуть, а может и не вспыхнуть «личностное деяние, способное настроиться на высшие идеалы и ценности» [ПТП 2014: 652-653]. Без расчета на воздание и награду. Мы же животные! Мы же существа, которые подвиг готовы совершать лишь за награду! Ладно, согласен, сделаю, а что я получу взамен?

Признаком сильной культуры, итожит М. К., является, во-первых, «допуск автономных, спонтанных источников, точек, в которых и происходит нечто, заранее не выводимое», а во-вторых, способность человека выдержать пустоту этой точки, пройти испытание, выдержать его [ПТП 2014: 653].

Думаю, была бы неплохая диалогическая перекличка между М. К. и М.М. Бахтиным, если бы они встретились, хотя бы в пространстве идей, в метафизическом пространстве культуры. Ф. М. Достоевского М. К. не любил, а равно и не ссылался на М. М. Бахтина. Вместе с тем, вот эта принципиальная фиксация М. М. Бахтиным специфики героев Ф. М. Достоевского, которые суть идеи, голоса, точки зрения, не ставшие, а постоянно становящиеся образы («герой как точка зрения, как

взгляд на мир и на себя самого», а не описание мира, герой как «чистый голос»), работает в том же направлении. Выход на диалог («быть – значит общаться диалогически») уже потому и произошёл у М. М. Бахтина, что для него и сам человек-то только и существует, что на границе, в переключке голосов. На художественном примере романа Ф. М. Достоевского, через него, М. М. Бахтин показывает и свою антропологию. Человек являет себя другому на границе, и себя сам видит через другого, видит, будучи сам не ставший, событийный, вспыхивающий и гаснущий, с гримасами, непредсказуемыми, неопируемыми чертами. Но что происходит с Автором-романистом, выходящим из мира образов (в коих и улавливается собственно человеческое в человеке!) в мир социальных памфлетов и дневников? В нём рождается иное существо, теряющее чутье на человеческое.

Меня не оставляет ощущение, что как будто Михаил Михайлович дописывал и даже переписывал Федора Михайловича, внеся в него свои представления, свою антропологию. Ведь М. М. Бахтин был целостен в своей философии и жизни. Он жил как писал, писал как мыслил, мыслил как дышал. Личность Ф. М. Достоевского в этом плане гораздо более расколотое и нервное, не равное себе, существо. Тем более, суждение о Ф. М. Достоевском, его романе – это именно высказывание М. М. Бахтина. Но ведь по его же собственной логике «в человеке всегда есть что-то, что только сам он может открыть в свободном акте самосознания и слова, что не поддается овнешняющему заочному определению» [Бахтин 1979б: 68]. Человек никогда не совпадает с самим собой, человек не является конечной и определённой величиной, на которой можно было бы строить какие-либо твердые расчеты» [Бахтин 1979б: 68-69]. А потому слово о человеке, заочное слово, не обращённое к нему в диалоге, прямой встрече, есть унижающая и уничтожающая его ложь.

Но ведь Ф. М. Достоевский не слышал и не мог слышать слова М. М. Бахтина о себе. Они встретились в «большом времени». Как и слова М. К. о романе М. Пруста сам М. Пруст слышать не мог.

Встреча глаза в глаза может быть только очной. Заочные встречи бывают. Но заочный разговор может быть не с кем-то, а о ком-то. Разговор одного про другого. При отсутствии возможности этого другого ответить. И вот обсуждает один бахтиновед с другим бахтиноведом,

прав ли был М. М. Бахтин в своей книге о Ф. М. Достоевском? А сам Ф. М. Достоевский и сам М. М. Бахтин ответить уже не могут. И М. Пруст ответить не может. Как и его герой Марсель.

Ведь продолжения мысли М. М. Бахтина не было. После его книги о Ф. М. Достоевском ничего подобного не произошло в его развитие. Все высказывания М. М. Бахтина о Ф. М. Достоевском как авторе, о его героях, структуре полифонического романа суть высказывания М. М. Бахтина, не столько взятые из романа, сколько вышедшие из собственной антропологии поступка самого М. М. Бахтина. Потому что сначала состоялась «Философия поступка», а потом «Проблемы поэтики Достоевского». И после этого мы читаем Ф. М. Достоевского глазами М. М. Бахтина. И не можем оторваться.

Продолжения нет и после «Топологии пути». Это было одно большое одинокое высказывание М. К. Как глас вопиющего.

Не было продолжения у «Герменевтики субъекта» М. Фуко. Как не было продолжения мысли Ж. Делёза. Поэтому и нет школы М. Фуко, нет школы Ж. Делёза, нет школы М. К. Мамардашвили, нет школы М. М. Бахтина. А есть прецеденты их мышления. Есть их голоса. Одинокие, однажды прозвучавшие, и своим одиночеством подтверждающие их правоту. Дальше – до следующего одинокого голоса. Без гарантий, без прогнозов, без расчётов на воздание. Когда ещё случится? ...

Не лъсти перед Богом

Для продолжения разговора М. К. обращается к своему давнему постоянному собеседнику, старику И. Канту. Тот в одном из своих писем поясняет своему корреспонденту то, как он понимает истинную веру [Кант 1980: 536-540]. Знаете ли Вы, милостивый государь, к кому вы обратились с вопросом об истинной вере? Вы обратились к тому, который принципиально различает исконную, первую (собственно моральную) веру Христа, его учение, и то, что случилось после и всякого рода «вспомогательные», дополнительные пояснения евангелистов и апостолов. На первом месте для меня, говорит И. Кант, в предмете веры стоит моральное основание, мои чистые помыслы, которые не предполагают никакой игры и сделки с Богом. Нельзя лъстить Богу, нельзя домогаться и выторговывать себе условия спасения. В основ-

ном учении Христа стоит простое правило моральной веры, «мы не стремимся дерзостно узнать, как совершит он волю свою и тем более не закликаем его самонадеянно спасением человеческих душ» [Кант 1980: 538]. Никакие дополнительные наставления и исторические факты мне не нужны, достаточно принять «учение о праведной жизни и чистоте помыслов», этого достаточно, это нас и направляет на добродетельную жизнь.

Мы не имеем права строить надежду на какой-то расчет в вопросах веры, идти на какие-то сделки, условия. Мы не вправе выторговывать себе то, каким способом Бог нас отблагодарит: «мне не должно дерзостно указывать богу, какое средство я считаю действенным, единственно способным даровать мне спасение» [Кант 1980: 538]¹⁴⁰.

К чему М. К. приводит этот пример с И. Кантом? К тому, что мир берётся целиком, без условий и сделок. Весь. И сразу. И если ставится благая цель, то целиком и сразу. Она не может быть достигнута по схеме половинчатой сделки. Нельзя быть немножко беременной. Можно быть ею или не быть. А добро достигается добром. А зло достигается злом. А закон достигается законными средствами, а не лишь бы какими. Мы не имеем права подбирать для достижения благой цели иные, несоответствующие ей средства, отличные от неё. Например, лгать ради истины. Предать ради любви. Лгать ради правды. Не бывает половины добродетели. Либо она есть целиком, либо её нет. Нравственное действие выполняется не частями, а полностью. Или вообще не выполняется. В духовной жизни нет подобий и иерархий. Жизнь даётся вся, целиком. Как вера, как поступок – он либо совершается целиком, либо не совершается. А сделка предполагает половинчатость, непоследовательность, уловку, двойной план, поиск запасного выхода. В акте

¹⁴⁰ Добавим только, что Кант вообще-то принимал веру не конфессионального типа, не соборного, не собрания верующих, а лишь ту, предмет коей есть признание свободное, не определённое никакими объективными и внешними основаниями: «Лишь для меня самого может быть достоверна значимость и неизменность моей практической веры» [Кант 1980: 377]. Предмет веры не является предметом знания, он выступает базовым постулатом субъекта, пусть даже если у него нет доказательств истинности того или иного положения. Достаточным основанием для такого сугубо субъективного признания истинности выступает именно «моральное основание», причем, в тех случаях, когда субъект «убежден в полной невозможности доказать *противоположное*» [Кант 1980: 374].

веры нет запасного выхода. Поэтому ты либо веришь, либо нет. Либо совершаешь действие, либо не совершаешь. Как только ты пойдешь на какую-то сделку, то тут же вся энергия поступка сдуется.

М. К. называет это феноменом неделимости, «неделимости пафосов». Целесообразность действия абсолютна, здесь расчёт не уместен. Даже если расчёт кажется благим (убить подонка ради спасения другого). Убивая другого, ты убиваешь себя. Если ты начинаешь полагать себя чистильщиком мира от разной падали, ты начинаешь и в себе убивать другую половину, греховную, но не проходя покаяния, а лишь в энергии мщения. Ты лишаешь его шанса на покаяние, а значит ты и себя лишаешь этого права.

Да, профессор. Это сильно. Хотя опять банально. Не банально другое. Если я что-то делаю по отношению к другим по логике рационального расчёта (принцип «если, то...»), то это неминуемо возвратится ко мне, этот принцип уничтожает меня. Я своим расчётом превращаю чистый акт веры и поступка, чистый помысел, в расчетливое действие. И тогда помысел превращается в умысел. Эта удивительная роль приставок! Итак, не банально другое – принцип неделимости мира. Мы все – части, точки этого мира. Он берётся весь целиком, а не частями.

Но принимая неделимость мира, мы должны принять и неделимость мысли о мире. Мысля о мире, мы не должны мысли свои ограничивать только этим, наблюдаемым миром, наблюдаемыми рамками и условиями жизни отдельного индивида. Если я разрешаю себе убить зло сейчас, то я лишаю его личного наказания и после смерти. Самое страшное, что может случиться с человеком, это быть не наказанным за содеянное, если он не успел быть наказанным за то, что совершил, ссылается М. К. на мудрость древних греков [ПТП 2014: 663]. Это мұка. И шире – если человек не получает ответа за свои действия. Я лишаю подонка возможности извлечь уроки из своих порочных действий. Шансы на прохождение какого-то своего личного пути у него будут утеряны.

Так, профессор, и я должен об этом думать? Представим отца, дочь которого изнасиловали подонки. И этот отец должен думать о праве подонка на покаяние? Я должен думать о том, чтобы дать подонку шанс на прохождение Пути? Возлюбить своего врага? Если честно, я не думал, что М. К. будет так сильно походить в своих мыслях на

религиозного философа. Что, М. К. – религиозный мыслитель? Как-то не сходилась в моем сознании такая оценка.

Кстати, К. Голубович отмечает этот момент, специфику автобиографизма М. К. Она полагает, что по сути автобиографизм движется для М. К. в категориях евангельского опыта – опыта греха, искупления, любви, страдания, бессмертия, Страшного суда... Автобиография или запись своей жизни должна быть такой, чтобы удерживать пишущего живым. Автобиография должна случиться, автобиография создает писателя [ПТП 2014: 1218].

Вот, что значит разное толкование метафоры подставленной щеки. Я предпочитаю ответ на вызов чрезмерностью¹⁴¹. М. К. предлагает подставить другую щеку, потому что тем самым я даю себе самому шанс духовной работы. Иначе я себя лишаю этой возможности, уйдя в чрезмерное ответное действие.

Но меня интересует другое. Из этого посыла делается следующий вывод – «мы должны в своем мышлении иметь большее пространство, чем пространство, заданное пробегом индивидуальной человеческой жизни; смысл и содержание человеческой жизни, в том числе и индивидуальной, расположены на большем пространстве, чем видимое пространство, очерченное условиями и границами человеческой жизни – границами нашей жизни и смерти» [ПТП 2014: 663].

Ради этого правила М. К. вводил и Канта, и греков, и выстраивал всё предыдущее длинное предупреждение. Получается, что смысл жизни рождается вне жизни, за пределами эмпирических границ. Он больше нашей индивидуальной смертной жизни. Из этой земной жизни он не выводим. Мы можем вообще так и не успеть понять про свою жизнь на земле, исходя из неё самой. Она понимается уже за её пределами. Чего стоят тогда все эти тысячи автобиографий, личных жизнеописаний, написанных в этой земной жизни разными авторами? Получается, они придумывают свои смыслы?

Хотя это похоже на правду. Например, смыслы жизни самого М. К. Мамардашвили или Г. П. Щедровицкого больше их собственных земных биографий. Смысл жизни И. Канта мы понимаем после смерти мыслителя. И ему самому этот смысл не дан. Ты, конечно, можешь

¹⁴¹ См. выше «Реорганизованное время. Событие Иосифа Бродского».

надувать щеки, пытаясь осмыслить собственную земную жизнь, но поскольку она осмысляется из высшего предела, который по ту сторону земной жизни, то смысл твоей жизни не дан тебе и не может быть дан. Это и есть «судьба», которая шире, больше отдельной, наблюдаемой жизни, по поводу которой не может быть добыто какое-то позитивное эмпирическое знание. Просто потому что эмпирическое знание добывается в опыте. Какой опыт судьбы может быть у простого смертного? Его быть не может. Он только в конце смертного пути что-то начинает понимать про свою прожитую жизнь, а она уже и заканчивается. Дальше хочется лишь одного – покоя.

Здесь чувствуется какая-то глубинная метафизика. С одной стороны, пространство духовной жизни представлено как такое пространство точек-вспышек, пространство актов, состояний свершения. С другой стороны, мы не должны мыслить это пространство в категориях наблюдаемого опыта. То, что там происходит, шире и больше, чем отрезок индивидуальной жизни. Вспышка сверхновой по имени «Киркегор» происходит после его земной жизни. Это как свет далекой звезды. Она от нас далеко, за миллионы световых лет. И вот её свет до нас дошёл. Но она уже погасла. Так и здесь. Автор вспыхнул, совершил акт мысли, поступка, деяния. И ушёл в мир иной. А свет от его акта только сейчас, спустя сотню лет, доходит до нас.

Но это означает и иное. Только совершив действие по принципу «только со мной», здесь и теперь, как раз в этой земной жизни, я смогу состояться и за её пределами. Христос всё равно должен рождаться во мне, даже если он до этого рождался тысячу раз в других. Все точки-акты в пространстве духовной жизни равноправны, относительно каждой из них должно выполняться правило «только со мной», то есть только с моим присутствием, в моей душе, не словесно, не вербальным описанием, а всем моим живым существованием.

По М. М. Бахтину, такое пространство точек-актов есть единство неслиянных голосов. Для М. К. это «условие возможности нас самих». Не нырнув в себя, то есть не преобразовав себя, не почувствуешь другого. Гения перед носом не признаешь. Красивую женщину перед собой не почувствуешь, она тебя не волнует. Вызов не услышишь.

Читаешь, например, воспоминания К. Ясперса. Он благороден в своём гневе, осуждая выбор своего бывшего друга М. Хайдеггера в

1933 году. Да, конечно, эмоционально чувствуешь гнев и возмущение, видя, как философ надевает на лацкан пиджака значок нацистской партии и вскидывает руку в знак приветствия фюрера. Но К. Ясперс не мог чувствовать и видеть то, что чувствовал гений М. Хайдеггера. Онтологическая сила тащила философа, была больше его самого, он не мог отвечать за неё, то есть за свою судьбу. Она ему была уготована. А как же ответственность личности, спросим мы? Как же то, что держало М. М. Бахтина, его не-алиби в бытии? Однозначного ответа здесь нет. Точнее, ответ скрыт за пределами рациональных рассуждений и эмоциональных, слишком человеческих реакций.

Не знаю, как у М. К. организовано чувствилище. Но я красивую женщину, её эротизм, чувствую сразу. И гения тоже. Вот он входит в помещение и от него веет мощной энергией. И ты подключаешься к ней, готов питаться от неё бесконечно. И независимо от того, понимаешь ли ты то, что он говорит, или нет. Но тебе хочется общаться, слушать, смотреть, внимать, вникать. Так у меня было при встречах с Г. П. Щедровицким. Вот с А. М. Пятигорским было по-другому. Талантлив, умён, тонок, глубок, резок, оригинален, эпатажен. Но не гений!

Итак, показывает М. К., нужно нырнуть в себя, то есть увидеть себя со стороны, увидеть другого себя. Нырнуть в себя означает прежде всего избавляться от своего привычного «Я», теплого, любимого, но мешающего видеть это «Я» как Другого, разрушать его, открывать себе глаза [ПТП 2014: 670]. Это же говорил и Данте в путешествии: надо расставаться с собой, «не расставшись с собой, ты до горы не дойдешь, нельзя взойти на гору, взяв в дорогу самого себя как любимого, ценного, лелеемого, охраняемого, то есть как приобретенного» [ПТП 2014: 670]. М. К. резюмирует: «наше достоинство, по отношению к которому мы предельно скупы – это мы сами» [ПТП 2014: 670].

Надо уничтожить себя ветхого, привычного, а потому любимого, к которому мы привыкли. Мы этого не любим и не умеем делать, потому что боимся оторваться от него. Потому и идём на сделку с Богом, льстя ему, ведём расчеты в вопросах веры и поступка.

Возвращаемся к И. Канту, к моральной безусловной вере. Я потому и иду на уступки и сделки, ищу компромисса с Богом, потому что не хочу, страшусь расставаться с собой любимым, привычным. Я с ним

срossa, с этим эгоистическим Я. Но только такое разрушение этого ветхого, слабого, привычного «Я» открывает мне видение Другого: только разрушение эгоистического «Я», то есть предметов нашей скупости и жадности, может раскрыть «пространство движения по сингулярным точкам» [ПТП 2014: 671].

Удивительное дело, выводы какие-то сверх простые и банальные. Но до них – сложное и запутанное движение. Выводы просты и даже примитивны: поступай сам, от тебя всё зависит. Христос в тебе, вера – только твоя. А до этих выводов – сложные витиеватые траектории рассуждений. А выводы – все те же, что и были давно сказаны у Христа, у того же Канта про принцип личного законодательства и нравственный закон внутри нас. Да, пожалуй, это правда. В выводах мир банален. И эта банальность заключается всего-навсего в утверждении, что небо голубое, и что солнце встаёт каждое утро. Но эта банальность во много раз отягощает смысл моего усилия. Ведь такая банальность создаёт у меня иллюзию, что мир мне дан и не стоит затрачивать никаких усилий. Он же мне дан. И всегда дан. Во мне рождается иллюзия, что и я всегда уже дан, приготовлен и почти бессмертен. Ведь феномена личного усилия в природе нет. Всё идёт своим чередом. Реки текут. Деревья растут. Облака плывут. Солнце светит. И мир уже кажется весь моим. И всё хорошо...

Разрушение своего любимого, приготовленного «Я» есть условие видения других точек активности в пространстве духовной жизни. Только тогда я начинаю видеть и слышать Иное, у меня открываются новые органы видения. А потому я боюсь в себе убить привычное Я, потому что я лишаясь привычной опоры. Она приучает меня видеть себя с удобной стороны, я с этой стороны себя жалею, потакаю себе, подкармливаю. М. К. ссылается на М. Пруста: «<...> в ходе нашей жизни наш эгоизм всегда видит перед собой цели, ценные для нашего “Я”, <...> но никогда не смотрит на само это “Я”», со стороны, как на Другого, достойного преобразования, со стороны [ПТП 2014: 672]. М. К. часто прибегает к своим версиям перевода. В другом переводе в издании романа М. Пруста высказывание выглядит несколько иначе:

«На протяжении всей нашей жизни наш эгоцентризм все время видит перед собой цель, к которой направляется наше я, но не смо-

трит на само это я, которое не устает эту цель изучать, – вот так и воля, управляющая нашими поступками, опускается до них, но не поднимается до себя, либо, будучи, чересчур практичной, требует немедленного проявления себя в действии и пренебрегает знанием, <...> устремляется к будущему, пытаясь вознаградить себя за разочарование в настоящем» (Бег: 66)

Призрачные точки любви

Если я лелею своё эгоистическое Я, потакаю ему, то я начинаю преследовать объект любви, но тем самым перестаю видеть себя реального. Для любящего, испытывающего желание и страсть обладания, всё пространство обитания вокруг представлено из таких «сенситивизированных точек» (мудрено, ну, ладно). То есть, всё вокруг, предметы, вещи, звуки, знаки как бы наэлектризованы чувством. Любящему кажется, что в них всех непредсказуемым образом отражается любимый человек. Вдруг, вот там, за углом, она... Кусок одежды, шорох платья, звук голоса, запах, звонок телефона... Вокруг с одной стороны всё наполнено ею, этими чувствилищными точками. С другой стороны, любимого человека реально нет. И сам любящий, то есть моё «Я», само исчезает. М. К. называет это аннигиляций, исчезает и объект желания, и субъект желания.

Мы имеем дело, замечает М. К. с «осеменением мира», вокруг по миру разбросаны семена чувства. Как же нам охватить эти точки, это осеменённое пространство? Эти точки вспыхивают и в них отражается моё «Я», и в каждой точке отражается другая точка, и во мне отражаются все эти точки, и всё это «многообразие рефлектирующих одна в другую точек есть способ существования бесконечности смысла» [ПТП 2014: 675].

Такое пребывание во множестве точек рискованно, поскольку погоня за призрачным объектом страсти, проявляющемся (для моего Я) в призрачных пульсирующих точках, становится бесконечной и пустой. Ради чувства самосохранения, коль скоро охватить это пространство точек невозможно, оно разрывает живое существо, любовь разрывает его, оно не может удержать бесконечность взаимно отражающихся точек, ради самосохранения человек начинает обрубать, уничтожать своё

чувствовали, занимается чем-то вроде членовредительства – убивает себя, чтобы выжить.

Ещё раз. Мы выше привели цитату из М. Пруста. Как поступает наша воля? Мы не делаем остановку для понимания, для познания ситуации, а стремимся сразу к действию, скользя по поверхности, не ведая, что происходит. Как и наше Я видит иные цели, не видя себя, не видя в этих целях себя, не видит в них своего отражения, своего Я. Это не видение своего Я и есть исчезновение этого Я, не физическое исчезновение Я, физически мы можем существовать (как живой труп), а метафизическое.

Если вдуматься, то действительно, если человек увлечён предметом чувства, причём настолько, что во всём мире вокруг ему кажется сплошь и рядом, что он видит его проявления, видит эти точки – в книгах, звуках, вещах, одежде, запахах, других людях, видит предмет своего обожания, но при его реальном отсутствии, то, разумеется, само это Я любящего тоже исчезает. Оно само себя-то не видит, не рефлексует, не чувствует, не осознает. Оно в погоне, оно мечется.

Такое тотальное чувство, стремящееся объять все пространство чувствительных точек, не рефлексует своего Я, и потому как бы «видит» сплошные призрачные точки как следы любимого человека, его знаки, хотя они всего лишь его галлюцинации. Но он в этой погоне стремится обладать своим объектом страсти, не давая ему свободы, не позволяя ему самостоятельно существовать в мире. Любящее тотальное Я хочет припечатать любимое Я, везде его фиксируя, ловя эти солнечные зайчики, блики, пытаясь схватить убегающие отражения, но тем самым и само исчезая.

М. К. напоминает про действие закона: *«привязанность к предмету неумолимо влечет смерть собственника, владельца этого предмета»* [ПТП 2014: 678]. Смысл закона состоит в смерти духовного Я в человеке. Он становится живым трупом: он ходит, говорит, но как сомнамбула. Видит везде любимое существо, не рефлексировав, в погоне за ним теряет фактически ориентиры реальной жизни, теряя своё Я.

Но коль скоро предмет страсти никак не становится твоим, то ты в своих мазохистских желаниях начинаешь думать о своей смерти, жалея себя: вот я умру, и вы все поймёте наконец-то, какой я бы удивительный и замечательный. Как вам всем придётся плохо от моего

ухода! Человек, так думающий, получает наслаждение от такой мысли. Такая мысль о своей смерти (разумеется, тоже придуманной), говорит М. К., несёт нечто вроде отрицательного смысла модуса смерти, потому что такая мысль не плодотворна, она убийственна, и мы продолжаем как бы жить в своём эгоистическом я. Это вербальный образ смерти, он придуман, искусственен, воображаем, не реален и потому не плодотворен. Мы можем бесконечно наказывать себя мазохистским желанием, жалея себя, желая себе придуманной смерти, но ничего не извлекаем из таких мыслей, поскольку множим призрачные вербальные образы смерти, смерти образов не нас самих, реальных, а смерти тех, которых в себе жалеем, смерти придуманных нами, некие гримасы нас самих в зеркале. Реальная смерть – это смерть реального моего Я, но его-то как раз я не имею, не вырастил. Оно может формироваться в долгой работе, тогда, когда предмет любви (Альбертина для Марсея) получает права автономного, самостоятельного существа. Я должен отпустить другого, любимого, человека на свободу. А значит, начать его по-настоящему любить, обратиться к самому себе, перебарывая в себе стремление к обладаю другого. Но мы не хотим отпускать его, любимое существо, хотим, чтобы оно было всегда при нас, в нас, зависело от нас. Мы бесконечно бегаем за ними, за нашими любимыми объектами, как за любимым игрушками. Хотим их всегда хранить у себя под подушкой, спать с ними, играть, управлять ими, делать с ними всё, что заблагорассудится. Но игрушка сопротивляется и убегает. Я её снова ловлю и пытаюсь её приручить. А потому мы её убиваем и через это убиваем себя. Мы не даём существовать этой убегающей точке как самостоятельному существу. А потому она не реальна. Она постоянно исчезает как реальное существо. Мы гоняемся за тенью, за призраком [ПТП 2014: 681].

М. К. далее пытается закрепить базовый смысл сказанного. Закрепление идёт через возвращение к базовому постулату всей метафизики М. К. Ведь что значит – обнаружить себя как Я реальное, как Я мыслящее, чувствующее, волящее, не призрачное и не придуманное? Мы возвращаемся к базовому принципу декартова *cogito*. К невербальному Я как корню реального существования, к принципу «я сам». Однажды в этом мире может случиться событие понимания этого мира и своего места в нём. Само это состоявшееся событие, акт такой интерпрета-

ции мира, и рождает меня как событие мира, рождает моё Я, делает его реальным, но через «акт перевоссоздания себя» [ПТП 2014: 682]. Возможность интерпретации мира держится на акте перевоссоздания себя. В противном случае мы будем пускаться опять в дурную бесконечность порождения вербальных, придуманных образов себя, не реальных, а придуманных, симулякров, воображаемых, но не реальных.

Примерно такая дурная любовь как бред интерпретаций и обещалась нами выше. Герой, любящий таким образом Альбертину, находится в таком состоянии «интерпретативного бреда», в состоянии болезни интерпретаций. Через образ Марселя М. Пруст проделывает опыт трансформации собственных переживаний и становления существом, которое освобождается от этой формы любви-обладания, от бреда любви, от бреда интерпретаций [ПТП 20146: 684].

Этот бред можно остановить тогда, когда я начинаю понимать, что будущее есть. Когда я понимаю это, то я жив как понимающее существо. Такое понимание возможно, если я реально признаю, что завтра случится то, что я не мог предсказать, не вытягивал будущее из прошлого, не продолжал его. Я сегодня понимаю, признаю, что завтра случится то, что невозможно предсказать из прошлого. В этом смысле будущее не пусто, оно самостоятельно и никак не зависит от моего вербального продления из прошлого. И тогда я чувствую время, пребываю в нём.

М. К. увязывает тему рождения принципа «я сам», принципа *cogito*, с темой времени и темой любви. Я, любящий, в погоне за призраком объекта любви (обладания) загоняю себя в бесконечную ленту бега за призраком любви, за этими бесконечными точками желания, а потому попадаю в дурную бесконечность, но тем самым не овладеваю собой, и потому не понимаю, где прошлое, где будущее и где настоящее.

Ещё раз. Если я перестану бегать за призраком чувства, пытаюсь его, этот призрачный образ, в себе всякий раз удержать, тем самым владеть им, быть собственником, то тем самым я самому себе начинаю открывать возможность для будущего, для завтра. Потому что я позволяю другим точкам, прежде всего своему предмету любви, быть автономными и самостоятельными, я открываю себя свободным событиям, и потому завтра для меня будет всегда непредсказуемым, я не

буду в завтра длиться и протягивать своё прошлое в завтра. И только в таком случае я начинаю существовать как живое, реальное, мыслящее и волящее Я¹⁴².

М. К. распространяет этот феномен и по жизни. Мы по жизни только и делаем, что занимаемся не пониманием, а интерпретациями. Мы бесконечно интерпретируем знаки, читая газеты, смотря ТВ, гуляя по интернету. Наша жизнь похожа на бред таких бесконечных интерпретаций. Всё вокруг, люди и вещи, произведения искусства, превращаются в такие звонкие, но пустые резонаторы наших порождений, порождений нашего бреда интерпретаций. В этом бесконечном беге, в погоне за призраками мы смертельно устаём. Однажды нам захочется смерти, но смерти опять же виртуальной, не настоящей, придуманной. В этой виртуальной смерти мы будем себя жалеть. Потому что целью желания является само желание. Желая женщину, я желаю того, чтобы продлить само желание женщины. Чтобы оно постоянно длилось и порождало это желание. Целью желания является само желание, воспроизводство самих причин иметь желание. Это порождает бесконечное бегство за обладанием предмета желания. А это адова му́ка. В общем, духовная смерть, жизнь живого трупа. Такой странный онтологический оксюморон.

Героизм против хаоса

Итак, продолжает М. К., если сам человек с самим собой ничего не делает, не производит акты по отношению к самому себе (заметим, сквозная тема всего курса, но никакой технологии этого делания М. К. не описывает, не предъявляет никакого репертуара антропопрактик заботы, практик такого делания), то на поверхности исторического и социального целого мы получаем признаки хаоса и распада. Если человек сам с собой ничего не делает в своей личной жизни, то мы полу-

¹⁴² У М. К. периодически возникает тема «человека у зеркала» и тема Другого. Фактически в таком же залоге, как у Бахтина – в залоге темы двойника, темы чужого у зеркала, «чужого сознания», «чужого голоса». У М. К. видение себя в зеркале выступает метафорой бреда интерпретаций: нужно перестать себя видеть постоянно в зеркале, то есть свой образ, разумеется, всегда придуманный и не реальный. Надо начинать видеть себя реальным, не в зеркале, как есть.

чаем хаос и распад личности, а в масштабе социума мы получаем хаос и распад социума и человечества в целом.

Условием, которое должно быть выполнено, дабы не происходило распада, М. К. называет работу с полем зрения, видения, называемое М. К. экраном [ПТП 2014: 691]. Должно быть некое наличие такого экрана, он должен быть отстроен.

В обычной жизни мы видим вокруг себя вещи, предметы. Мы их фиксируем. Но мы не фиксируем, не видим само *поле зрения*, позволяющее видеть предметы и вещи. Я вижу предметы, попадающие мне в поле зрения, но не вижу само это поле. Так сложился наш орган зрения, он сформировался в фило- и онтогенезе. Так вот, утверждает М. К., само поле и даёт возможность видеть предметы, находящиеся в этом поле [ПТП 2014: 691-692].

Я бы тут добавил. Ведь человек видит не вещи сами по себе, об этом М. К. сам постоянно говорит в разных лекциях. Мы видим не глазами, а понятиями. Случай Галилея классический, он его постоянно приводит. Мы видим мир понятиями, расчетами, приборами, то есть культурным конструктами, построенными в актах понимания, в актах мышления.

Более того. Мы вообще-то живем и ориентируемся в смысловом поле, а не в натуральном, не в поле вещей, а в поле значений и смыслов. Это нас отличает от животных. Это отличает разумного человека, человека в норме, от человека с патологией (напр., от больного деменцией, который перестаёт ориентироваться в смысловом поле и начинает жить в натуральном поле предметов, не будучи способным оперировать понятиями и смыслами, не будучи способным к игре). Например, он не понимает рисунок «пионер», а видит рисунок человека с галстуком. «Пионер» – это же культурный конструкт. Больной деменцией не понимает его.¹⁴³

Так вот. Мы видим предметы благодаря полю зрения. Мы не имеем возможности видеть, скажем, электроны, из которых состоят вещи и предметы. Если бы мы начинали видеть эти огромные структуры и процессы элементарных частиц, мы бы сошли с ума. Мы видим уже упорядоченные структурные объекты. Но эти процессы и электроны

¹⁴³ См. давно известные работы Выготского и его коллег [Самухин и др. 1981].

выступают условием того, что мы можем вообще видеть. Если же мы столкнёмся напрямую в лоб с этой глубинной реальностью, то есть будем видеть мир без экрана, то мы сойдем с ума, наша психика распадётся [ПТП 2014: 692].

М. К. вводит условие видения. Нам нужен фильтр, экран, позволяющий нам видеть, и потому мы видим структурно, понятийно, гештальтами. Не будем вдаваться далее в физиологию и психологию восприятия. Хотя методологически это давно описано, и М. К. сам приводил много раз эти примеры культурного видения – что мы видим не глазами, а понятиями.

М. К. важна идея экрана для того, чтобы показать различие видения реальности и галлюцинаций. Например, ему снится сон, как он идёт по Тбилиси, вроде бы, знакомый, любимый город. Но снится он ему в нагромождениях, странных сочетаниях. Он видит гримасу города, видит город вне экрана. А культурный экран позволяет отличить реальный город от гримасы города.

Но мы сами создаём эти мифические картины в повседневности, как будто постоянно находимся в состоянии забытья, кошмарного сна, мы свой мир населяем чудищами, в том числе чудищами про самих себя, бесконечно интерпретируем мир и самих себя, ничего с собой не делая. Это М. К. называет «безэкранной встречей с реальностью» [ПТП 2014: 694].

М. К. возвращается к базовой теме. Если не совершать акта мысли, акта преображения себя, то ведь ничего и не произойдет. Ведь только в акте я могу состояться, но как «возможный человек», поскольку до акта я не знаю, каким смогу быть. Поэтому мыслящий в акте не совпадает с тем, кто был до акта. Равно как и пишущий. До написания романа не может быть никакого автора. Нет такого эмпирически данного индивида, которого можно назвать автором романа. Это ключевая тема М. Пруста: тема стирания эмпирического индивида и рождения автора в процессе создания романа. У М. Пруста эмпирический (биографический) индивид отсутствует в его романе, отсутствует как конкретный герой истории прустовской биографии. У другого же автора эта разница, расстояние между эмпирическим человеком и автором, пишущим произведение, выражена более явно. Например, у А. Блока, считает М. К. Возможный человек создаёт гениальные вещи, а

отдельно от него существует эмпирический, биографический, не преобразованный А. Блок. И между ними есть еще третий – пишущий, оседающий в тексте [ПТП 2014: 697]. У Ф. М. Достоевского в его художественных текстах эта дистанция между возможным человеком и пишущим также минимальна, она фактически отсутствует. Но вот в его публицистике появляется этакий монстр: когда он начинает мыслить и пытаться систематически излагать свои мысли в тексте, то «мы получаем фантастическую бредовую систему особой божественной призванности, или особой религиозной миссии, русского народа, мы получаем панслависта, имперского националиста» [ПТП 2014: 698].

М. К. разводит акт преображения, акт письма и собственно жизнь повседневного биографического индивида. Они существуют в разных мирах. Но собственно реальным выступает автор, рождающийся в актах письма.

И тогда возникает парадокс. Если существовать, быть реальным как есть можно только в акте, то проблематично и начинать акт, и заканчивать его. Он либо есть, либо его нет.

В любых поступках (в широком смысле – в написании книги, в нравственном действии, в историческом деянии) такое требование выступает как условие. В любых поступках мы имеем проблему автора поступка и рождения возможного человека, в котором (поступке) «я должен совершить приращение самого себя» через общение с другим человеком, которого также должен воспринимать как возможного, самобытного, автономного, а не как предмет обладания.

В нашей теме рождения Автора и его автобиографии – это ключевая фиксация. В критике Сент-Бёва М. Пруст противопоставил ему иную позицию: никакие биографические, до романские и вне романские эпизоды из жизни пишущего не имеют отношения к роману как поступку, акту, деянию. Никакого автора до написания текста нет и быть не может. Просто потому, что автор должен родиться в акте творения. Поэтому мы не можем судить о романе с точки зрения предсуществующего до романа человека, создающего роман. Его нет! В действительности, по М. Прусту, «автором произведения не является тот человек, которого мы наблюдаем со стороны в качестве биографического субъекта – автором произведения является некое «Я», которое впервые становится посредством произведения» [ПТП 2014: 699].

Да, мы это неоднократно устанавливали в виде правила. С этого и начинается весь разговор М. К. И ссылались мы на Пруста неоднократно, например: «книга – порождение иного Я, нежели того, которое проявляется в наших повседневных привычках, общении, пороках» Пруст [ПТП 2014: 57].

Этого возможного человека мы узнаем только в деянии. Рассказать про него в виде какого-то позитивного знания невозможно. Мы можем рассказывать о себе лишь собственные мифы и галлюцинации. Как собственно и пишутся задним числом все так называемые автобиографии. Там автор про себя может написать всякое. Но кто он есть реально? Как есть? Про это не напишешь, не сочинишь задним числом. То же самое, кстати, происходит и с законами. Можно принять много замечательных законов. Но если не будет граждан, носителей этих норм и правил, прописанных в законах, то зачем эти законы? Ведь эти нормы и правила будут реальны лишь в действиях этих самых граждан. Сначала нужны граждане, а затем и гражданские законы. М. К. ссылается на П. А. Столыпина.

Этот парадокс не может быть разрешен теоретически. Как не могли быть разрешены теоретически апории И. Канта в пределах первой «Критики». Эти парадоксы разрешаются лишь в поступках. Как и нравственность, как и вера существуют в актах. Вся духовная сфера существует в таких актах. От количества и плотности таких актов зависит реальность этой сферы. Потому 1917 год и случился, что пленка духовной сферы была излишне тонкой, воздушной, несмотря на обилие теоретических построений, учений, концепций, школ, кафедр, писателей и ученых. Пленка поступков была тончайшей при обилии разговоров и слов. Она и лопнула. И потому толпы верующих, бьющих лбы в храмах, затем ринулись эти же храмы разрушать. Потому что суеверие человека не держит, он с собой ничего при этом не делает, надеясь на чудо спасения. Человека держит только вера, то есть личный акт веры.¹⁴⁴

Потому человек и ломается, потому что держит в себе образ себя, но себя того, который его устраивает – образ тёплый, мягкий, подат-

¹⁴⁴ В. Т. Шаламов вспоминал, что в ГУЛАГе самой стойкой группой оказались священники и всякие религиозники, сектанты. А быстрее всех разлагались партийные работники и военные [Шаламов 2009: 264]. У них не было духовной опоры.

ливый, привычный. Мы не желаем расставаться с образом себя в себе, и через него видим и других. Равно как видим образы других в себе, приватизировали их и также не желаем с ними расставаться, не хотим принять другого как Другого, автономного и самобытного. А потому мы любим не Другого, а образ другого в себе, того, который нас устраивает, «в наших руках остаются образы, симулякры этих предметов, а не живая Альбертина или не реальная Россия» [ПТП 2014: 701].

М. К. вновь вводит принцип *cogito*, принцип радикального сомнения. Он онтологически укоренен, сомнение не означает простой критики, призыва «сомневайся во всем!». Он означает принятие другого мира как реальности, отличной от моих собственных образов этой реальности. Принцип сомнения предполагает ту самую феноменологическую редукцию, радикальное эпохэ, нахождение «самого самого», онтологического корня, истока, который позволяет мне удерживать принцип радикального сомнения, даёт основу акту мышления. Радикальное сомнение – не критика взглядов, а искание онтологического истока как подосновы для собственного акта мышления, потому оно и возможно как радикальная критика. И тогда реально «невербальное присутствие самого себя»: «В невербальной, незаместимой и несводимой точке происходит некий невербальный опыт» [ПТП 2014: 702], опыт деяния, преобразования, наращивания себя. Чтобы он развернулся, необходимо актом сомнения высвободиться из пут привычных человеческих связей, привычных образов и галлюцинаций, что даёт возможность совершиться акту мужества – принятия другого как Другого.

Наша способность расширить себя, принять самобытность Другого, сама собой не появляется, сама собой не делается. Условием этого выступает принцип (правило) радикального сомнения, доведение сомнения до радикальной формы. Если мы не доходим до радикальности формы, «то в наших душах добродетель не плодоносит» [ПТП 2014: 702]. Добродетель пребывает в таком случае лишь в лозунгах. Если мы не будем сомневаться в себе, причем радикально, до самого предела, то есть до самоубийства в себе всякой дряни, то так и останемся дрянью. Она, дрянь, и есть в нас, мы к ней привыкаем.

«Наблюдения стоят дешево. Только наслаждение, испытанное нами самими, вооружает нас знаниями и заставляет страдать».

(Пл: 457)

А выкорчевать её возможно лишь радикальным сомнением. Разумеется, это возможно лишь через личный опыт. Никакого позитивного знания о нём нет. Есть лишь одно знание – личное. Никакого иного познания нет, кроме познания самого себя. Лишь из опыта, из наслаждения, из ревности, испытанных нами самими, мы извлекаем опыт¹⁴⁵.

Заметим, чего стоят многостраничные рассуждения иных феноменологов и декартоведов. У них не соединяются феноменология и антропология. Впрочем, М. К. тоже не любил этого слова, и правильно делал, полагая, что та философская антропология, которая расцветала тогда вокруг, никакого отношения к реальному человеку не имела. Но идея возможного человека здесь и рождается. Как собственно и рождается сам человек как реальность. Он рождается в акте радикального сомнения относительно самого себя. Он сам как реальность и рождается в акте, ни до, ни после: «Сомнение нас выводит в область возможного человека, то есть в пустоту, где нас еще нет» [ПТП 2014: 704]. Наша возможность самих себя зависит от наших усилий и труда, совершаемого при совершении поступка – будь то создание текста романа, или закона, или совершение нравственного действия.

Это действие, разумеется, становится неким героическим поступком, совершаемым, впрочем, не обязательно в виде подвига буквального, физического – в виде броска на амбразуру. Такой подвиг возможен, думаю, в состоянии аффекта. Когда надо бросаться и ни о чем не думать, не думать о боли и проч. Это действие не рассудочное. Это

¹⁴⁵ В других работах я пытался как-то выстраивать и формировать репертуар антропопрактик заботы (а практика *cogito* относится, разумеется, к ним тоже), с опорой и ссылками на других умных авторов, знатоков своего дела (см. [Адо 2005; Фуко 2007; Погоняйло 2007; 2009; 2015]). Я полагал, что все же принцип *cogito* предполагает запуск рефлексивной работы и не доходит до опыта преобразования. Там уже действуют иные практики конверсии, практики заботы – тот же авто-поэзис. М. К. не выделяет принцип *cogito* в отдельную практику, а растягивает, удлиняет его по всей духовной вертикали преобразования, делая его сквозным и всеохватным. Отметим, кстати, ещё раз (лишним не будет), что этот опыт мышления о преобразении себя и обретении утраченного времени М. К. продельвал фактически параллельно, даже по календарю, тому опыту практик себя, который продельвал М. Фуко в Коллеж де Франс. Лекции Фуко состоялись в 1981–1982 учебном году. Лекции М. К. в Тбилисском университете состоялись сначала (первый курс) в 1982–1983 учебном году, потом в 1984–85 учебном году. Переключка на расстоянии, не зная имен.

действие предельное – когда иначе уже невозможно. Без него – гибель, хотя и с ним – гибель тоже. Но возможный человек только так и рождается, когда героическим усилием мы выжигаем в себе привычные тёплые и уютные образы о самих себе. Герой – тот, кто отдаёт в жертву себя ветхого и грешного, в пользу себя возможного, не имеющего готового, заданного образа.¹⁴⁶ Потому это действие поперёк, по вертикали, вне культурных, то есть ставших и описанных образов. Принятие силы бытия связано с героизмом, поскольку предполагает принятие становления другим, не предзаданное ни в каком законе, ни в какой норме.

Потому и возможна личность как лицо через поступок, героическое усилие, она не может быть детерминирована и внешне описана. Я поступаю – потому что поступаю. Поступок детерминирован самим собой. Поступок личности конечным основанием имеет саму личность [ПТП 2014: 705].

Возникает ощущение замкнутого круга. Впрочем, оно ложное. Личность не predetermined ничем. Поступок личности исходит из самой личности. Но твоя личность – не калька с готового чужого образа. Она лепится твоим личным, героическим усилием, она не может быть унаследована от кого-то и предъявлена готовой. Но с чего-то надо начинать. Наш язык обманывает нас. Сама же личность и существует в акте. Как она может быть основанием? Здесь М. К. резко и радикально разводит личность и индивида, физического носителя, наверное, для полной ясности, чтобы слушателям было понятно.¹⁴⁷

Удивительно то, что и такое усилие себя не может начаться и закончиться. Оно либо есть, либо его нет. М. К. вводит метафору «не-

¹⁴⁶ Герой – то в тебе, что ты бросаешь в жертву. Иеродула (ιερόδουλος, «священный раб») выступала в древних обрядах жертвой ради ритуала возрождения. Фактически это жрицы, храмовые рабыни, занимавшиеся храмовой проституцией. Они отдавались путникам, посетителям храма. Это выжигание в себе ветхого, дрянного, мертвого начала радикально отличается от поверхностного выжигания на себе на своем теле татуировок, дабы обрести якобы новый образ. Поиск нового образа во внешнем облике в виде яркой одежды, экзотической прически, тату, внешне отличающих тебя от других и выделяющих тебя из серой толпы – классическая схема замены, ухода в имитацию, дабы избежать реальной смерти своей дряни.

¹⁴⁷ Кстати, один из основателей ММК Б. А. Грушин, давний друг и соратник М. К., вспоминал, что Мераб, когда они впервые встретились в годы студенчества, уже казался слепленным из одного куска, готовым сплавом личности, и уже никогда более не менялся.

прерывного письма». Нельзя начать просто писать, как нельзя закончить писать. Потому роман – произведение, которое не может быть законченным. Как не был закончен и роман М. Пруста, роман Р. Музиля. Эти вещи не заканчиваются, потому что связаны с усилием себя, усилием быть.

Ведь только в акте написания романа автор и рождается, это мы неоднократно фиксировали. Этому акту становления себя во мне не может быть конца. Представим себе, пишется роман. В этом писании автор как-то становится собой. И что? Вдруг искусственно, по сюжету, роман надо завершать? Значит, ставить точку на самом себе? М. К. полагает, что можно говорить о некоем интервале, промежутке, состоянии между. Но есть непрерывное письмо – когда нет причин ни начинать, ни заканчивать [ПТП 2014: 708].

Мы не можем ни начать мыслить, ни закончить мыслить. История либо есть, либо её нет. Нельзя начать историю. Если она есть, то мы уже в ней, мы её не начинаем.

Опять тупик! Но когда-то человек ведь начинает! Это великое дело – Начало. С прецедента Начала всё и начинается. Но можно и не начать, а так и исчезнуть, не появившись в этом мире, то есть и не быть, не стать, не явиться. Полагаю, радикальностью своих высказываний М. К. пытается развеять и разогнать наши всяческие иллюзии относительно нас самих. Хотя наши обыденные представления никак не могут привыкнуть к тому, что есть безначальные и бесконечные вещи.

Ведь непрерывное письмо ставит под сомнение вообще и сам акт письма. А М. Пруста интересуют смыслы, которые становятся посредством письма, и потому письмо никогда не может быть окончательным, оно должно лишиться неподвижности, но письмо всегда неподвижно, поскольку если что-то написал – то оно и неподвижно [ПТП 2014: 711].

Как тот же феномен времени, который мы уже обсуждали, ставший главной проблемой в феноменологии сознания: сознание во времени течёт, но, чтобы его осмыслить, я пытаюсь фиксировать акт осознания времени. Но фиксируя акт времени, я пытаюсь его остановить, что невозможно. Поэтому понять феномен времени можно, лишь пребывая в нём, попадая в сам феномен текучести себя во времени, в акт времени, пытаясь уловить, пережить саму эту текучесть. Но как только я начинаю описывать эту текучесть, я тут же теряю прелесть живой те-

кучести, омертвляю её, делаю искусственной. Искусственное действие фиксации омертвляет естественность текучести.

М. К. вспоминает отрывок из седьмого письма Платона. Философ полагал, что мысль, «вещь мыслящая», *cosa mentale*, не создана для того, чтобы быть просто записанной в произведении, под которым стоит авторская подпись, потому что мысль есть то, во что мы можем впадать только во время говорения или, в частном случае, во время диалога» [ПТП 2014: 711].¹⁴⁸

Забытая до срока мысль...

М. К. приводит цитату из любимого У. Блейка [ПТП 2014: 712].

*«Скажи, где прибывает забытая до срока мысль?
И где живет былая радость и минувшая любовь? ...»*

Действительно. Скажи, друг мой, где же она была, забытая, заблудшая, затерянная мысль и любовь до того, как вдруг я её обнаружил вновь? Где была мысль П. Я. Чаадаева, ждавшего (после смерти) публикации полного собрания своих писем уже в наше время? Где была мысль забытого датчанина С. Киркегора? Где была мысль забытого и вновь открытого М. М. Бахтина, пережившего свой праздник возрождения уже после смерти? Список будет длинный.

Когда-то другой автор совершил прецедент мысли, прецедент любви. Когда-то кто-то написал роман. Вот написал роман М. Пруст. А много позже другой автор стал его пожизненным собеседником. М. К. спрашивает: где же была эта мысль после того, как она исполнилась? Как она затем вновь вспоминается, именно такой, какой была?

Вопрос принципиальный. Древних греков открыли в эпоху Возрождения. До этого их тексты хранились в разных библиотеках, монастырях, списках. И здесь кому как повезет. Многих авторов долгое время не открывают и не вспоминают. А потом вдруг – прраз! И он

¹⁴⁸ М. К. сослался на издание сочинений Платона на французском. В переводе на русский это звучит так: «философия хочет жить, а не записываться в книгах». В другом месте Платон говорит фактически о зряшности стараний написать, лучше бы сказать, но и сказать невозможно толком VII 341d-e [Платон 2007: 583].

вспыхивает вновь. И главное – мы полагаем, что мы его понимаем именно так, как и должно, аутентично, именно как того Автора, который тот самый ...

Ведь не само собой разумеется происходит эта встреча моя и того Автора, мысль которого где-то пребывала всё это время. Как будто существует некое внеиндивидуальное, вне нас существующее временное поле-континуум, в котором (не в наших головах) пребывает эта мысль [ПТП 2014: 713].

Вопрос больше провокативный, вопрос-вызов, нежели требующий буквального ответа – вот тут, поскольку он требует нашего собственного вопрошания, поскольку «задача памяти не есть задача удовлетворения любознательности, вспоминания сведений, но оказывается, она состоит в том, что оживление чего-то прошлого есть условие жизни сегодняшнего» [ПТП 2014: 713].

Вопрос о том, где пребывает мысль? – не вопрос праздного любопытства, любознательности, а вопрос жизни и смерти, поскольку касается меня, желающего быть живым, а не мёртвым. Этот вопрос решается в моей жизни, через соприкосновение с той жизнью. При таком залоге есть только всегда-настоящее. Нет будущего, как нет и прошлого. К будущему не может быть применена онтологическая приставка «есть». Поэтому мыслить будущее невозможно. И прошлого также нет как реальности, мы его постоянно реконструируем, интерпретируем. Есть реальность настоящего, точнее, настоящего бытия в настоящем. Есть лишь реальность настоящего, и если я живой, то я настоящий, то есть полный, живой, пребывающий.¹⁴⁹

¹⁴⁹ В современной аналитической философии в настоящее время развиваются два подхода к истории философии: контекстуальный и апроприационистский (от глагола «appropriate», присваивать). Первый означает то, что к историческим философским текстам необходимо относиться со всем знанием темы, текстов, проблематики, ситуации возникновения, источников, всего того исторического контекста, в котором создавались тексты. В этом плане он вполне традиционный, классический. Второй подход, присваивающий, означает, что отношение к историческим философским текстам должно учитывать запросы и проблемы сегодняшнего дня, идеи прошлого следует «апроприировать, переводить на современный язык и встраивать в актуальные дискуссии» [Берестов и др. 2019: 10]. Но оба подхода все же означают сугубо конструктивистский способ отношения к прецедентам мысли авторов, живших физически ранее нас. Встраиваю я работы в сегодняшний контекст (и что это значит – сегодняшний?) или не встраиваю, я всё равно к

Все начинается с невинного, говорит М. К., с чтения книги. Мы привычным образом разводим акт чтения и акт жизни. Но другой автор, М. М. Бахтин, давно сказал, что за качество художественного акта я несу ответственность в жизни, а за посредственность и бездарность своей жизни я несу ответственность в искусстве. И если я дерьмо в жизни, то я не могу быть великим в акте творения. Не потому что нельзя, а потому что у меня не будет той необходимой духовной энергии для творения. Из дерьма автопоэзис не получится. Акт автопоэзиса определяется целостностью личности. М. К. вторит ему: акт чтения книг похож на акт жизни. Но в каком смысле? В том, что автором книги и вообще автором поступка (будь то создание произведения, нравственное действие или историческое деяние) выступает не эмпирический индивид, двуногий и бескрылый, а тот, который создаётся в акте поступка. И потому нет разницы между актом чтения, актом творения, актом жизни, актом свободного деяния! Везде в этой реальности поступка стоит одна проблема – рождения автора в акте деяния. Автором поступка выступает лицо, создающееся в самом пространстве этого поступка. Мы не можем судить о нём заранее, авансом. И не потому, что это безнравственно. Здесь бахтинские нудительные коннотации для М. К. излишни. Его, автора, просто нет! Мы не можем его знать. Потому что он не рожден, ибо и акта ещё нет.

Это относится и к книгам, и к акту чтения. Я должен совершить усилие над собой, я, читающий, и тогда у меня появится шанс, что мне откроется тот, который был до этого, создавший этот текст, тот «Декарт», тот «Пруст», который мне открывается. Не тот, который был когда-то, эмпирический и умерший. А тот Автор, который создавался тогда в акте творения. Вот этого автора я могу услышать, могу с ним встретиться. А вот эмпирического индивида, разумеется, я не могу встретить. Его уже давно нет. Я не смогу его услышать, не смогу и по-

нему отношусь как к объекту реконструкции, объекту исследования и понимаю свою работу как ученый, занимающийся исследованием. Для М. К. тексты Декарта, Канта, Пруста – не тексты ушедших ранее авторов, а прецеденты живой мысли, которые он через собственный акт проживания открывает себе. Это совсем не историко-философский подход, не научный, не исследовательский, не объектный. Хотя вопрос не праздный: где пребывала ранее осуществлённая и потом забытая мысль? И откуда М. К. знает, что он понимает Декарта именно так, как мыслил он сам, Декарт?

нять. Я эмпирического человека и не должен понимать, в принципе не смогу понять. Это самое большое заблуждение, настаивает М. К., даже преступление против бытия, это какая-то мания обязательно понимать других эмпирических людей.¹⁵⁰ Людей нельзя понимать, с ними можно только соединяться и сотрудничать в пространстве творения, в пространстве, которого ещё нет до меня, до моего усилия. Там до нашего усилия нет ни его, которого я хочу понять, ни меня, понимающего. Но это возможно, если я буду совершать усилие и задаваться вопросом: «как мне определиться самому, где я стою, что со мной происходит на самом деле?» [ПТП 2014: 716].

Мы возвращаемся к базовым вопросам, которые задавал М. К. в самом начале и в течение всего курса. Вот он вспоминает забавный эпизод про Бальзака. В духе выше сказанного, мы имеем как бы двух героев – Бальзака земного, грешного, сибарита, и Бальзака-Автора, создававшего свой мир творения. Так вот, первый ужасно огорчился, когда ему ночью вдруг снился очередной эротический сон и с ним случалась поллюция. И он в досаде чертыхался: Ах, пропал очередной шедевр! Его духовная энергия уходила в эту поллюцию, и в итоге он не сможет, бедный, создать нечто стоящее. А писал он быстро и много. Так с кем мы имеем дело, спрашивает М. К. – с тем, кто рассказывал про эротический сон или с тем, кто становится возможным человеком в акте творения? Разумеется, со вторым.¹⁵¹

Ныне весьма распространён (опять же веяние с Запада) так называемый жанр *story telling*, рассказы о себе или «устные истории», в

¹⁵⁰ Одна слушательница, моя коллега, бывавшая на его лекциях, мне однажды рассказывала о своём впечатлении. На её вопрос-просьбу о том, как сложно ей его понимать, М. К. ответил довольно жёстко: он не нуждается в том, чтобы его понимали. Она долго ходила под этим впечатлением и так и не смогла понять, почему он так ответил. Как так? Почему это лектор не нуждается в том, чтобы его понимали слушатели? Наверное, ей так и не удалось попасть в то метафизическое пространство, куда её звал М. К. Встречи между ними не произошло.

¹⁵¹ Это право автора, теперь уже «Мамардашвили», рождающегося в актах мышления, так разводить, фиксировать разницу. Думаю, драма и соль творения как раз в том, чтобы увидеть всё же феномен рождения Автора в самом что ни на есть эмпирическом, грешном, даже дрянном индивиде. Вспомним наш разговор о Н. А. Некрасове. Для этого нам всё же придётся иметь дело и с ним тоже. М. К. этого делать не хочет. Зачем ему Бальзак, с его эротическими снами? Скучно, не интересно.

ходе которых люди рассказывают под запись разные с их точки зрения важные истории, происходившие с ними, с тем, чтобы не забыть их, запечатлеть, сохранить....¹⁵² Попытки нас, грешных и смертных, как-то сохраниться и остаться в текстах, фотографиях, фильмах (и далее – в соцсетях) нас не оставляют. Это бесконечное выкладывание своей повседневной жизни в контактах, фейсбуках (вот я на море, вот мы на дне рождения, вот я с собакой, вот я с кошкой, вот я в купальнике, вот я со своим парнем, вот я голая...) становится формой аддикции, и мы не успеваем заметить, как уже попадаем в иной, совсем призрачный мир. Мы уже даже себя земных и эмпирических забываем и окончательно уходим в виртуал. А в доинтернетную эпоху человек пытался сохраниться в текстах, мемуарах. Мы всё равно уходили от себя настоящих, всё пытались сохраниться в своих воспоминаниях, полагая что тот настоящий день был именно тогда. А сейчас всё не то, не так. Для людей военного поколения это было вполне объяснимо. Потому что была молодость, первая любовь, первые подвиги, свершения, трагедии, потеря, раны, кровь, пот, грязь. Но именно свершения, которые были тогда, и после этого всего уже ничего нет. И потому живёт этот герой прошлым, а настоящей жизни, которая была тогда, уже нет и не будет, а потому ему остаётся только помнить.

Но это потому, что война сразу все проверяет – что ты есть, дерьмо или на что-то ещё способен? Но нельзя желать человеку испытаний, нельзя желать человеку того, чтобы он попал на войну и там себя проверил. Мы же все добрые, желаем друг другу добра, покоя, мира. Забывая, что только испытания нас делают нами самими.

Итак, акцентирует М. К.: мы не можем понять того Бальзака, который про себя ничего толком не знает и рассказывает нам всякую эротическую чушь. Мы не можем понять в принципе другого эмпирического человека, который будет нам рассказывать про своё житейское, а собственно истоков и смыслов его поступков мы же не поймем. Нам самим предстоит прожить собственную жизнь. И только в тех смыслах, рождающихся от усилия, мы можем встретиться. То есть встретиться в особых местах, в особой *топологии*, отвечающей на вопрос «где я на самом деле?», пытаюсь сориентироваться в отношении к потоку происходящего [ПТП 2014: 719].

¹⁵² Напр., см. здесь: <http://oralhistory.ru/>

Ведь и в самом деле. Рассказчики бывают разные. Один рассказывает так, как будто его не было ТАМ. Он какой-то скучный, нудный, слова бедные, и рассказать ему как бы и нечего. А другой рассказывает сочно, ярко, с прибаутками, анекдотами, но так, что он как будто и привирает, приукрашивает. А третий рассказывает просто, но так, что комок к горлу. И здесь тебя бьёт током, и ты становишься не просто свидетелем, но и соучастником события. Потому что без иллюзий, без прикрас, жёстко, наотмашь.

Роман М. Пруста можно определить таким действием, направленным на уничтожение последней иллюзии о самих себе, всяких придуманных образов-призраков, в том числе иллюзий про самого себя [ПТП 2014: 719]. Погружаешься и получаешь от него оплеуху – рраз! И отлетает от тебя очередная иллюзия. Как шляпа с головы.

Так мыслили и писали некоторые философы. Так писал М. М. Бахтин. Так писал Л. Витгенштейн. Его афоризмы – сплошные оплеухи. Ему вторит М. Хайдеггер, отвечающий в его манере: «Только никакой трансцендентальной болтовни, когда и так все ясно, как оплеуха» (цит. по [Кампиц 1998: 55]).¹⁵³ Так говорит и М. К. Примерно так же, даже жёстче действовал Г. П. Щедровицкий. Он бил наотмашь и публично, но не по личности, а по иллюзиям. Очередной слушатель, получавший по мордам в ответ на свой глупый вопрос или реплику, его не всегда понимал, уходя в обиду. Но понимающие его становились учениками. Не все. Некоторые уходили. А он продолжал бить, и прежде всего себя, безжалостно и больно. Только никто этого не видел.

¹⁵³ Кстати, Л. Витгенштейн писал, как думал, думал, как говорил, говорил, как жил. А жил и говорил он в жанре постоянного вызова и пощечины. Он сам попал в серьезное затруднение: если говорить о том, о чём нельзя говорить, то о том следует молчать. Но что делать в таком случае философу? Ведь он мыслит как раз то, о чём нельзя помыслить – возможного человека, ещё не существующее место, благо. Ведь «какое бы определение блага мы ни дали, всегда будет иметь место неправильное понимание, ибо то, что действительно имеют ввиду, выразить нельзя» (цит. [Кампиц 1998: 49]). И потому он уходит в афоризм и пишет так, как пишут поэты, формулируя мысль жесткими лаконичными высказываниями, которые сами в свою очередь трактовать однозначно и правильно невозможно. И потому он вынужден признать: «Я полагаю, <...> мое отношение к философии можно, собственно говоря, представить только с помощью поэтической фантазии» [Витгенштейн 1998: 118].

Христос ведь был распят на образе себя, замечает М. К. [ПТП 2014: 721]. Он был распят на иллюзиях людей о нём самом. На образах, которые были нагромождены по его поводу. Все думали, что он принёс чудо и спасение. Но не принёс. Думали, что он вождь, что он поведёт к Царству Небесному. Не повёл. Толпа ждала от него чудес. Оказывается, что чудес не бывает. И спасение возможно только твоё, личное, через усилие. Только эту истину Он и принёс. Вот это действительная му́ка: быть распятым на образе себя. Быть распятым, будучи так и не по́нятым и не принятым.

М. К. вводит хорошее немецкое понятие. Что есть истина? Это уникальное, невербальное, несводимое ни к чему место твоё, отличие, выделенность, *ontologische Differenz*, онтологическое различие, отличие твоего места. Не сравнение вещей, или себя как вещи и другой вещи, а выделение себя, своего места, отстраивание этого места, которое только твоё, не сводимое и не сравнимое. Это самое трудное. Толпа хотела чудесного спасения. И каждый в толпе не надеялся на себя, не мог найти себя. И тут вдруг он узнаёт, что ожидаемый Спаситель тебе говорит, что чудес не бывает, что спасение только в твоих руках. И он, этот несчастный, даже с радостью отправит Его на распятие. Потому что Он лишает его собственных иллюзий. Поэтому они все кричали: «Да будет распят! Кровь его на нас и на детях наших!» (Мф 27, 22-25).

Не хочет человек освободиться от собственной дряни, то есть подвергать самого себя собственной казни. Он страшится распять свой собственный образ о самом себе. Он лучше будет подбрасывать дровишки в костёр, на который взошёл очередной сумасшедший Учитель. Великий Инквизитор у Ф. М. Достоевского хорошо это понимал.

Так вот, напоминает М. К., возможный человек выступает базовым условием реальности всего остального, реальности самого человека. А возможный человек и есть «пустота». Личность, становящаяся в акте творения, есть пустота, а значит мы имеем дело с «утопосом», то есть отсутствием готового места. Философ мыслит в утопосе [ПТП 2014: 725], он по определению утопист, но не в смысле придумщика, создателя фантазий, а как раз наоборот, в смысле ниспровергателя фантазий и иллюзий, пытающегося отстроить ещё не существующее место. Роман М. Пруста и есть этот опыт освобождения от эгоистической любви, опыт изживания этих иллюзий. Это возможно лишь

посредством непрерывного письма, то есть работы потока сознания. В этом потоке рождается Автор, оседающий в следах-текстах. Потому создание романа есть условие рождения Автора. Он сам вне его и до него отсутствует.

В этой связи М. К. вспоминает ещё одну сквозную идею у М. Пруста – «неизвестную родину» (см. также выше). Автор живёт на неизвестной ему родине. Пруст называет своей родиной ту реальность, которая существует в потоке письма, в разговоре, в актах переживания и впечатления. Не ту, в которой живёт физически.

Поэтому для поэта и философа его родиной выступает его мир творения, мир метафизический, то самое Царство Небесное, к которому призывал и Чаадаев¹⁵⁴. Художник есть гражданин неизвестной родины, у него нет проблемы – любить или не любить родину. Он в ней живет. И «каждый из нас, в той мере, в которой в нём вспыхивает или проявляет себя личностное начало, есть гражданин неизвестной страны» [ПТП 2014: 728].

Таких стран столько, сколько актов творения, сколько нас самих, нырнувших в себя, находящих себя. Реальность жизни – это реальность мира, «в котором нет виновников твоих бед и нет награды за твои достоинства и заслуги» [ПТП 2014: 729]. О какой награде за жизнь может идти речь? Если ты начнешь добиваться награды, то тут же ты и закончишься как возможный человек, перестанешь быть. Наверное, это правильно, что философам не дают орденов и медалей. Ордена дают шахтерам, трактористам, дояркам, строителям. Ну, там, политикам всяким, артистам. А за что давать ордена философам и поэтам? Это всё

¹⁵⁴ Кстати, эту родину, другую Россию, и имел ввиду Чаадаев в своих письмах. Он призывал к тому, что ещё настанет время, когда Россия обретёт себя, свою истинную историю. А пока она её не имеет. Он обращался к той неизвестной родине, обращался своей одинокой мыслью. Его, разумеется, объявили сумасшедшим, он был таким же утопистом. М. К. ссылается опять на него: Чаадаев называл свою философию «философией гробовщика», поскольку нам предстоит уничтожить, закопать неподлинную жизнь и наконец начать жить по-настоящему. Добавлю, что после публикации первого своего письма в 1836 г. Чаадаев вновь подтвердил свою позицию в «Апологии сумасшедшего»: «Не через родину, а чрез истину ведет путь на небо», но «мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения», до сих пор мы имеем лишь только «патриотические инстинкты», «до сего дня у нас почти не существовало серьезной умственной работы» [Чаадаев 1989: 140, 148, 153]. Такая вот апология сумасшедшего.

равно что дать им пощечину, оскорбить. Это если бы, скажем, Христос затребовал у Пилата себе награду, выторговывая приз за то, что он будет висеть на кресте. Абсурд! Лучше уж как-нибудь тише, незаметно. Наедине с самим собой.

Лава живой формы

Такое состояние «наедине с самим собой» означает вообще-то космическое, метафизическое одиночество. Но не по каким-то оценочным, моральным критериям (меня никто, бедного, не понимает, все вокруг сволочи). Просто потому, что сама структура переживания, структура впечатления-печати (культурного следа), хоть и в разное хронологическое время пережитого, вообще-то одна и та же. И не важно, в детстве или юности с тобой что-то происходило (подсмотрел купание голых девочек или испытал неожиданную, от страха, поллюцию на уроке, не успев справиться с контрольной работой в 8 классе) или во взрослой жизни. Элементы малых и больших событий, их структура и сама событийность – одинаковы для человека. Именно потому, что цели и задачи этих событий и их отношений к нам – одни и те же [ПТП 2014: 731]. Они нас формируют, нашу душевную органику.

А дальше М. К. подходит с другой стороны к теме впечатления и теме невербального присутствия. Как относиться к таким событиям, к таким впечатлениям? Вот то самое знаменитое пирожное «мадлен». Поедание пирожного может быть сугубо простым гастрономическим эпизодом, потом забытым в череде множества других эпизодов жизни. А может быть вечным впечатлением. Потому что дело не в самом по себе пирожном, а в месте и роли этого эпизода в моей жизни. Я к нему постоянно возвращаюсь. Поскольку он не исчерпывается поеданием пирожного, этим поеданием не исчерпывается мое отношение к нему. Если для меня пирожное или другой человек, или чувство к другому человеку, или отношение к любимой вещи, к книге, исчерпывается лишь его потреблением (сиречь – уничтожением), то оно так и останется эпизодом, после которого, кстати, я опять останусь голодным и буду вновь желать нового. Например, можно бесконечно много «поедать», прочитывать детективы, читать их запоем один за другим и быть всегда голодным. А можно читать одну книгу любимого Автора всю

жизнь, постоянно к ней возвращаясь. Если я в нём, в Другом, вижу целый автономный, самостоятельный мир, который потому в принципе неисчерпаемый для меня, то мне всякий раз хочется к нему возвращаться.

Момент принципиальный. Ведь мы относимся в целом по своей обывательской привычке к миру, к вещам, к другим людям, как потребители. Хуже того – как захватчики, пыточники. Так сложилось исторически, со времён Ф. Бэкона. Мы пытаем, испытываем мир, природу, другую вещь, любимую игрушку, другого человека, даже любимого (как нам кажется), издеваемся над ним, полагая, что она (он) моя, и я могу с ней делать всё, что захочу. Этакое детское, весьма инфантильное отношение к миру, к людям, вещам. Отношение как к игрушке, которую можно сломать, пытаясь посмотреть, что там внутри, не отвечая за это, бросить её, берясь за новую игрушку. Если же мы видим у другого его игрушку (жену, мужа, вещь, книгу, идею) и нам кажется, что она лучше (конечно! Она же чужая!), мы страсть как хотим ею овладеть. А значит – украсть. Ведь крадут чужое, не своё.

Эта нескончаемая погоня за вещами мира, их поедание, потребление, снова погоня, снова поедание, и ощущение себя всегда голодным (съел – снова голодный) загоняет человека в тупик. Он поедает, разумеется, прежде всего, себя. Его гложет его черный человек из подполья. Он вскармливает своё собственное чудище. Выход только один, говорит М. К., – в так называемом «задержанном действии». Такие действия как бы подвешены и практически не разрешены, они не завершаются и не требуют практической реализации, помещая человека в некую паузу. Это мир желаний, которые не удовлетворяются своим чисто физическим или практическим удовлетворением, этаким «мир подвешенного действия» [ПТП 2014: 732].

Такое задержанное действие возможно при одном условии: при принятии Другого как самостоятельного Мира, автономного, самоцельного, самостийного, не требующего пытки и испытания, в котором ты практически не заинтересован и не стремишься его как-то употребить. Такое отношение предполагает паузу, отказ от реактивного, ответного действия. М. К. вспоминает опять про пощечину – вас обидели, вы привыкли тут же отвечать, а вы сделайте паузу. Потом будете благодарить обидчика, поскольку пощечину обернёте на самого

себя и лучше себя поймете. Потому что работа страдания делает своё дело. Претерпевание плодотворней реакции, а резкая реакция быстра и пуста («спасибо врагу, который нас обидел»). Ну, мы это обсуждали. Полагаю, всё же, что отвечать надо не пощечиной на обиду, а чрезмерностью. Хочешь взять? – Нате! Отдай ему сверх меры.

Но М. К. настаивает. Многие, слишком личные вещи, особенно предельные, не вещные, символические (мышление, любовь, смерть, благо, честь и проч.), которые вроде бы выступают порами в духовной жизни, не могут мне быть даны в описании и наблюдении. Они могут быть пережиты через задержанное действие, через опыт собственного рождения-порождения. Даже если эти описания нам сообщаются умно, со знанием дела, тогда, когда нас учат, но они в нас не входят, эти вещи.

Здесь М. К. прибегает опять к идее экрана. Вещь должна входить в мой экран, в моё поле зрения, хотя само поле зрения не порождается вещью, входящей в это поле. Если не будет этого экрана, я не смогу увидеть то, что необходимо для присутствия вещи. Смерть нельзя знать. Она не бывает предметом опыта. Но сочувствие смертному нам доступно.

Итак, для нас ценным является желание, которое не умирает с его удовлетворением, оно наоборот обогащается за счёт иного вектора, вектора задержанного действия. Обычно мы привыкли думать, что если ты тратишь, расходуешь себя, то пустеешь, лишаешься чего-то. В духовной практике наоборот – ты тратишься и через это обогащаешься. Ты расходуешь душевные силы, в результате чего ты наращиваешь их. Это фундаментальное свойство духовной жизни, замечает М. К., – расходование сил с их обогащением [ПТП 2014: 737].

Тогда и возможно понимание мира. Мы хотим понять мир, но этот мир сам должен допустить нас самих для понимания. Мы изначально в нём лишние. Нас там нет. Мы ещё должны войти в него, быть там уместными. Ведь в нём уже всё есть, уже всё сказано, все на своих местах. Не понимаемый нами мир исключает нас. Но чтобы понять нечто, надо иметь понятие этого нечто. Понятие в целом. Чтобы понимать театральное действие, надо понимать театр как целое. Если у меня есть понятие театра, то все остальные элементы (игра актеров, сцена, декорации, вся эта театральная условность, правила игры) становятся на

свои места. Но сам «понимательный элемент», который ставит всё на свои места, не выводится из этих элементов, деталей. Если ты внутри ситуации, ты понимаешь её в целом. Понимание бывает цельным, оно не бывает частичным. Хотя само понимание не выводимо из элементов понимания [ПТП 2014: 738]. М. К. приводит аргумент Л. Витгенштейна: «ничто в поле зрения не позволяет делать вывод, что оно видится глазом» [Витгенштейн 1994: 57]. Я вижу ситуацию, вижу людей, предметы, но ничто в них не может мне сказать о том, что я вижу это глазами. Из того, что я вижу, нельзя вывести то, посредством чего я вижу. Видение задаётся контекстом, целым, неким горизонтом, полем зрения.

Это значит, что просто так нельзя понять, в лоб, эмпирически и вербально. Понять – это то же самое сказать, что мы должны иметь

«Не цвет глаз, не жизненные привычки делают для нас понятными поэтов и их душу, а книги, в которых воплотилась та часть ее, что инстинктивно стремилась избежать участи их бренного тела и увековечиться».

[Пруст 2018: 285]

лавой, потоком, производящим присутствие. Понять меня можно как производимое произведение, а не как эмпирического человека. Вспоминаем, что уже М. К. говорил выше. Эмпирический человек весь в страхах, комплексах, психологизмах, загородках, защитах. Понять такого невозможно. И не надо делать вид, что ты его понимаешь. Понять можно (есть шанс) только другое произведение через собственное произведение, через произведение себя и другое произведение другого себя.

А поэтому, например, поэт, М. К. ссылается на М. Пруста, не излагает мысли, не пытается изложить нечто умное на бумаге, не рассказывает анекдотов из земной жизни, не записывает изречения своих цензоров. Он себя производит. Наше обыденное понимание письма такое: вот услышал что-то – записал. Вычитал что-то из книжки – записал. Узнал что-то умное – зафиксировал в дневнике. Поэт или философ занимаются не этим. Они не пишут умные фразы, не записывают в свои записные книжки какие-то умные афоризмы [Пруст 2018:

нечто невербальное, не через знания и описания, а через невербальный опыт самоприсутствия. Для того, чтобы мир другого человека вошёл в нас, мы сами должны быть такой открытой, без перегородок,

285]. Это все внешнее. Поэтому, продолжает М. К. свою мысль, непрерывное письмо – не про написание текстов, это про бесконечное, рискованное, порождение собственного события присутствия. А поэзис – опыт произнесения голоса присутствия, невербального самоприсутствия, которое не может быть дано никаким описанием, но которое может быть знаком понимания. Для поэтов акт письма приурочен к своего рода акту порождения. Поэт пишет не про умную мысль, а про самого себя, свой опыт. Непрерывное письмо – медитативный опыт преобразования, опыт конверсий. Тот, кто просто записывает умные мысли и фиксирует эпизоды, тот просто летописец. Поэт не записывает сведения и внезапно вспыхнувшие красивые метафоры (это делает беллетрист типа Тригорина у Чехова), он ищет слово для постижения своего опыта рождения, рождения себя живым, оседающего в тексте, почерке, записи, которая бывает корявой, но живой, авторской. Тогда мы свидетельствуем об опыте, свидетельствуем об опыте рождения, произведения себя живого. Поэт не изрекает мысли. Он делает возможным новые мысли. Поэтический текст есть машина, рождающая все большие и большие мысли [ПТП 2014: 744]. А книга, текст становится следом присутствия.

Тогда я могу общаться с ним, любимым поэтом, он своим опытом, генерацией смыслов, мне открывается, как всегда живой собеседник. Мы можем общаться в поэтическом пространстве, поскольку в нём разрушены перегородки эгоизмов, здесь человек превратился в «лаву возможности, которая может принять любую форму», а потому условием понимания становится такое магматическое лавоподобное растворение эмпирического «Я», которое всегда полно перегородок [ПТП 2014: 744].

Но сам создатель божественной формы уже в новом ожидании обновления, он снова ждёт, когда придёт этот миг, когда исчезнут вновь новые ба-

*«...И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы легкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге.
Минута – и стихи свободно потекут...»*

А. С. Пушкин. Осень

рьеры и потечёт вдохновляющая лава, принимающая любую живую желаемую форму [Пруст 2018: 288-289]. Поэты знают эту минуту, редкую, в своём переживании её они удивительно единодушны. Здесь

М. Пруст как будто слышит А. С. Пушкина («минута – и стихи свободно потекут...»)¹⁵⁵.

Орган жизни

И вновь М. К. как бы оправдывается перед слушателями. Он пытается рассказывать (что невозможно) об опыте самоприсутствия, добавляя, что это ведь все слова, слова, слова... Вообще-то, сам жанр их встреч в университете, жанр лекций, на которых обсуждается, показывается, предъявляется то, что не может быть предъявлено в формате лекции – это достаточно абсурдная ситуация. Представим себе, весь год студенты ходят к профессору на лекции, стоящие в расписании, по которым им вроде как ещё зачёт сдавать. Эти лекции идут в жан-

¹⁵⁵ Эти минуты вдохновения, заметим, рождаются отнюдь не в героическом порыве, не в окопах, автор не находится на краю гибели, ничто его не призывает к подвигу и жертвенности. Вот как проходили дни Пушкина в Болдино в 1833 году, когда он и написал те самые стихи «Осень»: «Ты спрашиваешь, как я живу и похорошел ли я? Во-первых, отпустил я себе бороду: *ус да борода — молодцу похвала; выду на улицу, дядюшкой зовут*. 2) Просыпаюсь в семь часов, пью кофей и лежу до трёх часов. Недавно расписался, и уже написал пропасть. В 3 часа сажусь верхом, в 5 в ванну и потом обедаю картофелем да грешневой кашей. До девяти часов – читаю. Вот тебе мой день, и всё на одно лицо» (из письма жене от 30.10.1833 г.) [Пушкин 1986: 48]. Ну никакой мистики и никакой тайны. А где же вдохновение? И где там это странное существо, этот Автор, который себя творит через творение произведения? Вот он лежит на диване, ест гречневую кашу, пьет по утрам кофей, а между делом рождает божественные стихи. Можно подумать, что условием рождения стиха и есть лежание на диване. Эта сугубо внешне мещанская («я – русский мещанин»), даже обывательская жизнь, человека по имени Александр Пушкин вовсе не выступает условием рождения поэзии и автора с именем «Александр Пушкин». А то эдак мы все горазды. Вот я щас поеду в деревню, буду хорошо спать, пить по утрам кофей, косить траву, любоваться закатами, лежать на диване и ждать – и во мне будет пробуждаться поэзия, и вдохновение придет... Как же-с... Пришло-с... Кстати, по плодородности эта осень 1833 года была сравнима только с другой, знаменитой Болдинской осенью 1830 года. А в ту осень был ещё и карантин – вокруг бушевала холера. Поэт был заперт в деревне. Чем не причина? Давайте всех поэтов и философов заперём на карантин и как все начнут писать! М-да. Но тогда осенью 1830 года он, будучи взаперти, получил благостную свободу и мог творить вдали от столичной суеты, «от назойливого любопытства посторонних людей, запутанных сердечных привязанностей, пустоты светских развлечений» [Лотман 2017: 175].

ре монолога, тяжелого, трудного, невозможного для пересказа, невозможного для конспектирования. Абсурд! Конспектировать лекции Мамардашвили о романе Пруста – это всё равно что конспектировать исповедальную молитву или какое-нибудь сложное духовное упражнение Игнатия Лойолы. Медитативный опыт встроен в сугубо учебный формат, причем, самый не подходящий. Ладно бы это был какой-нибудь практикум, мастерская. А вот ведь лекции по расписанию.

Ведь если понять эмпирического индивида невозможно (см. выше), то как можно понять М. К. на лекции? Кто он для слушателей? Изначально эмпирический индивид, некий профессор, пусть и знаменитый, читающий по расписанию свои лекции. И слушатели для М. К. изначально такие же эмпирические индивиды. Но чтобы начать понимать друг друга, они друг для друга должны стать проницаемыми, без перегородок, существами. А на лекции разве это возможно?

Вот и опять, М. К. извиняется и говорит, что опыт невербального присутствия, опыт самостоятельной мысли, то есть собственно настоящей реальности, я не могу передать никак, ведь слова об этом – опять слова. А многие ведь так и делают. Рассказывают о мышлении, о чувствах, о познании, а сами никогда такого опыта не испытывали. Есть мысль, невербально испытанная. И есть слова об этом. Заведомо не адекватный способ понимания.

Но чтобы мыслью присутствовать, чувством присутствовать, любовью присутствовать, необходимо выполнять определённые условия [ПТП 2014: 749].

Да, конечно. Какие же это условия? Здесь М. К. испытывает технологический, языковой дефицит. Потому что просто разложить на этапы и инструменты этот невербальный опыт невозможно¹⁵⁶. Можно

¹⁵⁶ Но можно описать его в категориях принципов, правил, набора упражнений, основных понятий (собственного органа), как это пытались сделать в своё время стоики, И. Лойола, православные исихасты или С. С. Хоружий, реконструирующий опыт монашеской аскезы (см. [Адо 2005; Лойола 2006; Хоружий 1998]). М. К. не делает этого сознательно. В своё время Г. П. Щедровицкий признавался, что он не понимает Мамардашвили. У того, мол, очень сложные построения в жанре спекулятивной философии. Ему проще описать все на языке моделей и схем [Щедровицкий 1997: 593-594]. М. К. полагает, что это тоже все язык, вербальный жанр. А речь идёт о невербальном опыте, описать который в принципе невозможно ни на каком языке, будь то язык слов, схем, моделей, рисунков.

пытаться как-то показать его, привести примеры, через косвенные метафоры и картинки как-то рассказать об этом, собой показать, своим присутствием или хотя бы выведением некоторых правил. Например, как это он неоднократно уже говорил, одно из правил гласит: понять можно только целиком. Если мы понимаем, то понимаем всё. Частичное понимание не даёт понимания. Такое утверждение. Его нужно просто принять как норму и пытаться как-то многожды осмысливать, через его призму просматривать конкретные ситуации понимания, держать как рамку, как фокус.

Эта предельная рамка становится условием понимания. Например, какова роль падающего яблока в истории открытия И. Ньютоном закона всемирного тяготения? Не само же по себе падающее яблоко привело к открытию закона. Ньютон был готов к тому, чтобы понять это падающее яблоко в более широкой рамке. Он был готов. Он был заряжен на понимание. Он не искал само яблоко. Не ждал его. Яблоко упало и стало случайным примером в ситуации готовности. Поэтому он был готов прочитать в падающем яблоке более широкий контекст закона, прочитать то, что не видимо и не читаемо в ином состоянии. Яблоки падали всегда, но никто до Ньютона их так не читал, не ведал о законе. Хотя закон был и до него. Но Ньютон сформулировал закон, и он как бы явился человеку. Иначе говоря, Ньютон выводил закон не из падающего яблока, не из эмпирических данных, а будучи готовым своей мыслью, своим состоянием к тому, чтобы прочитать в видимом невидимое и сформулировать этот закон. Ньютон искал закон в предельном горизонте, прочитав его на конкретном эпизоде.

Итак, мысль и есть то, что не выводимо из каких-то данных, мысль не описать, не передать, это то, что можно иметь лишь как совмещенное с собой, «с собой перевоссозданным, изменённым, преобразованным, вновь рождённым», рождённым в мысли, в идее. И здесь – одна из сквозных идей философии М. К.: не я рождаю мысль, не я рождаю идею, а я как мыслящий рождаюсь в идее, в мысли. Не тот, который уже готовый сидит и как бы мыслит, изрекает нечто. Меня до мысли нет, я рождаюсь в акте мышления. То же самое у М. Пруста: автор рождается в процессе непрерывного писания, при создании романа [ПТП 2014: 750-751].

На словах мы это знаем. В принципе, весь курс про это. Как и вся философия М. К. про это. Вообще-то мы собрались на его лекции не для того, чтобы узнать что-то новенькое, интересненькое, попробовать что-то вкусненькое, а для того, чтобы попытаться этот опыт мысли на себе, собой, осуществить, дабы явиться, почувствовать себя живыми.

Итак, я эмпирический, который в пиджаке и штанах, не произвожу никакой мысли, не произвожу никакого понимания. Просто потому что у меня нет таких органов изначально. Ну откуда у меня орган понимания? Орган мысли? Орган любви? Орган чести? Орган совести? Орган веры? Каким органом, способом, методом я могу вообще осуществлять эти акты? Я могу есть, пить, спать, заниматься сексом, как-то чувствовать телом среду. Но в этом плане у меня такая же селезенка, печень, сердце, почки, как и у всех других живых существ. Только я просто двуногий и бескрылый. А вот органы понимания и мышления формируются, лепятся, творятся вместе с актами творения. Хотя мы конечно твердо убеждены, что мысли рождает мы, эмпирические существа. И что мысль есть некий продукт какого-то внутреннего процесса, идущего в нас. Мы тешим себя иллюзией, что мы производим мысли, рожаем их некоей своей активностью, вследствие некоего внутреннего психологического или же физического процесса. Это иллюзия детерминизма произведения [ПТП 2014: 753]. Это великая иллюзия. Она вполне объяснима. Я изрекаю некие слова, мне кажется, весьма умные, следовательно, я мыслю, значит я рожаю мысли.

Понятно, что слова – не мысли. И я не рожаю мысли. Я не смогу никогда породить мысли. И я – это не тот, кто в пиджаке и штанах, с селезенкой и печенкой. Этого Я мыслящего ещё нет в этом мешке с костями, двуногое и бескрылом существе. Но должно случиться нечто, типа падающего яблока, и должна быть некая моя готовность, напряжение, состояние открытости к встрече с неизвестным (не важно – объектом, предметом, другим человеком). Если яблоко падает, то мы должны быть готовы к этому падению, «должны быть достойны этого падения, то есть быть там в полноте самого себя, и тогда из него в нас придет то, что из нас не могло быть получено простой сообразительностью» [ПТП 2014: 754].

Рамочное, предельное, исходное условие – быть готовым и открытым. Но как я могу быть готовым, если во мне ничего изначально нет?

«Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью».

Платон Федон. 64a

К встрече надо быть готовыми. Где взять опору, чтобы удержать режим открытости?

В пределе ведь это готовность к встрече со смертью,

поскольку и вся жизнь есть подготовка, упражнение в смерти (М. К. ссылается на известную идею Платона). Смерть предполагает уничтожение собственной дряни и пестование в себе духовной органики. Этот «отказ от детерминизма мысли самим собой – одно из упражнений в смерти, смерти самого себя, и вот такими упражнениями мы можем рождаться в мысли или к мысли, к впечатлению, или к встрече с другим человеком», к соприкосновению с другим [ПТП 2014: 755].

Здесь тоже необходимо, замечает М. К., отделаться от очередной иллюзии. Мы полагаем, что соприкасаемся в общении, в наглядном, физическом. В действительности в таком общении мы не соприкасаемся. Мы просто сталкиваемся

как монады, и отталкиваемся, обмениваемся информацией. Но общения и соприкосновения нет. Мы прибегаем к таким метафорам по привычке, как это делает ученый-физик,

«... смерть не является чем-то принципиально новым, ... напротив, с самого моего детства я умирал уже множество раз...».

(Пруст ОВ: 368)

конструирующий понятие атома как тела, которое соприкасается с другими телами-атомами. Хотя никакой атом не тело, а представление о телесности атома есть конструкт, понятие, которое физик конструирует, дабы как-то описать физический процесс.

Так же и с нами. Мы же не знаем самих себя до акта рождения в мысли. Мы не знаем своего возможного человека. Мы видим некое эмпирическое существо, родившееся и получившее какие-то качество и способности, детерминированное в определённой среде, но оно ведь не знает того возможного человека, который может явиться в акте второго рождения.

Поэтому условием феномена понимания является избавление себя, срезание с себя своего психологического и социального «Я», любого готового Я в себе и других людях. Это и есть то самое радикальное эпохé. У М. К. оно выступает радикальным экзистенциальным эпохé,

срезанием всего наносного, чужого, не своего Я, детерминированного вплоть до выступления чистого Я. Это «срезание себя в себе самом означает, что я с самим собой, действительным, встречу только в точке рождения действительного «Я». Чтобы оно родилось, место для рождения должно быть освобождено...» [ПТП 2014: 757]. Эта радикальная чистка, освобождение, означает растворение тех самых внутренних барьеров, расплавление эгоизмов эмпирического «Я», нахождение себя в таком состоянии, что ты превращается в некую лаву, магму, готовую принять любые формы. И тогда, возможно, у меня состоится событие рождения, событие встречи с Другим и реальное соприкосновение.

Еще раз, другими словами. Событийность вообще сама по себе не случается. Событие – это не про кирпич, который падает на голову. И не про автокатастрофу, которая случается из-за того, что очередная сволочная пьянь вдруг наехала на твою машину, нагло подрезав. Все эти примеры – это происшествия, случаи. А вот событие – это попадание в неизвестную ситуацию, к которой, однако, надо быть онтологически готовым. Как тот самый Гамлет, вдруг узнавший о странной смерти отца. Это всегда встреча, к которой надо быть готовым. Потому что, если ты не будешь той самой лавой, то ты будешь непроницаемым, ты будешь закрытым, ты не поймешь другого, не увидишь его, не прочитаешь в этом знаке нечто большее, чем он сам.

М. К. добавляет, что в принципе онтология как раз про это, она не про существование вещей и сущего, она про условия реальности возможного сущего как события. Онтология – про то, как возможна событийность сущего. Но получается, что одним из условий возможности события становятся наши акты, делающие возможность реальной. Например, акт мышления. Или акт веры. Вера ведь держится на акте веры. До акта веры самой веры нет как реальности. Как нет мысли до акта мысли. Вера существует только силой веры. Как и возможный человек является в актах присутствия, он – не то, не то, не это и не это, он всегда возможный. Он всегда в горизонте возможной событийности. Так вот, фиксирует М. К., вера есть «отличительный знак, или предопределение, или предназначение того возможного человека, которого я должен высвободить в самом себе» [ПТП 2014: 758]. И поэтому это экспериментальная вера (см. выше), она не вытекает ни из каких эмпирических данных, не выводится ни из каких знаний о мире, из знако-

мых образов, это можно назвать «лично-бытийным экспериментом, или опытом мысли как бытия» [ПТП 2014: 759].

По этой же логике существует и поэзия. Она не является опытом описания предметов, людей, природы, не выступает формой отражения чего-то внешнего. Поэзия выступает «чувством собственного существования», рождения себя, своего рождения, выступает формой экспериментального существования. По природе она сродни вере. М. К. делает обобщение – рождение в идее и есть искомая нами точка соприкосновения с другими людьми» [ПТП 2014: 759].

Соприкосновение, то есть, встреча с Другим, возможно в акте веры, в акте мысли, в акте творения, поскольку в этих актах моё Я становится той самой чувствительной лавой, магмой, воплощающейся в любые формы. Мы вступаем в контакт через перетекание одного в другое, не через соприкосновение тел, а в пространстве потоков сознания, пространстве образов.

Здесь М. К. вводит еще одну тему – тему органа жизни. Чтобы человек становился возможным человеком, а значит живым, у него должны быть выработаны эти органы жизни, которых от рождения у него нет. Ньютон был готов к падающему яблоку, и потому он смог «прочитать» его, увидеть в падающем яблоке закон, то есть, увидеть невидимое. Это значит, у него был выстроен орган понимания, позволяющий видеть невидимое. Как и Галилей формулировал свои выводы, видя то, чего не могли видеть его оппоненты, у них были другие органы умозрения. Галилей построил свою органику видения посредством математических расчетов и научных приборов. По этой же логике все люди – постольку живые, поскольку в них выработаны, сформированы такие органы жизни. Мы живём поэтому посредством этих органов жизни [ПТП 2014: 763].

М. К. приводит пример из Леонардо. Великий итальянец в своем трактате о живописи описал эпизод рождения картины. О том, как он долго стоял у какой-то грязной стены, покрытой пятнами. Стоял долго. Вот перед ним просто стена, покрытая пятнами. Никакого образа. Никакой сцены из социальной жизни. А потом рождается образ. Например, Мона Лиза. Откуда он? Художник ничего и никого не описывает, не перерисовывает, не копирует. Он создаёт своё произведение, свой образ. И между тем Леонардо, который начал смотреть на стену, и тем,

кто «увидел» Мону Лизу – огромная дистанция. Не только временная, но и культурная, дистанция целой жизни. Мы имеем дело с двумя Леонардо. Первый ещё не видит, второй – увидел [ПТП 2014: 765-766]¹⁵⁷.

Хотя пример, конечно, рискованный. Внешне он похож на те истории, что любят разного рода абсурдисты и авангардисты. Вот он, новоявленный гений, начинает пялиться на какое-нибудь пятно, или на грязь, или, как правило, на что-то не потребное, на результаты жизнедеятельности человека, скажем так, и потом начинает выставлять некий свой перформанс на показ, поставит унитаз посреди комнаты, или соорудит некое нагромождение из разного хлама, прикрепит к нему ярлычок и назовет это сооружение таким своим образом, мол, я так вижу¹⁵⁸.

Замечательно то, что ведь он действительно так видит. То есть он, его собственное нутро настолько захламлено и загажено, что ничего кроме собственного, пардон, дерьма, он и выставить не может. Да, он именно так видит. Точнее, он показывает то нутро, которое и есть. Ему больше нечего показывать. И потому он просто подтверждает то, что сказал М. К.: художник, автор, показывает себя, он ничего не описывает и не говорит о чём-то, он предъявляет миру себя. Другое дело – есть ли ему что сказать миру?

Мой постоянный собеседник И. Бродский здесь вторит:

«Пишущий стихи пишет не «о», не «что», даже не «во имя». Он пишет стихи по внутренней необходимости, из-за некоего вербального гула внутри, который одновременно и психологический, и философский, и нравственный, и самоопределяющий, и он как бы этот гул в себе дешифрует» [Бродский 2005: 726].

Гул внутри. Это у поэта. Ему важен гул-ритм. Он его даже телом чувствует, носит на себе, вышагивая стихи ногами. У художника дру-

¹⁵⁷ Кстати, искусствоведы знакомы с феноменом Леонардо. Его картины надо не рассматривать, а расшифровывать. Как приходится расшифровывать его дневники, записанные зеркальным письмом. Леонардо был амбидекстром.

¹⁵⁸ И. Бродский практику так называемого художественного авангарда называл одним словом – дерьмо: «авангард в искусстве – это дерьмо на 90%» [Бродский 2005: 71]. Именно потому, что он демонстрирует полную деструкцию, деформацию образа, это «поэтика осколков и развалин», «пресекшегося дыхания» [Бродский 1992: 14].

гое, в нем рождается из незримого зримый образ, являющийся как бы из ничего. Этот образ, разумеется, не является отражением каких-то внешних пятен, картин природы. Даже «Бурлаки на Волге» – это зримый образ, но не про этих людей. Это художник им песню поет. Протяжно, длинно, стиснув зубы, со слезой.

Леонардо фактически писал в «Моне Лизе» свой автопортрет, запрятав в ней свою загадку, скрытую в едва уловимой улыбке Моны Лизы. М. К. приводит этот пример для продолжения разговора об органе жизни. Пример художника принципиальный. Он ведь видит не глазами. Точнее, видит новым, особым органом, позволяющим видеть.

Так вот, между первым Леонардо, еще не видящим, и вторым, увидевшим, – дистанция огромного размера. Чтобы её пройти, он, не важно, человек, художник, поэт, философ, некто проходящий свой путь, должен преодолеть множество барьеров, перегородок и охватить множество разбросанных точек в пространстве жизни. Между первым и вторым – толпа людей, сборище вещей, событий, случаев, явлений и проч. Я-первый перейду к Я-второму, если я пройду все отгораживающие меня от них различия – исторические, социальные, культурные [ПТП 2014: 767]. По мере прохождения и охвата точек я собираю себя в целостность. Но по факту жизни для охвата, конечно, не хватает. Мне, смертному, никогда не хватит земной жизни, чтобы охватить все точки и стать цельным и совершенным. Поэтому мы по жизни – не доделаны, не достроены, не дозрелые, как не спелые кислые яблоки. Но выхода нет. Мне суждено собирать себя в пространстве точек событийности, которым ещё предстоит стать событиями, поскольку в большинстве своём мы имеем дело со случаями, а не с событиями. Например, мне вдруг встретился человек, или что-то просто случилось, или какое-то внешнее явление, или вещь, знак, и вдруг – бац! Но я при этом не увидел, не прочёл в этом знаке то, что мне нужно, что значимо для меня. Эти столкновения быстрые, мгновенные. Событие – вообще вещь мгновенная. Вдруг! Как удар молнии. Как вспышка, ничем и никем не подготовленная, не предсказуемая. Но ты к ней метафизически должен быть готов. В пространстве точек твоя истина, смысл твоего существования распростёрт в виде разбросанных точек, будучи ещё не собран, а во времени твоя истина «являет себя одним мигом, сотрясая

нас мгновенно и столь же мгновенно уходя от нас в какую-то даль» [ПТП 2014: 771].

Поэтому, звучит вывод М. К., «проблема прустовского мира есть проблема собирания себя под знаком того, что дается лишь на одно мгновение, и в это мгновение нужно успеть» [ПТП 2014: 771].

Итак, можно представить нечто вроде единицы, шага этого события присутствия, связующего Я-первое и Я-второе. Шаг заключается в движении от момента встречи – к моменту собирания, охвата точек. По мере продвижения по этому пространству точек происходит собирание и формовка, чеканка моего образа, моего органа жизни, держащего меня на плаву как живого. В пределе критерий собранности – целостность и совершенство (Христос как идеальная личность). Но на это как раз смертной жизни и не хватает. В этом состоит драма человека в принципе. Но человек в каждый момент встречи должен быть готовым, должен успеть собраться, в духе заповеди, которую М. К. уже приводил: «Ходите, пока есть свет!».

Это проблема мига, мгновения. Точнее – проблема готовности к мигу. Если не готов, то этот миг ты всегда будешь упускать. И при попадании в ситуацию встречи-вызова надо быть готовым. В противном случае – истина сразу уйдет. Она уходит в даль и с собой уводит, уносит, растаскивает кусочки нас самих. После этого ты себя не соберешь. Упущенный шанс есть шанс разрушительный. Ты не просто не воспользовался им, ты теряешь в этот момент самого себя, и чем далее, тем более. Следующего шанса может и не быть. А отвечать в момент встречи надо молниеносно.

Таким образом, итожит М. К., «то, что я называю органом жизни, есть нечто, что в самой жизни существует как форма, на основе которой (а не естественной стихии) процессы начинают протекать в ином, связанном виде, на условиях полноты и совершенства» [ПТП 2014: 773].

Но беда в том, что жизни на складывание этих форм, органов жизни, у нашего брата, человека, никогда не хватает. А потому и мы сами, и вокруг нас, ходят-бродят этакie полуумы, полусущества, полуслова... То есть недоделанные, недооформленные, непонятые, не долюбленные, не домысленные, полулица... Мы все в культурном, духовном смысле уроды. С какими-то недоделанными или в каких-то частях

гипертрофированными формами. Не зря говорят, например, что руки не из того места растут. Или другое – глаза открой! Не видишь? Да, глаза у меня открыты, но я не вижу. Или смотрю на картину и ничего не вижу. Так, вожу взглядом по раме, туда, сюда. Но образа не вижу. У меня нет для этого органа, чтобы увидеть.

М. К. приводит пример про автоматы. Ныне это модно – обсуждать умные технологии, умные гаджеты. Но еще во времена Р. Декарта и в эпоху Просвещения была популярна тема механизмов, механических кукол, копирующих людей. Они были забавны тем, что были как бы похожи на людей, двигали руками, ногами. Но понятно, что ничто в этом их материальном составе нам не говорит о том, что они понимают, что в них есть смысл. Механическое повторение, копирование, внешнее сходство никакого понимания не приносит. Потому что они куклы. И причину имеют не в самих себе. Их создал мастер¹⁵⁹.

Как в случае с театром, о котором М. К. говорил. Можно прийти в театр, видеть, как на сцене ходят люди. Вот актер встал, сел, снова встал. Куда-то пошёл, вышел. Снова зашёл. Снял пиджак, надел пиджак. Но это ещё не даёт смысла и понимания феномена Театра. На сцене ничего не происходит! Ничто не говорит, что там разворачивается это священное действо!

Вот это реальное общение, реальное чувство, реальное впечатление возможны, если мы создаём органы жизни, делающие возможными и нас как живых существ, реальных, настоящих. М. К. ссылается

¹⁵⁹ Тема куклы и механического двойника человека развивалась в тему превращения человека в машину и наоборот – в тему очеловечивания куклы или камня. Но сначала человек в себе каменеет, а затем окаменевшая статуя оживает и приходит за тобой. И приходит у Пушкина каменный Командор за Дон Гуаном и жмёт ему руку. Пожатие каменной длани смертельно. Потому что герой еще до этого окаменел, предав любовь и дружбу. Тему скульптурного мифа у Пушкина подробно разбирает Р. Якобсон, а затем и Ю. М. Лотман, в категориях живое – мертвое, искусство и жизнь, человек и искусство и т. д. [Лотман 1988: 131-141]. Сальери «музыку разъял как труп», принеся человека и искусство в жертву идолу, превратив своё занятие музыкой в жреческое служение. Идея, образ, мысль каменеют. А камень восстает на человека. Если вдохновение превращается в жреческое действие, во имя которого всё приносится на алтарь, то тогда идея, образ становится абстрактной догмой, каменеет, мертвеет и превращается в орудие убийства. Вместо человека остаётся принцип. А мертвая старуха-графиня приходит к Германну и называет ему три карты...

на И. Канта (как и ранее): физика исследует природу «не посредством опыта», а «для опыта». То есть «физика, исследуя природу, создает формы, или конструкции, посредством которых впервые можно нечто испытать и пережить» [ПТП 2014: 780].

Так и в нашей духовной жизни. Мы должны создать, чтобы испытать, нужно понять, чтобы пережить. В противном случае без органов жизни мы будем слепы, глухи, не чувствительны, не будем понимать, мыслить, не будем жить именно в духовном смысле, а будем реактивными животными существами.

А если нет мысли, нет чувства, то нет и мира. Нет мира, если нет мыслящего о нём существа. Мира нет до его создания. Только после творческого акта и можно говорить о мире, о вызывании мира из небытия [ПТП 2014: 781].

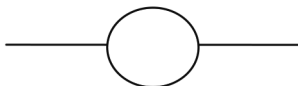
Артикуляция

Но посредством чего я вызываю мир из небытия и тем самым становлюсь сам реальным? Посредством чего? Не в смысле «как», а в смысле – что это есть за действие? М. К. его называет артикуляцией: «нечто «артикулированное впервые вызывает вещи из небытия, и когда мы понимаем нечто как артикулированное, в акте понимания этого «нечто» содержится все целое» [ПТП 2014: 783]. Мы понимаем нечто высказанное как артикулированное слово, а не как некое намерение, желание сказать, совершить действие. Если совершаем его, то тогда и понимаем всё целиком. Действие, а точнее та самая *cosa mentale*, умственная вещь, то есть вещь, но умственная, является целиком. Именно эта вещь целиком есть реальность, а не нечто намеренное, некое предположение. Например, мысль, честь, вера есть как реальности только в полноте свершения, в своей завершённости, доделанности действия, в своей артикулированности. Например, «реально выполненная честь – не намерение чести, а реально выполненная честь – есть артикулированная институция, и если она есть, то, например, люди не могут доносить» [ПТП 2014: 783].

Другими словами, честь существует в поступке, который М. К. понимает как полную архитектонику, структуру поступка, доведённую до конца логику действия, доведенную до его полноты, сделанности,

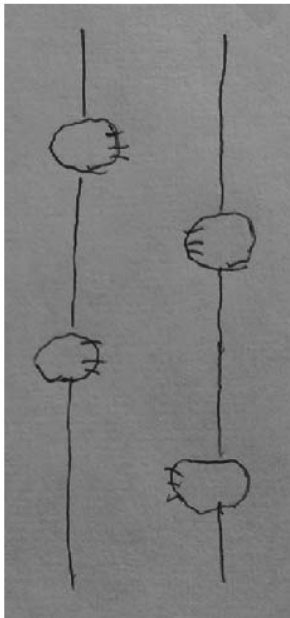
точности, добавим, ответственности. Если же люди начинают думать, выгадывать, писать донос или не писать донос, искать задним числом оправдания доносу (разумеется, оправдания делаются из-за высоких причин, ради какого-то придуманного блага), то здесь артикуляция заканчивается, и мы опять уходим в небытие. Нас не будет. То есть, мы будем продолжать как бы жить, ходить, пыхтеть, копить, но не быть. Цельность действия и видения задает и критерий реальности существования.

М. К. приводит простенький пример. Показывает рисунок:



Угадайте, кто это? Это мексиканец в сомбреро на мотоцикле (или велосипеде). Есть такие детские игры на распознавание образов на картинках.

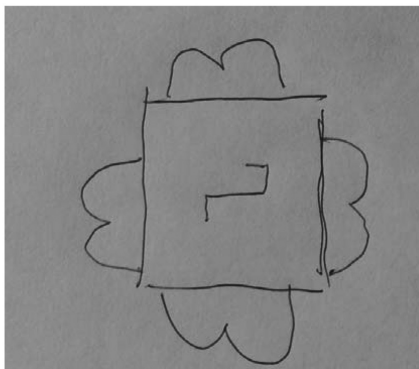
Я могу ещё много таких рисунков привести. Например, кто это?



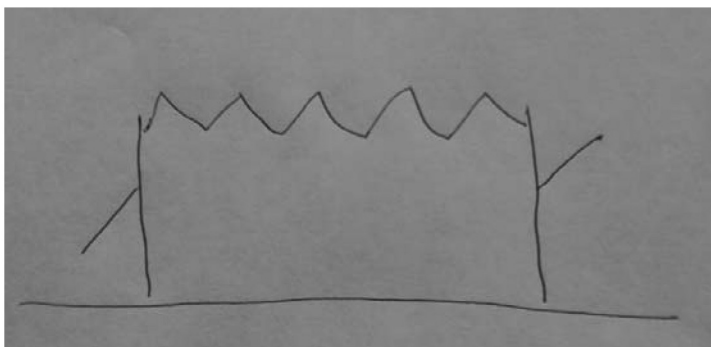
Это медведь лезет по дереву, он очень худой, поэтому его из-за дерева не видно.

А это кто?

А это играющие в домино мужики потеряли доминушку, залезли под стол, только задницы торчат.



А это кто?



А это охотник с собакой за забором. Впереди ружье охотника, сзади хвост собаки.

Работа с такими образами-гештальтами – хорошее упражнение в детстве, демонстрация того, что мы видим, и видим ли некий цельный образ. И если видим цельный образ-гештальт, то видим и его детали (ружьё, лапы, задницы, заборы, шляпы и проч.).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Я показывал эти картинки своей дочке, когда она была еще маленькой, лет 5, когда сознание ребенка игровое, мифологическое, он живёт в сказке и детской игре. Она хохотала по поводу этих шляп и задниц. Но она могла сказать – кто это? У неё не были сформированы такие гештальты. Она в своём опыте не имела, разумеется, игры в домино или охоты. У психологов, кстати, есть такой простой опыт работы с установкой сознания. Представьте. В аудиторию входит ведущий, показывает присутствующим фото мужчины и просит описать портрет, легенду

М. К. приводит пример рисунка с мексиканцем для иллюстрации своей идеи – если мы видим, то видим сразу целым и целое, и после видения можем видеть (понимать) детали. Но это понимание не выходит как следствие из знания или понимания деталей. Мы понимаем сразу. Или не понимаем. Это понимание не является следствием чего-то, не детерминировано материальными причинами. Если мы знаем и понимаем, то тем самым и находимся в континууме понимания, в котором уже известно, что этот образ – образ мексиканца [ПТП 2014: 784]. Но, заметим, такое понимание выступает следствием моего визуального опыта. Опыта, но моего.

Понимание не является передачей элементов из рук в руки, из одной точки в другую. Понимание вообще не передается как вещь. Есть нечто, что уже существует как целое со множеством точек-соприкосновений. И мы понимаем это множество как целое. Но если совершаем полную артикуляцию. Чтобы понять, что на рисунке мексиканец, во мне должно быть это целое, это «неделимое обстояние дел». Это неделимое обстояние дел Леонардо и называл *cosa mentale*.

Заметим, такие *cosa mentale* в натуральном, эмпирическом мире не существуют. Они рождаются вместе с нами, с нашим опытом. Через порождение умных вещей мы являем мир из небытия, и через это делаем самих себя существующими, то есть собственно реальными.

Почему мне нравится на картине дерево? Точнее, оно вызывает во мне реакцию? Хотя в натуральной жизни я прохожу мимо деревьев

известного полярного летчика. Фамилию не называет. И слушатели начинают говорить о том, какое это мужественное лицо, волевой характер, герой, покоритель полярных широт и проч. Затем ведущий идёт в другую аудиторию, показывает это же фото и просит описать легенду преступника-рецидивиста. Присутствующие начинают писать легенду – какой тяжелый взгляд, тяжелая челюсть и проч. У меня был личный опыт другого близкого эксперимента. Один психолог попросила меня принять в нём участие. Я вхожу в класс одной московской гимназии. Психолог просит ребят (старший класс) описать легенду неизвестного им человека. Полчаса я сидел молча, а ребята смотрели на меня и описывали мою легенду. Что в итоге получилось? Я у них никак не фигурировал ни философом, ни профессором, ни преподавателем. У большинства я получился бизнесменом средней руки, был разведен, детей не имел. У каждого из нас – свой опыт. Глазами своего опыта мы начинаем видеть другого и фактически писать за него его биографию, которая никакого отношения к нему не имеет.

каждый день. Потому что на картине не натуральное дерево, а «умная вещь», образ, то есть мысль художника в образе, в краске. Почему мне нравится или вызывает эмоцию образ предмета, который в натуральной жизни – обычная вещь, привычная деталь? Художник являет мне не дерево, а эту самую *cosa mentale*. Предъявляет мне концентрат мира и через него являет мне мир. Я этого дерева, этого предмета, яблока, стола, девушки, сроду не видел, имея глаза. Потому что не было у меня органа зрения.

В действительности, помечает М. К., мы тем самым обсуждаем проблему существования, и прежде всего существования нас самих. Это существование я понимаю актом принятия, всматривания, а не выяснения причин (откуда?). Чтобы встретиться с чем-то, кем-то, чтобы увидеть лицо другого, я всматриваюсь в него, а не выясняю причину, откуда оно? Если мы хорошо разглядим лицо как целое, то мне понятно и все остальное. Не откуда ты, а кто ты? М. К., не называя, приводит пример феноменологической редукции, принцип всматривания. А это значит, что вопрос о существовании – не технологический вопрос и не вопрос причин, а вопрос места, вопрос – кто ты и где ты? Не откуда ты, а кто ты и что ты есть? На этот вопрос отвечаешь полной артикуляцией. Если же не доделываешь её до конца, то кормишься объедками, сам оставаясь всегда полусуществом, с полупереживаниями, а тогда меня и нет, я не существую, и нет мира, он не существует, поскольку акт явленности не совершается [ПТП 2014: 787].

Поэтому Гамлет существует, хотя вроде бы и не действует, а Лаэрт, реактивное существо, не существует, хотя и действует.

Поэтому базовой темой М. Пруста, уточняет М. К., является «тема оправдания мира и поэтического приятия мира как он есть, имея в виду, что он есть» [ПТП 2014: 788]. Жизнь в её естественных процессах и стихиях, разумеется, не совершенна и не может быть совершенной. Мы в реактивных реакциях и в силу собственной лени и слабости постоянно отодвигаем совершение полной артикуляции, отодвигаем всё на завтра. На послезавтра... А потому и не существуем. А шанс только один. Сделать себя существующим, реальным, через явление мира можно только в этой жизни. Совершенство мира обретается только в этой жизни, не после, не где-то там, не завтра, а здесь, посредством органа жизни, посредством полной артикуляции, то есть, «артикуля-

ция есть то, что в самой жизни восполняет и исправляет жизнь» [ПТП 2014: 788].

Поэт являет мир (философа М. К. называет не часто, но имеет в виду, просто у поэта более выражены эти средства артикуляции, мы это выше обсуждали), причем в его концентрированном виде. Через мир поэта является мир, и мы начинаем видеть мир глазами поэта. Мир становится для нас реальным, сверхреальным, в нём мы живы, начинаем жить, чувствовать, мыслить, любить, посредством произведения или *orga organs*, производящее произведение.

В этом есть и трагизм, потому что жизни никогда не хватает, в трагическом мире вообще «нечто есть только ценой усилия и держания этим усилием мысли, времени». И нечто есть, если есть «орган жизни, артикуляция, если есть дух, то есть если ты потрудился» [ПТП 2014: 789].

Поэтому и место своё нельзя менять произвольно. Это драма – ты, твоё живое тело, находишься там, где ты явился. Иного нет. Ты можешь чертыхаться, как Пушкин, М. К. вспоминает его фразу – «чорт догадал меня родиться в России с душою и с талантом!» (письмо жене 18 мая 1836 г.) [Пушкин 1986: 81].

То же самое М. К. применяет и к себе – вот ведь дёрнул меня чёрт родиться именно здесь, в этой стране («в общем, конечно, трудно представить себе нечто более уродливое!») [ПТП 2014: 792].

Но М. К. признаёт, что это то, что уготовано, и если начнёшь искусственно произвольно менять место (например, уехать в Париж из душной и затхлой, «паршивой» Москвы 80-х годов!), то тут же ты себя накажешь. Наверное, М. К. и хотел бы родиться во Франции, на родине любимых Пруста и Декарта, там его друзья, любимая культура, французский язык... Но просто так взять и переместить своё живое тело туда – значит искусственно отказаться от своего же пути страдания в пользу поиска душевного комфорта, а не испытания: «нельзя произвольно выбрать место, поскольку мы можем идти только из того места, которое уже занято нашим живым телом» [ПТП 2014: 792]. Потому что надо понимать, «что ни за что в жизни я не хотел бы расстаться с тем уникальным путем, которым я шел. Если пошел...» [ПТП 2014: 792].

Онтологический закон

Да, если пошёл. М. К. формулирует еще раз свой «онтологический закон». Ведь если жизнь не откладывается на потом, на завтра, если ответ придётся давать в этой жизни, то вопросы «Когда же наступит Царствие Небесное?», «Когда же придет настоящий день?», оказывается, не имеют смысла. Во-первых, настоящий день не придёт сам по себе. Во-вторых, ждать не надо. В-третьих, ответ придётся давать самому и в этой жизни, не завтра. А Божий суд происходит в каждый данный момент, и будущее – не впереди нас, а в настоящем, то есть в том, что и как мы делаем сейчас.

М. К. вспоминает кантовский императив, к которому обыватель относится как к утопии и мечте: поступай по отношению к другим так, как поступали бы по отношению к тебе¹⁶¹. На самом деле это не мечта и не утопия, а реальная структура действия, по которой ты выстраиваешь (или не выстраиваешь) своё существование. Она воплощается в поступке. Просто это один из немногих и не вполне совершенных, замечает М. К., ответов человека на ситуацию в жизни. Ведь это мы отодвигаем такую структуру действия, полагая, что это всё не реально, утопично, романтично, как-то по-книжному, и продолжаем действовать реактивно, как слабые и страшась существа. А в действительности только такая структура императивного действия и создаёт нашу реальность, делает нас существующими. Поэтому я мыслю только здесь и сейчас, я совершаю акты мысли, любви, веры, чести, памяти сейчас. Я должен быть готовым к такому акту, не отодвигая его на потом, и такая готовность совершается (или не совершается) в миг.

¹⁶¹ В этике оно получило название золотого правила нравственности. Хотя это название уже позднее, весьма оценочное. И оно гораздо более древнее, чем принцип этики Канта. Её формулировка уже дана в Евангелии: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лук. 6, 31). Это изречение Христа у Луки идёт вслед его изречению про ответ ударившему вас по щеке: Ударившему тебя по щеке подставь и другую...» (Лук. 6, 29). Эти два стиха идут рядом, говорят о смысле ответа на вызов. Его М. К. постоянно обсуждает. И в продолжение: «Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лук. 6, 30). У Матфея так же: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7, 12).

Я совершу это действие или не совершу. Такое свершение (или не свершение) будет определять то, что со мной реально происходит. Таков онтологический закон [ПТП 2014: 794].

Мы, будучи эмпирическими существами, по жизни привыкли опираться на некое эмпирическое содержание, на нашу повседневность.

«Всякому, просящему у тебя, дай, и от взявшего твое не требуй назад»

(Лук. 6, 30)

Мы полагаем всегда, что то, что вокруг нас в повседневности происходит, то и есть реальность наша, наша жизнь, и в ней надо определяться. А моральные

заповеди, императивы, нравственные законы, они ведь содержательно пусты. Поступай так-то... Это формальное правило. Можно и обойтись. Но именно оно – содержательно. Оно определяет структуру твоего действия, создавая тебе опору и делая тебя реальным, дающего тебе шанс не утонуть в суете повседневности. Но если оно остаётся лишь внешним правилом-призывом, не пережитым, не испытанным, то оно не делает тебя реальным. Только в действии этот императив наращивает для действия мускулы, «мускулы человеческого существования» [ПТП 2014: 795].

Вспоминаем ситуацию художника, поэта. Художник не описывает мир, он рождает рисунок не для того, чтобы нечто срисовать. Мы рисуем для того, чтобы видеть, а не то, что видим. Рисуя, мы создаём форму, посредством которой наш глаз может испытывать, то есть видеть в мире то, чего без формы не увидел бы [ПТП 2014: 795]. Мы испытываем для опыта, и потому реальность является нам посредством этой формы поступка. Посредством формы мы испытываем событие присутствия, начинаем создавать своё место присутствия. Тем самым мы создаём каркас нашего опыта, его опоры.

Здесь появляется большой смысл личностной навигации как способ существования. Надо идти (ступать, делать шаги), для чего нужны те самые духовные мускулы, каковыми выступают формы, органы жизни или *cosa mentale*. Добро или честь, или правда, или мысль, или вера, рождаются через такое действие по созданию формы. А если так, то «человеку, который идет на неизведанные окраины бытия, мы не можем сказать, где он должен остановиться, чтобы не совершить зла, и в какую сторону он должен идти» [ПТП 2014: 797].

Господа! Коллеги философы! Навигация тем самым онтологически укоренена! Она не является плодом воображения отдельно взятых исследователей. Она не выступает одним из методов познания. Она не может быть факультативным приложением к чему-то. Она в самом истоке нашего существования. Не идя, не поступая, тебя и не будет. Редукция науки и философии в сторону построения догматических концептов, в сторону спекулятивных теорий познания означала как раз отказ от навигации, поиска своего места именно потому, что человек отказывался от выполнения онтологического закона, от поступка здесь-и-теперь, а потому он порождал разного рода теории и концепты, закрываясь ими от своей онтологической нетребовательности по отношению к себе. Тем самым он отказывался от себя. Добро и зло творятся в живом действии, и через него существуют как реальность. Просто человек должен идти и совершать действия. Как праведные, так не праведные – это уже как у кого получится.

Сократу нужно было умереть, выпив чашу с ядом, ибо только в момент смерти он и понимал смысл своего поступка. Его невозможно было остановить никакими уговорами, ибо его поступок – прямое следствие, точнее, составная часть его учения. Так же и Христа нельзя было остановить. Только в Гефсиманском саду он позволил себе сомнение («Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия...»), но затем Он решился: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). И продолжает: «Отче Мой! Если не может чаша сия миновать Меня, чтобы не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26, 42).

Тогда человек имеет шанс вообще что-то знать. Он узнаёт себя из разных истоков, но истоков испытания. И не важно, вычитал он что-то про проблему феномена или проблему веры, или добра и зла, или не вычитал. Не имеет значения, читал ли он Э. Гуссерля или не читал про проблему феномена. Но как обычно это бывает, например, молодая аспирантка вычитывает из работ Э. Гуссерля что-то про феномен, делает какие-то выписки, читает других авторов, пишет статьи, потом защищает диссертацию, например, об «этическом человеке» у Э. Гуссерля – она просто пересказывает прочитанное, демонстрируя «пустоту учености». Мы это уже неоднократно обсуждали. Проблему феномена и поступка М. К. узнал не из книг Э. Гуссерля или М. М. Бахтина, или М. Хайдеггера. А потому ему нет нужды их цитировать или не

цитировать. Проблема вообще не в этом. Если по ходу размышления он вспоминает Л. Витгенштейна или М. Хайдеггера, он их называет. Но может и не называть. Дело вообще не в этом.

Поэтому навигация выступает, в отличие от спекулятивного познания мира онтологическим действием, поскольку устанавливает мою собственную реальность, моё существование. Это единственная возможность быть человеком, то есть быть живым, не обязательно хорошим или героем! Речь идёт не о добрых делах, речь идёт о действиях, которые делают тебя реальным! Преступник, вор-рецидивист, рискующий каждый день, совершающий свои действия, реален, в отличие от доктора наук, профессора, пишущего свои теоретически опусы о природе воровства, читающий об этом лекции, ни за что ни разу не отвечавший, ни разу не рисковавший, не испытывавший. А потому собственно антропология, слово человека о самом себе, может быть только поисковой или навигационной. Не может быть антропологии теоретической, спекулятивной. Только в навигации можно что-то начинать понимать про самого себя, реального, а значит что-то модно сказать о самом себе как человеку. Ведь сказать можно только про реальное сущее. Про то, что не существует, сказать ничего нельзя, точнее, это будучи спекуляцией и домыслами.

Понятно, что только про этот опыт и можно помыслить. И только про такой опыт испытания и свершения и можно что-то писать. Точнее, создавая роман испытания, ты начинаешь быть. В этом скрыт смысл писания. Просто писать роман, что-то там сочинять, быть сочинителем романов и трактатов – излишнее роскошное занятие. Для этого нет ни жизни, ни времени, ни сил, ни здоровья. М. Пруст признавался: «<...> ради того, чтобы создавать рядом с жизнью ее описательный дубль или дубль своих прошлых переживаний, я никогда в жизни не взял бы перо в руки, я слишком болен и слаб для этого бессмысленного труда» (цит. по: [ПТП 2014: 799]).

Зачем описывать свои прошлые психологические переживания, марать бумагу? Жизнь есть жизнь посредством книги, романа, посредством духовной формы-опоры, органа жизни. А поэтому целью творения является не описание некоей психологии, а создание формы, дающей шанс явиться человеку. Поэтому целью романа выступает вообще не человек. М. Пруст в этом смысле не гуманист, отмечает М. К. Его

роман – антигуманистический. Человек не может быть целью. Равно как и средством. Он имеет шанс стать. И только. Он такой странный случай, событие бытия, он может случиться, но очень сложными путями, для чего и надо пройти пути, свои пути [ПТП 2014: 799]. А «путь по определению есть путь *собира*ния в области заранее незнаемого, которое ниоткуда нельзя узнать» [ПТП 2014: 798].

Собирая себя в пространстве событийных точек, я фундамирую своё место, которое есть всегда моё, незаменимое, незаместимое, сингулярное, добавляет М. К. Какая-то точка всегда должна быть, и только та, в которую ты поставлен, через которую прочерчивается твой путь. Место, путь, живое действие испытания делает тебя живым, не в твоей кажимости про тебя, не в намерениях, не в мечтах и пожеланиях, а в реальности. Более того, если ты остаёшься только в твоих мечтах и пожеланиях, то и ты остаёшься той самой недоделкой, полусуществом, полуумом, полулицом, испытывая лишь получувства.

Структура личности при полудействии так и не выделяется. Дело же не в нравственном смысле, а в смысле реального действия, его осуществимости, личность есть и у вора, и у убийцы, у большого грешника, она делается в его поступках, в которых он рискует и действует, и как действует и испытывает – таким и делается, такой у него кристалл и получается. А структура личности – это кристаллическое образование, не кисель. Но здесь как раз большой грешник и проверяется. Он потому грешник, что даёт себе право предать, взять чужое, переступить, поэтому никогда не изваяет свой кристалл. За него надо страдать. Преступник потому и действует преступно, что страдать не желает.

Удивительно, что одержимый концептами и идеями догматик гораздо страшнее тихого святого праведника, который вроде бы ничего и не сделал. Но если догма берётся в руки фанатиком, то жди море крови. М. К. ссылается на Белинского (случайно, по ошибке назвав Чернышевского, это не важно), который ради своей теории счастья готов насильно вести тысячи людей на смерть. Пусть погибнут тысячи, если речь идёт о страданиях и счастье миллионов. Нас не пугают тысячи жертв! Зато миллионы обретут тысячелетнее царство свободы. Известный метод. Так призывали первые революционеры. Так призывали и большевики. Это такой садистский прием. Ради своей догмы её носи-

тель готов жертвовать одними (по его мнению, лишними, не подходящими) ради других, относясь к ним как к материалу. Как мифологический герой Прокруст, укладывавший людей на своё ложе. Тем, у кого ноги оказывались длинными, он обрубал их, тем, у кого короткие – удлинял. Такое садистское занятие. Ради своей догмы садист-идеолог готов отбраковывать не подходящий человеческий материал.¹⁶²

Увлечённость идеей чревата. Однажды придётся себе сказать – нет. Или признавать собственную грешность, преступность. Не делать вид, что ничего не происходит. Но ты увлечён, продолжаешь работать внутри этой адской машины и задним числом её оправдываешь, оправдывая и свои действия. Разумеется, оправдывают всегда с оглядкой на самые высокие цели. Все на благо человека, все во имя человека, мы хотим, как лучше и проч.

М. К. вспоминает случай с физиком В. Гейзенбергом. Тот сотрудничал с нацистским режимом, никуда из Германии не уехал, в отличие от А. Эйнштейна. Но понимая роковую роль деяний режима, он решил на то, чтобы уйти в отставку. Он пришёл за советом к старому М. Планку и спрашивает, как ему быть? Ведь ученый или профессор, работающий в университете, должен понимать, что он всё равно должен кричать «Хайль, Гитлер!». Он даёт присягу режиму. Он всё равно становится участником общего нацистского дела, будучи включённым в машину уничтожения. Даже если ты сидишь в тиши лаборатории, ты никого не убил, никого не предал. М. Планк ему и отвечает: нельзя быть на этом месте и надеяться остаться без греха, есть грехи, которые надо взять на себе, и не оправдывать себя задним числом. Не надейтесь и не стремитесь после того, что случилось, остаться невинным.

¹⁶² Такой выбраковкой человеческого материала (ужас!) фактически занимается массовая школа, построенная по модели дисциплинарной матрицы. Её целью является не создание ситуаций заботы о себе и духовного роста, а выстраивание всех под догму успеваемости. Не успел – плохой. Категория «успевающий» (значит, успешный) настолько стала привычной, хотя и является ублюдочной, что даже перестала замечаться. Она вошла в привычку. Школьник должен быть успевающим, а стало быть он тогда и будет успешным, хорошим, правильным, то есть человеком. Не успевающий, не успешный, коридорный, двоечник – это брак, шлак, его выбрасывают. Разумеется, оправдание выстраивается самое благое: ему же надо учиться, надо поступать дальше в вуз, это так важно, иначе он не получит профессии, он не состоится в этой жизни, ничего не поймет, это ему во благо. Значит. Он должен стараться успевать.

Никто не останется невинным.¹⁶³ Ты уже содеял своё, сделал выбор, и это твой путь, твоё испытание.¹⁶⁴

Итак, прустовская тема ещё раз, акцентирует М. К., – это тема того, что можно назвать прямым опытом: что я сам действительно ис-

¹⁶³ «Дело Хайдеггера» давно известно. Не будем его обсуждать в очередной раз. Удивительно другое – удивительно то, как видит сам М. Хайдеггер эту ситуацию, точнее, как он слепнет, будучи пронизательным в других вещах. Какие аргументы он приводил в разговорах с К. Ясперсом, говоря о Гитлере? На реплику Ясперса «Как может такой необразованный человек, как Гитлер, править Германией?», он ответил: «Образование не имеет значения. Посмотрите только на его удивительные руки!» [Ясперс 1992: 142]. Мол, человек с такими (какими?) руками не может совершать злодеяний. Здесь в Хайдеггере философ как бы падает в обморок. Разум ему отказывает. Но выйдя из обморока, Хайдеггер что-то понял, встав на край бездны. Он на себе испытал обморок его любимого автора Киркегора. Ясперс не смог. Думаю, излишний академизм Ясперса не дал ему сил взглянуть в эту бездну.

¹⁶⁴ Понятно, что М. К. ставил свои акценты и представил разговор В. Гейзенберга и М. Планка в своей версии, выделив тему зла, греха и покаяния. Удивительно то, что в пересказе этой истории самим физиком все было даже как-то более поверхностно. Такое впечатление, что великий физик в своих воспоминаниях не понимает всего ужаса и запредельности того, что происходило в Германии в те годы. Он просто думает о том, чтобы подать в отставку. Как будто речь идёт о несогласии с начальником, который ему не выплатил зарплату. А старый Планк ему и говорит (по его же словам, возможно, Планк отвечал несколько по-иному), что невозможно уже остановить эту лавину. Она движется и ещё много жизней будет уничтожено, и что Гитлер не отвечает за себя, он не управляет страной, им управляет собственная одержимость [Гейзенберг 1989: 269]. В общем два физика говорили как-то обреченно, будучи бессильными что-либо сделать. Максимум, что он мог сделать, это подавать петиции и прошения, в которых просил власти не увольнять и не преследовать евреев-ученых. Он понимал так свой долг – служить физике, несмотря ни на что, понимал именно так свою жертву, отказываясь от многочисленных приглашений работать в зарубежных лабораториях. Наука выше жизни. Служение идолу застит глаза. В итоге Гейзенберг пошёл на сделку с дьяволом, оправдывая её своим служением науке, стремлением сохранить национальную физику. Он участвовал в проекте «урановая машина». Физик делал атомную бомбу нацистам (см. подр. [Уокер 1992]). Да, занимался чистой наукой. В науке он был великим и мудрым, обладателем Нобеля. А в ситуации страшного вызова оказался также ослепшим. Это не тот случай, когда надо осуждать или оправдывать философа или физика-ученого. Но тем не менее. Мы знаем, что каждый отвечал по-разному на этот вызов. Кстати, об этой проблематике автор биографического очерка о Гейзенберге в выше указанной книге А. В. Ахутин не сказал ни слова. Как будто и не было ничего.

пытал – не подумал, что испытал, не вербально имитировал испытание (что мы очень часто делаем), а сам действительно испытал, таков я и есть. Это связывается у М.К с проблемой формы – форма есть то, посредством чего нечто действительно случается, случается как событие, реальное – реальное переживание, реальная мысль, реальное чувство, реальный акт веры. Так, как мы можем, мы так и действуем в зависимости от того, какую форму, какой орган жизни сделаем. М. К. избегает обязательности нравственного акцента и нудительности поступка М. М. Бахтина. Мы живём как можем. Что мы может сделать, то и делаем. Но такими и существуем. Что мы можем действительно выполнить, чтобы было событием – то и случается, и так и живём [ПТП 2014: 805]. Нельзя (онтологически невозможно) заставить человека быть добрым, счастливым, умным, сильным. Он живёт как может. У него есть шанс. А дальше – каждый пользуется этим шансом в зависимости от своего самоопределения.

Поэтому роман М. Пруста, замечает М. К., это своего рода «миродицея», оправдание мира. Не назначено ещё ничего заранее, никакого места, никакого пути. Какое-то место всегда есть. Но никто не знает его реально. Есть опыт оправдания Бога, есть опыт оправдания человека, а есть оправдание мира – миродицея. Я излагаю, говорит М. К., своего рода миродицею, оправдание мира – это существенная тема у М. Пруста: мир устроен таким образом, что все годится – не назначен никакой момент, не назначено место. Все годится...» [ПТП 2014: 810].

М. К. признаёт, что это он так понимает М. Пруста, так его читает. Но это важно ему, М. К. Мамардашвили. Сам М. Пруст такими, как он выражается, словами не думал. Просто, говорит М. К., я живая иллюстрация онтологического закона, который он же и ввёл в начале: чтобы подумать любую мысль, в том числе подуманную и другими людьми, нужно её родить самому, и всё новое всегда вечно ново» [ПТП 2014: 809]. Да, признаёт М. К., это моя мысль, но мне пришлось её родить, чтобы понять Пруста и в то же время понять самого себя: «я читаю в самом себе, в своем опыте самого себя посредством некоторых орудий Пруста» [ПТП 2014: 809].

На том стою ...

Последний отрезок незавершённого пути. По содержанию и смыслу он ничего не завершает, скорее ставит многоточие. Как поставленный на паузу разговор. Как будто лектора вызвали на пять минут в коридор. Он вышел и ... М. К. её закончит и уйдет со своей трубкой, как бы на перемену. Но далее 37-й лекции уже не будет.

М. К. вместе с тем ещё раз ставит основные смысловые вехи. Итак, про жизнь можно говорить в двух жанрах. Можно что-то сказать про неё как про чужое, не своё, а вычитанное, услышанное, а можно как про своё, пережитое только тобой. Также об актах существования можно говорить в двух смыслах, в двух модусах: в модусе говорения, рассказа об акте и модусе испытания акта. Человек может говорить о чём-то, в том числе о любви, о вере, о правде, о философии, о другом человеке, быть начитанным, грамотным, профессором, умным наблюдателем, книгочеем. А может пытаться реально испытать этот опыт¹⁶⁵.

Только посредством такого опыта испытания себя я могу как-то занять место в мире, могу вообще быть. То есть смогу быть реальным, живым. Но дело в том, что без специально изобретенных мною же форм опыта я не смогу ничего испытать. У меня нет для испытания мускулов, изобретений, помогающих, позволяющих испытывать, переживать реальный опыт. Как всё равно что – я хочу увидеть, но глаз не может. Я хочу увидеть, но вижу плохо, надо надеть очки. И я эти очки изобретаю. Изобретаю такие линзы (М. К. ссылается на пример из Р. Музиля о линзах), с помощью которых могу видеть то, что не видимо.

Фактически весь курс М. К. – об этих формах опыта. О формах, позволяющих этот опыт совершать. Он реален только с помощью этих форм, он не выводим из естественных процессов. Как не выводим, например, естественным образом взрослый из ребенка. Нельзя стать естественным образом взрослым, не делая с собой ничего, не испытывая себя. Я не найду себя, не обрету места в мире, если не испытаю свой опыт веры или мышления, или любви, правды, познания.

¹⁶⁵ В этом фактически состоит разница между П. Адо и М. Фуко. Первый – профессор, начитанный, знающий все про духовные упражнения у стоиков. Вторым, не специалистом, не так начитанным, берёт материал из вторых рук, но испытывающий на себе опыт переназначения себя. Совсем не академичен и совсем не профессор.

Казалось бы, что такого говорит М. К.? Всё то же, всё о том же. Как Сократ, всю жизнь ходил и задавал людям вопросы всё об одном и том же. Дело в том, что в обыденной, эмпирической жизни мы привыкли как думать? Мы привыкли допускать, что уже есть готовый мир, уже есть некий естественный процесс становления мира, в котором является человек. И этот человек начинает изобретать какие-то приспособления, чтобы приспособиться к миру. Мы привыкли думать, что мир есть, что в принципе всё есть. Надо только поднатужиться и взять у него то, что мне положено. Но дело обстоит иначе. Ничего нет. И мира нет. Мир является со мной. Человек изобретает формы жизни, произведения, с тем, чтобы реально испытать, пережить опыт, и через него стать реальным. Этот испытанный тобою мир опыта и есть та реальность, тот реальный мир, в котором ты живёшь, а не который придумываешь или тебе рассказан, показан другими. Это не формы приспособления, а формы испытания и порождения миров. Опыт рождается посредством изобретённой формы, но мы не знаем заранее, какие они, мы не можем взять их готовыми из архивов, библиотек, чужой памяти. Приходится в своих актах их изобретать.

В этом плане я бы сказал, что М. К. говорит не только об экспериментальной вере в духе М. Пруста (см. выше), но в принципе об экспериментальном характере жизни человека, человека как реального, живого, мыслящего существа. Принцип *cogito* есть принцип эксперимента. А формы опыта выступают орудиями эксперимента. И роман, и стихи становятся духовными органами-приборами, помогающими мне этот жизненный эксперимент проводить. Эксперимент над собой. Эксперимент с тем, чтобы я явился. Это эксперимент рождения человека. Эксперимент второго рождения.

Разумеется, такое рождение, явление тебя на свет не может быть ни продуктом естественного природного процесса, ни результатом умозаключения, описания, ни предметом объективного научного дискурса. Поэтому ключевой проблемой становится вот эта странная алхимия изобретения, создания таких форм опыта живой жизни, с помощью которых такой опыт становится возможен. К таким формам опыта относится роман М. Пруста и другие формы – произведения О. Мандельштама, И. Бродского, медитации Р. Декарта и др.

Такой выбор в пользу опыта испытания построен не по логике интеллектуального дискурса или аффективного импульса. Он не является результатом какого-то рассудочного рассуждения или случайного какого-то выдоха в состоянии обморока. Этот выбор – результат осознанного, хотя и не логичного акта, акта самоопределения, по принципу М. Лютера: «на том стою и не могу иначе». Это акт веры. М. К. приводит этот пример, акцентируя тему места. Я стою на этом. Здесь я стою! И потому не могу иначе. Человек занял место, которое указано ему неким предназначением, и потому он не может иначе. И это не предмет знания, не результат рассудочного рассуждения. Это акт веры [ПТП 2014: 813].

Испытать реальность самого себя, реальность своего опыта жизни без этих изобретенных форм, без произведений жизни, нельзя, невозможно. Мой пример с очками понятен, хотя слишком прост. Нельзя увидеть то, чего нельзя увидеть естественным образом. Сразу, просто имея глаза. У тебя нет ничего для опыта испытания. Ты должен сделать нечто, совершить усилие, и тогда есть шанс, что увидишь. В противном случае, ты, конечно, будешь что-то чувствовать, как-то жить, но то будут получувства, полумысли, полупереживания, полужизнь полусущества, не доделанного, не дорожденного, не домыслящего.

М. К. делает ссылку на Р. Декарта, его беседу с неким Ф. Бурманом, молодым последователем философа. Там Р. Декарт утверждает, что нечто истинно не потому, что Бог знает истину и по ней творит мир, а нечто истинно потому, что Бог так сделал. Он так сделал, и в силу этого деяния истина и стала возможной. В этой беседе, говорит, М. К., ещё есть совершенно гениальный ответ Р. Декарта. Бурман спрашивает: может ли Бог создать ненавидящее его существо? Декарт отвечает: «Нет, ныне уже не может» (цит. по: [ПТП 2014: 817]) [Декарт 1994: 464]¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Текст этой беседы записан Ф. Бурманом на латинском, по следам его разговора с Р. Декартом. Этот молодой картезианец, последователь Декарта, проштудировал сочинения философа, записал вопросы, приехал к нему, и между ними состоялась беседа. Поэтому текст не является текстом, написанным самим Декартом. А указанный вопрос возник как следствие из суждения, что бог есть причина не только актуальных, но и возможных вещей и сущностей. Следовательно, Бог может повелеть своей твари его ненавидеть, и таким образом учредить это в качестве блага? Декарт и отвечает: «Нет, ныне уже не может. Но мы не знаем, что он мог сделать это раньше». Декарт допускает эту возможность ранее. Но ныне такой возможности уже нет. Уже всё свершилось [Декарт 1994: 464].

То есть, ныне, теперь уже не может. Прошёл момент, когда Он мог, теперь уже нет, не может. Не может после сотворения существа, сотворённого по образу и подобию Его. После богоподобного рождения человек родиться ненавидящем Его не может. Это противоречие разума, недопустимое для нас. Испытание необратимо. Он уже свершается, уже пережито. Его нельзя исправить. Можно только совершить заново новый опыт.

Формы для опыта изобретаются, чтобы совершился, случился этот опыт, то есть реальное испытание. Мы не знаем того, что это будет и как это случится. Это испытание того, чему в мире еще нет места существующей формой. И Лютер не знает, хотя и не может иначе.

Мы вообще в этом смысле беспомощны. У нас нет готового аппарата, чтобы строить такой опыт испытания со знанием дела, чтобы описывать реальный опыт сознания и переживания. У нас для этого нет слов. Такие состояния испытываются, и только потому мы можем говорить, что проходим путь, после чего говорим, что это судьба. После происходящего роман-произведение становится романом воспитания, поскольку произошло испытание, оно случилось. И то, что случилось, мы будем называть путем. Эти романы создавались не в форме вдохновения, а исходя из принципа – на том стою и не могу иначе. Не потому-то или потому-то, а просто нельзя было иначе.

Разговор не завершился. Он как бы повис в состоянии многоточия. Как непрерывное письмо не завершается и не начинается. Так и разговор с М. К. не завершается. Иначе зачем было его начинать?

Не прощаемся ...

Свой опыт многотрудного и долгого, длиною в жизнь, общения с романом М. Пруста М. К. называл автобиографическим. Он в М. Прусте читал самого себя. С его помощью М. К. рассказывает и свою историю, историю самого себя. Автобиография автора осмысливается в категориях евангельского опыта, опыта испытания и Страшного суда, в категориях метафизики души.

«Я метафизик», утверждал М. К. Но вполне классический. Исходным пунктом его философии была вполне классическая картезианская точка зрения, философия *cogito* [Мамардашвили 1992: 341].

То, что проделал М. К. своими курсами лекций «Психологическая топология пути», есть что-то не просто уникальное. Это что-то невозможное. Какой-то нигде не описанный, неведанный антропологический эксперимент. Где вы такое видели? Некоторое количество студентов университета (их было числом 12, символично, не правда ли?) ходят целый год (больше года) на лекции к философу, который им не читает ничего, а вслух проговаривает свои мысли, точнее, совершает в их присутствии свои мыслительные медитации, связанные с его опытом чтения-встреч с другим автором, М. Прустом. И тем самым восстанавливает свой мысленный путь, строит фактически свою духовную автобиографию. Точнее, показывает метод такого строительства.

В годовом курсе были перерывы. Например, между 15 и 16 лекциями перерыв в 5 месяцев. Между 21 и 22 – перерыв в два месяца. Сидят, слушают, расходятся, затем вновь встречаются, снова слушают, снова расходятся, чтобы потом встретиться. И переживают невидимый духовный метаморфоз.

Собеседники эти не просто встречались. Они проделали фактически этот путь, прожили целый кусок жизни. Слушатели-собеседники в конце этого большого отрезка пути уже просто другие. У них другие органы, другие глаза, другое понимание, ощущение, чувство. Они слушают по-другому, видят перед собой уже другого автора мысли.

Сам М. К. для них был в конце пути совсем другим, чем был в начале. Но оставался все таким же неизвестным «шпионом» и жителем своей неизведанной страны по имени Мераб Мамардашвили.

Апрель 2020 г.

Литература

Агамбен 2012 – *Агамбен Дж.* Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.

Адо 2005 – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448с.

Арто 2000 – *Арто А.* Театр и его Двойник. Пер. с фр. В. Максимова. СПб.: «Симпозиум», 2000. 440с.

Ахутин 2009 – *Ахутин А. В.* В стране Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОССПЭН, 2009. 438 с.

Бадью 2012 – *Бадью А.* Манифест философии. СПб.: Machina, 2012. 190 с.

Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. М.: Изд-во «Русские словари», 1996. 732 с.

Бахтин 2003 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Изд-во Русские словари; Языки русской культуры, 2003. 957с.

Бахтин 1979а – *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.

Бахтин 1979б – *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.

Берестов и др. 2019 – *Берестов И. В., Вольф М. Н., Доманов О. А.* Аналитическая история философии. Методы и исследования. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. 242 с.

Беседы 1996 – *Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным.* М.: Изд. группа «Прогресс», 1996. 342с.

Бибихин 2009 – *Бибихин В. В.* Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. 592 с.

Бибихин 2003 – *Бибихин В. В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.

Богин 1984 – *Богин Г. И.* Модель языковой личности в ее отношении к разновидностям текстов. Ленинград, 1984.

Бочаров 2010 – *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Михаил Михайлович Бахтин. Под ред. В. Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 47-79.

Бродский 1992 – *Бродский И. А.* Сочинения. Т. 1. СПб.: «Пушкинский фонд», Изд-во «Третья волна», 1992. 479 с.

Бродский 2001 – *Бродский И. А.* Сочинения. Т. 7. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 344 с.

Бродский 1997 – *Бродский о Цветаевой: интервью, эссе.* М.: «Независимая газета», 1997. 208 с.

Бродский 1999 – *Бродский И. А.* Меньше единицы. Избранные эссе. Пер. с англ. В. Голышева. М.: Изд-во Независимая газета, 1999. 472 с.

Бродский 2005 – *Бродский И. А.* Книга интервью. 3-е изд., испр. и доп. М.: Захаров, 2005. 784 с.

Бэлза 1978 – *Бэлза И. Ф.* Генеалогия «Мастера и Маргариты» // «Контекст-1978», М., 1978. С. 156–248.

Василюк 1984 – *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984.

Виноградов 1980 – *Виноградов В. В.* Избранные труды: О языке художественной прозы. М., 1980.

Витгенштейн 1998 – *Витгенштейн в контексте культуры XX века* // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 21-119.

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. Пер. с нем. М.: «Гнозис», 1994. 612 с.

Вольф 2012 – *Вольф М. Н.* Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 382 с.

Встреча с Декартом 1996 – *Встреча с Декартом.* Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. 1994. М.: Ad Marginem, 1996.

Выготский 1986 – *Выготский Л. С.* Психология искусства. Изд. 3-е. Комм. Л. С. Выготского, В. В. Иванова; Общая ред. В. В. Иванова. М.: Искусство, 1986. 573 с.

Выготский 1996 – *Выготский Л. С.: Начало пути.* Сер: Евреи в мировой культуре. Выпуск 27. Иерусалим. Иерусалимский изд. центр. 1996. 106с.

Выготский 2017 – *Записные книжки Л. С. Выготского.* Избранное / Под общ. ред. Екатерины Завершневой и Рене ванн дер Веера. М.: Изд-во «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 608 с.

Выготский 1995 – *Выготский Л. С.* Проблемы дефектологии / Сост., авт. вступ. ст. и библиогр. Т. М. Лифанова; авт. коммент. М. А. Степанова. М.: Просвещение, 1995. 527 с.

Выготский 1966 – *Выготский Л. С.* Игра и её роль в психическом развитии ребенка // Вопросы психологии. 1966. № 6.

Выготский 1981 – *Самухин Н. В., Биренбаум Г. В., Выготский Л. С.* К вопросу о деменции при болезни Пика // Хрестоматия по патопсихологии. М.: МГУ, 1981. С. 114–149.

Гаспаров 1979 – *Гаспаров М. Л.* М. М. Бахтин в русской культуре XX века // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 11-14.

Гаспаров – *Гаспаров М. Л.* История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Материалы Международной научной конференции 10–11 ноября 2004 года: «Русская литература XX–XXI веков: проблемы теории и методологии изучения». М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 8-10.

Гачев 1993 – *Гачев Г.Д.* «Так, собственно, завязалась целая история...» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 1 (2). С. 105–108.

Гейзенберг 1989 – *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое: Пер. с нем. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1989. 400 с.

Гиренок 2017 – *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. М.: Проспект, 2017. 256 с.

Голубович 2014 – *Голубович К.* Встречи на неизвестной родине // Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 1145–1229.

Греймас 1985 – *Греймас А.* В поисках трансформационных моделей. К теории интерпретации мифологического нарратива // Зарубежные исследования оп семиотике фольклора. М.: Наука, 1985. С. 89–144.

Грушин 2015 – *Грушин Б. А.* Четыре десятилетия изучения российского общественного мнения // URL: <http://gefter.ru/archive/16807> (дата обращения 26.10.2019).

Давыдов 1960 – *Давыдов В. В.* Анализ структуры мыслительного акта // Доклады Академии педагогических наук РСФСР. 1960. № 2.

Делёз, Гваттари 1998 – *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288с.

Делёз 1993 – *Делёз Ж.* Тайна Ариадны // Вопросы философии. 1993. № 4.

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

Декарт 1994 – *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. Сост. и общая ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.

Деррида 2012а – *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? // Деррида Ж. Золы угасший прах / Пер. с франц. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. 115 с.

Деррида 2012б – *Деррида Ж.* Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Пер. с франц., предисл. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. 116 с.

Есипов 2007 – *Есипов В. В.* Варлам Шаламов и его современники. Вологда: «Книжное наследие», 2007. 270 с.

Завершнева 2015 – *Завершнева Е. Ю.* Представления о смысловом поле в теории динамических смысловых систем Л. С. Выготского // Вопросы психологии. 2015. № 4. С. 119–135.

Зайков и др. 2016 – *Зайков К. А., Самотой Н. В., Смирнов С. А.* Анализ процесса виртуализации общества как антропологического тренда // Вестник НГУЭУ. 2016. № 4. С. 44–55.

Зиновьев 1979 – *Зиновьев А. А.* В преддверии рая. Paris. L'Age d'Homme, 1979.

Зиновьев 2001 – *Профессиональное кредо. Мой путь в науке.* Интервью с профессором А.А. Зиновьевым // Личность Культура. Общество. 2001. Т. III. Вып. 4(10). С. 278–334.

Зиновьев 2007 – *Александр Зиновьев: мыслитель и человек* (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2007. № 4. С. 36–93.

Зиновьева 2012 – *Дневники Ольги Зиновьевой: Modus Zinoviev.* URL: <http://litavrora.ru/index.php/publitsistika/item/216-dnevniki-olgi-zinovevoj-modus-zinoviev/216-dnevniki-olgi-zinovevoj-modus-zinoviev> (дата обращения 09.08.2019)

Зинченко 1996 – *Зинченко В. П. М.* Мамардашвили открывает Декарта психологам // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. 1994. М.: Ad Marginem, 1996. С. 269–299.

Ильенков 1991 – *Ильенков Э. В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.

Кампиц 1998 – *Кампиц П.* Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. 1998 № 5. С. 49–55.

Кант 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 710 с.

Караулов 2004 – *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. М.: Едиториал УРСС, 2004.

Козлова 1998 – *Козлова М. С.* Витгенштейн: особый подход к философии (к проблеме бессмысленности философских фраз) // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 42–48.

Кузичева 2012 – *Кузичева А. П.* Чехов. Жизнь «отдельного человека». М.: Молодая гвардия, 2012. 847 с.

Лакшин 2008 – *Лакшин В. Я.* Солженицын и колесо истории / Сост., предисл. и комм. С. Н. Кайдаш-Лакшиной. М.: «Изд. дом «Вече», «А3»» (Знатнов), 2008. 464 с.

Левин 2001 – *Левин К.* Динамическая психология. Избр. тр. М.: Смысл, 2001.

Лойола 2006 – *Св. Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 376 с.

Лосев 1982 – *Лосев А. Ф.* Диалектика творческого акта (краткий очерк) // Контекст – 1981. Литературно-теоретические исследования. М.: Искусство, 1982. С. 48–78.

Лосев 2008 – Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое самó. СПб.: Изд-во «Олега Абышко», 2008. 576 с.

Лотман 1996 – Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). Санкт-Петербург: Искусство – СПб., 1996.

Лотман 1987 – Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М.: Книга, 1987. 336 с.

Лотман 1988 – Лотман Ю. М. В школе поэтического творчества: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М.: Просвещение, 1988. 352 с.

Лотман 2017 – Лотман Ю. М. А. С. Пушкин: Биография писателя. Роман «Евгений Онегин». Комментарий. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 640 с.

Мандельштам 1991 – Мандельштам О. Э. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. Проза. – М.: ТЕРРА, 1991.

Мандельштам 1987 – Мандельштам О. Э. Слово и культура. Статьи. М.: Советский писатель, 1987. 320 с.

Мамардашвили 1989 – Мысль под запретом. Беседы М. К. Мамардашвили с Анни Эппельбуэн // URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> (Дата обращения 09.04.2018г.)

Мамардашвили 1991 – Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично, то есть случайно. Из беседы М. Хромченко с М. К. Мамардашвили 5 апреля 1990 года) // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 44-53.

Мамардашвили 1992 – Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Изд. Группа «Прогресс»; Культура. 2-е изд. 1992. 415 с.

Мамардашвили 1994 – Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М.: АО Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1994. 240 с.

Мамардашвили 1996 – Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Изд-во Лабиринт, 1996. 432 с.

Мамардашвили 2014 – Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. 1232 с.

Мамардашвили 2018 – Мамардашвили М. К. Литературная критика как акт чтения // Пруст М. Заметки об искусстве и литературной критике. М.: РИПОЛ Классик, 2018. С. 5-34.

Мориак 1999 – Мориак К. Пруст. Пер. с фр. Н. Бунтман, А. Райской. М.: Изд-во Независимая Газета, 1999. 288 с.

Маяцкий 2002 – Маяцкий М. Во-вторых. Ультиматумы с оговорками конца прошлого века. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с.

Оден 1998 – Оден У. Х. Чтение. Письмо. Эссе о литературе / Пер. с англ. Г. Шульпякова. М.: Изд-во Независимая Газета, 1998. 320 с.

Платон 1990 – *Платон* Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1 / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860 с.

Платон 2007 – *Платон* Сочинения в четырех томах. Том 3. Ч. 2. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во «Олега Абышко», 2007. 731 с.

Погоняйло 2007 – *Погоняйло А. Г.* Мишель Фуко. История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.

Погоняйло 2009 – *Погоняйло А. Г.* Техника себя и философия Нового времени. // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2009. № 9. С. 67–80.

Погоняйло 2015 – *Погоняйло А. Г.* Опыт себя как выход в логическое // Мы все в заботе постоянной...Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г. В. Иванченко (1965–2009). НИУ ВШЭ. Москва. 9–11 сентября 2015. Под ред. М. А. Козловой и В. Г. Безрогова. Часть 1: Постоянство пребывания с собою. М.: Канон+, 2015. С. 32–42.

Пруст 2018 – *Пруст М.* Заметки об искусстве и литературной критике. Пер. Т. В. Чугуновой. М.: РИПОЛ Классик, 2018. 362 с.

(СВ) Пруст 2000 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: В сторону Свана. СПб.: ООО «Издательский дом Кристалл», 2000.

(ДЦ) Пруст 2000 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: Под сенью девушек в цвету. СПб.: ООО «Издательский дом Кристалл», 2000.

(Гер.) Пруст 2005 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: У Германтов. СПб.: Амфора, 2005.

(СГ) Пруст 2005 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: Содом и Гоморра. СПб.: Амфора, 2005.

(Пл.) Пруст 2007 – *Пруст М.* В писках утраченного времени: Пленница. СПб.: Амфора, 2007.

(Бег) Пруст 2007 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: Беглянка. СПб.: Амфора, 2007.

(ОВ) Пруст 2000 – *Пруст М.* В поисках утраченного времени: Обретенное время. Инапресс, 2000.

Пятигорский 2011 – *Пятигорский А. М.* Философская проза. Т. 1. Философия одного переуллка. Роман. Предисловие Л. Пятигорской. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 240 с.

Пятигорский 2019 – *Пятигорский А. М.* Потому что Будда ее увидел // <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chto-budda-ee-uvidel-19814> (дата обращения 22.01. 2020).

Пузырей 1997 – *Пузырей А. А.* Манипулирование и майевтика // Вопросы методологии. 1997. № 3–4.

Пушкин 1986 – *Пушкин А. С.* Письма к жене. Ленинград: Изд-во «Наука», 1986. 260 с.

Рорти 1997 – *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1997.

Самухин и др. 1981 – *Самухин Н. В., Биренбаум Г. В., Выготский Л. С.* К вопросу о деменции при болезни Пика // Хрестоматия по патопсихологии. МГУ: 1981. С. 114–149.

Седакова 1992 – *Седакова О.* Диалоги о Бахтине. М. М. Бахтин – еще с одной стороны (к тезисам М. Л. Гаспарова) // Новый круг. Киев. 1992. № 1. С. 113–117.

Седакова 2010 – *Седакова О. А.* Четыре тома. Том III. Poetica. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 584 с.

Сиротинская 1996 – *Сиротинская И. П.* Воспоминания о В. Шаламове // Шаламов В. Т. Несколько моих жизней. Проза. Поэзия. Эссе / Сост. и прим. И. П. Сиротинской. М.: Республика, 1996. С. 448–460.

Смирнов 2002 – *Смирнов С. А.* Философский атлетизм или чем занимается философ в свободное от работы время // Сибирские философские школы. Новосибирск: НГАЭиУ, 2002. С. 101–114.

Смирнов 2004 – *Смирнов С. А.* Путь в структурах повседневности // Человек. 2004. № 6 С. 23–34.

Смирнов 2011 – *Смирнов С. А.* Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск: Офсет, 2011. 389 с.

Смирнов 2014 – *Смирнов С. А.* Структура акта автопоэзиса. Опыт поэтической антропологии // Философия культуры. 2014. № 2(20). С. 171–182.

Смирнов 2015а – *Смирнов С. А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015.

Смирнов 2015б – *Смирнов С. А.* Феномен как визуальный концепт в антропологии культуры // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1(3). С. 21–28.

Смирнов 2015в – *Смирнов С. А.* Философская аскеза Петра Чаадаева // Философские науки. 2015. № 8. С. 21–36.

Смирнов 2016а – *Смирнов С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет, 2016. 438 с.

Смирнов 2016б – *Смирнов С. А.* Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 103–114.

Смирнов 2016в – *Смирнов С. А.* Умное тело или проблема формирования человеческой телесности в ситуации жизненного аутсорсинга. Часть 1 // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 1. С. 4–13; № 4. С. 100–112.

Смирнов 2016г – *Смирнов С. А.* Умное тело или проблема формирования человеческой телесности в ситуации жизненного аутсорсинга. Часть 2 // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 4. С. 100–112.

Смирнов 2017 – *Смирнов С. А.* Философ и революция. К событийности биографий // Личность. Культура. Общество. 2017. Том XIX. Вып. 3–4 (№ 95–96). С. 121–130.

Смирнов 2018 – *Смирнов С. А.* Антропология автобиографии. Часть 1. Автобиография. Проблема метода // Человек.RU/Chelovek.RU. 2018. № 13. С. 66–103.

Смирнов 2019 – *Смирнов С. А.* Философ в городе. Автобиография места. Статья 1. Михаил Бахтин // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 3. С. 43–61.

Стародубцева 1999 – *Стародубцева Л. В.* В лабиринтах сознания // Человек. 1999. № 1–3.

Томэ и др. 2017 – *Томэ Д., Шмид У., Кауфман В.* Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография. М.: Изд. дом ВШЭ, 2017. 336 с.

Тиллих 1995 – *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Топоров 1982 – *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982. С. 8–40.

Топоров 1992 – *Топоров В. Н.* Крест. Путь. Древо Мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1, 2. Изд. 2-е. М.: Советская энциклопедия, 1992.

Топоров 2010 – *Топоров В. Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2010. 448 с.

Турбин 1995 – *Турбин В. Н.* Из неопубликованного о М. М. Бахтине (1) // Философские науки. 1995. № 1. С. 235–246.

Тынянов 1977 – *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. 574 с.

Уокер 1992 – *Уокер М.* Миф о германской атомной бомбе // Природа. 1992. № 1.

Флоренский 1992 – *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Символ. Париж. 1992. № 28. С. 123–216.

Фрагменты 1989 – Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

Франкл 2017 – *Франкл В.* Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 239 с

Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

Хабермас 1993 – *Хабермас Ю.* Философия как местоблюститель и интерпретатор // Новый круг. 1993. № 1 (III). С. 132–142.

Хайдеггер 1993а – *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. В. Биbihина. М.: Республика, 1993.

Хайдеггер 1993б – *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. ст., примеч. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

Хайдеггер 2009 – *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова // Ἑρμηνεία. Гермения. Журнал философских переводов. 2009. № 1(1). С. 56–94.

Хайдеггер 2017 – *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии. Гёльдерлин. Рильке. Трагль. / Сост., пер. с нем. и посл. Н. Болдырева. М.: Водолей, 2017. 240 с.

Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

Хоружий 2015 – *Хоружий С. С.* «Улисс» в русском зеркале. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 384 с.

Хоружий 1994 – *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

Хромченко 2004 – *Хромченко М. С.* Диалектические станковисты. Главы из книги о Г. П. Щедровицком. М.: Школа культурной политики, 2004. 160 с.

Чаадаев 1989 – *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М.: Наука, 1989, 656 с.

Кузичева 2012 – *Кузичева А. А. П.* Чехов. Жизнь «отдельного человека». М.: Молодая гвардия, 2012. 847 с.

Чуковский 1990 – *Чуковский К. И.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Критические рассказы. М.: Правда, 1990.

Шаламов 1992 – *Шаламов В. Т.* Колымские рассказы. Кн. 2. М.: Русская книга, 1992. 432 с.

Шаламов 1996 – *Шаламов В. Т.* Несколько моих жизней. Проза. Поэзия. Эссе / Сост. и прим. И. П. Сиротинской. М.: Республика, 1996. 479 с.

Шаламов 2009 – *Шаламов В. Т.* Несколько моих жизней: воспоминания, записные книжки, переписка / Сост., вступ. ст., примеч. И. П. Сиротинской. М.: Эксмо, 2009. 1072 с.

Шелер 2007 – *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 384 с.

Шкловский 1983 – *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.: Советский писатель, 1983. 384 с.

Щедровицкий 2001 – *Щедровицкий Г. П.* Я всегда был идеалистом... Москва: «Путь», 2001.

Эко 2016 – *Эко У.* От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации / Пер. с итал. О. А. Поповой-Пле. М.: Академический проект, 2016. 559 с.

Эко 2003 – *Эко У.* Поэтики Джойса / Пер. с итал. А. Коваля. СПб.: Симпозиум, 2003. 496 с.

Эко 2004 – *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб.: Академический проект, 2004. 384 с.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

Эльконин – *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. М.: Педагогика, 1989.

Эльконин 2010 – *Эльконин Б. Д.* Опосредствование. Действие. Развитие. Ижевск: ERGO, 2010.

Эмерсон 2006 – *Эмерсон К.* Двадцать пять лет спустя: Гаспаров о Бахтине // Вопросы литературы. 2006. № 2. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2006/2/em2.html> (дата обращения 30.07.2018).

Эпштейн 2007 – *Эпштейн М. Н.* Жизнь как тезаурус // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 4. С. 47–56.

Янгфельдт 2012 – *Янгфельдт Б.* Язык есть Бог. Заметки об Иосифе Бродском. Пер. со шведского Б. Янгфельдта; пер. с англ. А. Нестерова. М.: Астрель: CORPUS, 2012. 368 с.

Ясперс 1992 – *Ясперс о Хайдеггере* // Ступени. 1992. № 3. С. 135–151.

Bruner 1987 – *Bruner J.* Life as Narrative. *Social Research*. 54(1). P. 11–32.

Stegmaier 2008 – *Stegmaier W.* Philosophie der Orientierung. Berlin. New York: Walter de Gruyter. 804 s.

ПРОБЛЕМА НОРМЫ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ¹⁶⁷

Рамка дискурса

Понимание мира и действий человека в мире как рационально организованного сущего остаётся актуальным в философии. Актуальность рационального как установки на разумность мира и человека объясняется не только тем, что XX век породил разного рода типы рациональности (неклассической, постнеклассической и проч.)¹⁶⁸, но и тем, что становится все более понятным то, что проблема рациональности (и её зеркального двойника – иррациональности), не может быть решаемая в пределах узко понимаемой эпистемологии, гносеологии, методологии науки. Мы рано или поздно выходим за их пределы и попадаем в онтологию, ориентированную на человека и преодолевающую собственную абстрактность, и в онтологически укоренённую антропологию. Мы попадаем в необходимость понимания ситуации человека в целом¹⁶⁹.

В этом плане речь идёт уже не столько о рациональности мира и бытия человека в мире, сколько о бытии как норме, но не эпистемологической, а онтологической, о пребывании человека в мире, понимаемом как онтологическое событие. Но именно такая установка на то, что человек не имеет «алиби в бытии», что он как сущее должен состояться и это состояние его должно быть представлено как онтологически присущая его бытию норма, понимаемая как парадигмальный принцип – такая установка и подвергается главной атаке со стороны

¹⁶⁷ Впервые опубликовано в виде отдельной статьи в журнале [Смирнов 2019б].

¹⁶⁸ Что, собственно, является следствием разного рода событий – Хиросимы, Освенцима, ГУЛАГа и проч. историй, проверяющих базовую установку на разумность бытия человека.

¹⁶⁹ Понимание и осмысление ситуации человека требует отдельного разговора. Ее можно описать как ситуацию «после Освенцима»: человек попал в ситуацию, в которой мыслить и действовать так же, как и до Освенцима, как будто ничего не случилось – нельзя. См. подр. о смене онтологических ориентиров в антропологии [Аванесов 2016; Смирнов 2016].

набирающего силу антропологического тренда, согласно которому человек всё более отказывается от бытия в мире, предпочитая уход из этого мира, тем самым он предпочитает пересмотреть этот парадигмальный принцип¹⁷⁰. То есть, человек не рассматривает себя, своё бытие в мире, как онтологическую норму¹⁷¹.

В этом плане имеет смысл рассмотреть проблему нормы не только в рамке и через установку рациональности, но и в целом в ситуации неклассического философствования, неклассической рациональности.

Дабы избежать многочисленных конвенций и оговорок, которыми пестрит разнообразная интеллектуальная мысль, обсуждающая норму и нормативность, рациональность классическую или неклассическую, имеет смысл поставить нашим рассуждениям онтологическую рамку: норма рождается не в сознании человека, а с помощью сознания (акта мышления) для фиксации и понимания границ сущего. То есть мы понимаем норму как меру, присущую человеку как сущему, а потому она присуща этому сущему, и лишь потом она становится конвенцией, то есть регулятором в деятельности и феноменом сознания.

Норма как проблема

Тему рациональности мира и всякого сущего обостряет именно проблема нормы сущего и связанная с ней проблема границы сущего. Понятие нормы и границы становится тем более проблемным, если мы переходим в так называемый неклассический дискурс мышления,

¹⁷⁰ Разные версии ухода человека описаны в литературе [Построение 2016; Хоружий 2013]. Особенно сильное развитие данный тренд получил в связи с внедрением в повседневную жизнь так называемых «умных технологий», «умной техники», которой человек стал доверять (отдавать) разные функции и работы, ранее проделываемые им самим. Этому посвящено море литературы, в которой описаны тренды виртуализации, киборгизации, интернетизации, становлению нового технологического уклада, четвертой промышленной революции (напр., [Шваб 2016]). Оставим эту тему для других работ.

¹⁷¹ Многочисленные предикации рациональности, такие, как целесообразность, объяснимость, системность, предсказуемость, согласованность элементов и т. д. выступают не более, чем попытками самого субъекта задним числом объяснить собственные действия. Если же эти предикации он перестаёт применять по отношению к себе самому, то обесмысливается и весь этот список и применимость его к самому миру.

неклассическую рациональность, которая подвергает сомнению прежде всего привычные представления о границе, ставшие нормой в классическом философском дискурсе.

Представитель французской постфеноменологии Ж. Бенуа, например, пытается показать, что «самой яркой чертой позднейшей феноменологии надо считать её сосредоточенность на проблеме границ» [Бенуа 2014: 269]. Э. Гуссерль, полагает Ж. Бенуа, стремился создать очертания «нормальной (то есть соответствующей своим нормам) феноменальности, в которой данное соответствует интенции, адекватно ей или хотя бы соразмерно» [там же], а современной феноменология стремится сосредоточиться на границах феноменальности, поскольку они оказались подвергнуты пересмотру ввиду постоянного несовпадения нормы и данности – «норма (то есть предмет) дана быть не может» [Бенуа 2014: 269]

Согласно привычному (классическому) допущению мы полагаем, что предмет соответствует норме и дан мне в норме. Но потому он дан, поскольку я его воспринимаю как этот предмет, мои представления этот предмет и конституируют. И потому, если предмет и понятие о нём совпадают, я получаю адекватную реальность. Например, если конкретный треугольник и понятие о треугольнике совпадают, то я воспринимаю этот знак как треугольник, я его могу читать. Феномен треугольника мне явлен. В этом плане предмет и норма предмета совпадают, точнее, представление, понятие о треугольнике нормирует каждый конкретный знак треугольника.

Неклассическая же рациональность заключается в том, что норма перестаёт быть всеобщей и постоянной, данной для всех. Она зависит от контекста и ситуации: «как и всякая мера, норма немыслима без контекста» [Бенуа 2014: 270]. И потому треугольник является треугольником каждый раз «с некоторой степенью погрешности, зависящей от ситуации, в которой мы это понятие применяем» [Бенуа 2014: 270].

Тем самым само понятие треугольника связывается с ситуацией его (понятия) построения, само понятие представлено как конвенция, конструкт, зависящий от ситуации построения и применения её участниками. А потому треугольник непосредственно дан, явлен быть не может как феномен (как в классической ситуации, в которой твоя интенция давала тебе шанс тому, что тебе открывался непосредственно

феномен), поскольку всякий раз существует «зазор» между собственно «треугольностью» (понятием) и ситуацией. А потому треугольность как норма не может быть дана, она не принадлежит к числу вещей, которые могут быть даны, но скорее норма образуется всякий раз через меру, через соотнесение собственно самого себя и ситуации. В связи с этим треугольник не может быть дан «по истине», он вообще не дан и не существует вне самого субъекта мысли, он строится согласно норме, образующей всякий раз для него свою меру. Последняя строится, создаётся в ситуации применения самим субъектом мысли.

Тем самым Ж. Бенуа справедливо увязывает понятия сущего через понятия *нормы, меры, границы и ситуации применения*. В свою очередь мера, норма и граница связаны сугубо с действием автора, субъекта мысли, создающего ситуацию применения. Тем самым неклассическая рациональность предполагает отказ от абстрактного дискурса о норме сущего, самом сущем, о реальности, объективности данного – в пользу выстраивания дискурса о границах, норме и мере сущего.

Это положение, назовём его установкой неклассической рациональности, отличается от классической установки, согласно которой норма сущего присуща сущему, как бы в нём утоплена, впаена, встроена, выступая неотторжимой частью сущего. Сущее само становится нормой, предписывающей и субъекту соответствующий образец мысли и действия. А рациональность как установка должна быть соразмерной этому сущему.

Проблему соразмерности сущего и человека в свое время поставил методолог науки М. К. Петров [Петров 2010; Петров 2012]. Он ввёл понятие *человекосоразмерности*, полагая его как некий регулятивный принцип соразмерности объёмов знаний о мире и отдельного индивида, с ростом знаний, уже не вмещающихся в эти объёмы. М. К. Петров, как и многие авторы, заметил, что в западной интеллектуальной традиции сформировалась определённая парадигма классического рационализма, согласно которой принимается так называемый базовый постулат научного познания: мир объективен, мир разумно устроен, мир рационально познаваем, мир разумно упорядочен и доступен познанию отдельно взятым индивидом, становящимся в своём развитии познающим субъектом, осваивающим средства и конструкты познания. Средства и инструменты познания книги мира человек вырабатывает и

передаёт по каналам трансляции «социокода» (понятие, также введённое М. К. Петровым). На этих допущениях базировался классический тип рациональности¹⁷².

Сама же парадигма классической рациональности, полагал М. К. Петров, базируется на допущении, что мир разумно упорядочен именно потому, что в этом мире допускается необходимость присутствия разумного существа, то есть человека. И все представления о разумности, целостности, связности, всеобщности мира получают свою легитимность лишь потому, что присутствует в мире разумный человек, соразмерный этому миру.

В ситуации же формирования неклассического и постнеклассического типа рациональности были поставлены под вопрос и эти базовые постулаты о разумности и познаваемости мира и соответственно о его соразмерности человеку.

Получается интересная картина. И в классической, и в неклассической рациональности ключевым регулятивом выступает сам субъект мышления и познания, свойства которого себе приписывает человек, «существо мыслящее». Убери его из классической парадигмы, согласно которой мир разумен и упорядочен, и этот мир рухнет.

Но если вывести его, субъекта мысли, из парадигмы неклассической рациональности, согласно которой мир не упорядочен, конвенционален и ситуативен, то он тоже рухнет, поскольку держится сугубо на событии и прецеденте самого акта мысли, осуществляемого этим субъектом.

Все бы ничего, но в таком случае не лишним будет спросить – а каков же тогда смысл введения этих парадигм, которые сами стано-

¹⁷² Заметим, что разумность и рациональность мира выступает именно как допущение самого исследователя, его установка. Само допущение таких постулатов полагалось как норма. Конкретизация установки на рациональность мира воплощалась в разных вариантах и постулатах. Например: 1) мир существует; 2) мир разумно упорядочен; 3) мир открыт рациональному познанию; 4) мир разумно упорядочен как целое (цит. по: [Петров 2012: 98]). Р. Рорти добавил, что на том и строилась классическая эпистемология: на допущении, что она может быть сконструирована потому, что допускалось наличие общих оснований, по поводу которых разные люди могут договориться. Иначе говоря, «доминирующее понятие эпистемологии заключается в том, что для того, чтобы быть рациональным, полностью человеческим (! – С.С.) <...> нам нужно иметь способность найти согласие с другими людьми» [Рорти 1997: 234].

вятся конвенциями и условными установками мысли, зависящими от субъекта, полагающего эти установки? Может, стоит поискать иного типа ключевые регулятивы и установки? Или таков наш удел?

В своё время В. С. Стёпин и другие авторы ввёл представление о классическом, неклассическом и постнеклассическом типе рациональности [Стёпин 2009]. В. С. Стёпин полагает, что в классическом идеале строилось понятие идеального объекта как бы «самого по себе», изолированного от субъекта. При этом и сам субъект, и его средства исследования и описания, были элиминированы. В неклассическом идеале обязательно начинается присутствие требование представить средства исследования, инструменты и методы, о чем свидетельствуют эксперименты и вероятностные модели в квантовой механике. В классической механике допускалась идеализация, то есть построение идеального объекта как данного, готового объекта с его свойствами, которые и предстояло исследовать. В квантово-релятивистской физике уже предъявлялось как необходимое требование (норма) обоснование того, какие средства и методы используются для получения тех или иных результатов при проведении эксперимента. А вот в постнеклассическом идеале, в современной науке, имеющей дело со сложными саморазвивающимися системами, в которые включён и сам человек, допускаются представления о «человекоразмерных» системах и объектах, и потому наука не может быть ценностно нейтральной.

В. С. Стёпин использует идею человекоразмерности, скорее, как метафору. В его логике как раз постнеклассика имеет дело с проблемой человекоразмерности. Полагаю, что Петров был ближе к правде, согласно которой именно классический идеал рациональности как раз и был человекоразмерен, мир был соразмерен человеку. А вот в неклассической ситуации всё более обозначается разрыв между миром и человеком. Сложные социально-технологические междисциплинарные конвергентные конструкты и системы все более не соразмерны человеку.

Заметим, что в современном методологическом дискурсе всё более привычным становится допущение, что разные научные парадигмы, разные формы рациональности вообще-то никакого отношения к проблеме истины не имеют, в том числе и классическая. Речь идёт о разных парадигмах, то есть установках, нормах и предписаниях, по по-

воду которых договариваются сторонники той или иной парадигмы¹⁷³. В этом плане представители разных парадигм устанавливают для себя разного типа нормативность. Самый простой вариант – в классической форме научные исследования должны быть свободны от этических норм и ценностей и основываться на опытном наблюдении, сборе данных и эксперименте, а в неклассической форме этические нормы становятся неотъемлемой частью позиции ученого¹⁷⁴.

¹⁷³ Собственно, понятие научной парадигмы у Т. Куна на этом и строилось: парадигма понимается им как предписание и образец для представителей того или иного научного сообщества [Кун 1975]. Учтём, однако, что все примеры предписаний, входящих в парадигмы науки, понимаемых как «дисциплинарные матрицы», Т. Кун черпал из опыта классической науки (механика Ньютона и т.д.), равно как и ценности как части парадигмы он рассматривал те, которые были наработаны в классической науке. Речь идёт не об этических ценностях, а о правилах и нормах, выступающих в качестве регулятивов в научной деятельности. Например, правило, согласно которому научные предсказания должны быть точными и выраженными в количественных показателях. Для Т. Куна ценностями выступают правила и нормы выполнения и проведения научного исследования. Современные исследования по эпистемологии уже допускают, что и моральные суждения также могут играть наравне с научными наблюдениями роль средств обоснования научного знания, что позволяет И. Т. Касавину допустить, что «неклассическая эпистемология, расставаясь с ригоризмом наивных апологетов классической теории познания, становится систематическим учением о познавательном содержании всей человеческой жизни» [Касавин 2017: 18].

¹⁷⁴ См. также в работе А. П. Огурцова о трех формах рациональности [Огурцов 2011б: 463–484]. Заметим, что три формы рациональности не предполагают их соотнесения с временной хронологией. Несмотря на многолетнюю привычку исследователей выстраивать развитие науки и философии по трем хронологическим периодам – классический (на основе классического естествознания XVII–XX вв.), неклассический (начиная с конца XIX в.) и постнеклассический (после 2-й мировой войны), такое деление на периоды и эпохи не просто условно, но оно и не верно. Б. Паскаль, С. Киркегор или Ф. Ницше на фоне классической парадигмы выступают яркими представителями постнеклассики, предлагая свою экзистенциальную правду личного опыта в противовес так называемой объективной истине. Полагаю, речь можно вести именно об установках и парадигмах, которые наблюдались всегда в истории науки и философии. И тем более какая-либо периодизация не применима к античности, в которой мы найдём (точнее, узнаем в ней самих себя) разные примеры философствования, разные истории для разных нормативных установок, как это, например, сделал М. Фуко, предложивший для выстраивания своей предельной установки на новое переназначение себя переосмыслить опыт римских стоиков [Фуко 2007].

Парадигмальный сдвиг

Но все же именно введение проблемы нормы в научный дискурс (будь то классический или неклассический) обостряет и делает более тонким различие научных парадигм. Скажу больше. Разные парадигмы рациональности отличаются не знанием, не объёмами знаний и теорий, не концепциями о мире. Они отличаются друг от друга именно типом нормативности.

Ведь что такое классическая парадигма? Существенно то, что в ней элиминирован сам субъект науки, сам исследователь. В классической форме отсутствует собственно антропология науки. Так называемая научная истина существует без голов, без ног, без её носителей, как бесполой и бездушная субстанция. А введение парной оппозиции субъект – объект (и как следствие – индивид и среда, внутренний и внешний и т. д.) предполагает сугубо сознательную установку на дистанцирование человека от процессов, которые он изучает, наблюдает и описывает. В классической парадигме допускается (!) сознательная установка-предписание на очищение знания от любой формы субъективности, опыта, моральных суждений, личной истории и личной биографии исследователя (очищение от «идолов» у Ф. Бэкона, «гильотина Юма», идеи чистого разума у И. Канта и прочие примеры). Заметим, классическая форма предполагает договорённость по поводу правильного, нормативно предписанного видения мира, построения оптики на этот мир, то есть допускает всё же наличие и присутствие человека как основного агента, вырабатывающего это предписание и устанавливающего эту парадигму. Но носители этой парадигмы сознательно стремятся освободить себя от самого же человека, то есть от всяких обязательств, от всякой ответственности за ту же самую истину, о которой они радуют. Классическая форма допускает тем самым освобождение от ответственности как нормы, приписывая знанию момент истинности, приписывая человеку стремление к объективности и чистоте познания мира. Фактически носителю классической парадигмы предписана особая норма: освобождение себя от субъективного опыта, от личной позиции и личной истории, но далее – фактически приписывание своим знаниям некоей объективности.

Но что произошло далее? Почему происходит рождение параллельно с классической формой иной, неклассической? Это связано не столько с развитием самой по себе науки и накоплением позитивных научных знаний. Накопление позитивных знаний о природе вовсе не предполагает отказа от привычной нормы, согласно которой знание о мире является (стремится быть) истинным¹⁷⁵.

Но далее в XX веке произошел, как полагают многие авторы, шквал разных поворотов – лингвистический, пространственный, коммуникативный, антропологический, и в целом парадигмальный, согласно которому доминирующей стала неклассическая форма рациональности и мышления.

А. П. Огурцов в этой серии поворотов особо выделяет антропологический [Огурцов 2011б]. Он заключается в двух моментах.

Момент первый. Это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла <...> апелляция к проблематике человека во всей его широте» [Огурцов 2011б: 259]. Момент второй. Это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией.

Вывод А. П. Огурцова относительно смены оснащения философии означает то, что вместо познавательных процедур, категорий и универсалий в центр внимания исследователей выдвигаются «экзистенциалы, то есть способы существования и формы понимания и интерпретации, репрезентирующие способы бытия-в-мире» [Огурцов 2011б: 260]. Экзистенциалы априорны, то есть надэмпиричны, сверхэмпиричны. Их

¹⁷⁵ Хотя надо признать, что именно в классической форме рациональности особенно благодаря усилиям И. Канта в классическое естествознание была внесена математическая составляющая (то есть опыт чистой мысли) и было введено понятие идеального объекта, который является не чем иным, как конструктом, то есть вообще-то сугубо рукотворным результатом мыслительной деятельности, существующим не где-нибудь, но именно в мышлении. Тем самым уже происходит смещение представления об объективности – от поиска объективности в мире, природе, внешней по отношению к человеку – к поиску объективности мышления, представлению о мышлении как процессе, имеющем свои законы (см. подр. об идеальных объектах [Гайденко 1987]).

априорность заключается в том, что они превращают эмпирические формы существования в то, что «ориентирует и управляет эмпирическим существованием человека» [Огурцов 2011б: 260]. Ориентированность заключается в том, что экзистенциал статичную ситуацию человека размыкает, направляет, выстраивает в определённую векторность. Вместо настроений – настроенность, вместо эмпирических забот – забота как фундаментальная структура существования, вместо сообществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу.

Эти важнейшие методологические замечания А. П. Огурцова можно выделить как рамочные, относящиеся в целом к антропологическому повороту, который заключается в двух моментах:

- в акте включения в картину мира самого субъекта, агента, автора наблюдений, описаний, исследований, автора, порождающего концепции о мире;

- в сдвиге от объектного видения мира, предполагающего поиск и построение концепций и определений о мире, в том числе о самом человеке, – в сторону поискового, ориентировочного и навигационного типа мышления, предполагающего не построение определений, а выстраивание путей, траекторий, поисковых программ, выработку мыслительного, технического и иного оснащения самого автора этих программ (см. также [Смирнов 2018]).

Выше сказанное означает, что парадигмальный сдвиг предполагает не только разное видение субъектом мира и своего места в нём, но и смену способа работы, метода исследования, смену роли инструментария в исследовании, различие в целях и задачах.

Условно названная «классической» парадигма, а точнее натуралистически-объектная парадигма, укоренённая в метафизике XVII–XVIII веков, предполагала ухватывание мира как объекта с точки зрения его освоения и овладения. И поэтому предполагалось построение некоей целостной картины этого осваиваемого мира и всех его объектов, построение идеального концепта, целостного и законченного (включая и его самого, воспринимаемого как объект исследования). Концепт мира строился с помощью понятийно-терминологических конструкций-определений, фиксирующих устоявшуюся эпистему. А потому субъект нуждался в ясных определениях, пусть даже они и носили характер конвенций в рамках научных сообществ и традиций.

В таком случае нормой действия и в его рамках нормой исследования и познания становится соответствие принятым и описанным правилам, процедурам и конвенциям.

При сдвиге к условно названной «неклассической» парадигме, а точнее к парадигме поисково-навигационной, происходит смена основного ориентира для субъекта, смена его самоопределения: субъект не стремится осваивать и овладевать миром и его объектами, он старается найти своё место в мире, которое не может быть готовым и данным, а может быть дано как жизненное задание. А потому его задача заключается не в том, чтобы строить идеальные объекты и концепты, а в том, чтобы выстраивать свой маршрут, опираясь на определённые ориентиры, в том числе выстраивать программы исследовательского типа. А потому понятия и термины играют здесь не роль определителей, фиксирующих ставшую эпистему, а роль ориентиров и указателей¹⁷⁶.

В таком случае нормой становится сам метод поиска и навигации, связанной с выстраиванием собственного маршрута исследования. Но это не означает, что здесь не предполагаются никакие правила и процедуры. Только правила выстраиваются не для нормирования концептов и понятий объектов, а для регулирования движением по маршрутам и путям поиска¹⁷⁷.

Эпистемологическое приложение

В духе сказанного мы можем установить как норму следующий принцип смены парадигм: последние не сменяются и не исчезают. Научные сообщества переживают периоды переориентации, переосмысления собственной ситуации, самих себя. Вариантом такой переориентации можно назвать идею переописания себя и смену словаря у Р. Рорти [Целищева 2018]. Р. Рорти полагал, что имеет смысл говорить не о научных революциях (в духе Т. Куна), а о переосмыслении и переописании человеком себя, то есть переописании словаря.

¹⁷⁶ В явном осознанном виде такой сдвиг был показан с разной степенью проработанности и результативности в работах М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, М. Фуко, Г. П. Щедровицкого, М. К. Мамардашвили. См. об этом также в наших работах [Построение 2016; Смирнов 2016].

¹⁷⁷ См. отдельно о правилах построения карт маршрутов, называемых картоидами [Смирнов 2016; 2017; 2018].

О. И. Целищева разумно подвергает сомнению сам подход Т. Куна, согласно которому смена парадигм происходит как революция, поскольку одна и другая парадигмы друг с другом не сопоставимы, они не соизмеримы. И одну парадигму нельзя понять из другой. Иначе говоря, они именно нормативно не сопоставимы.

А с другой стороны, Р. Рорти, критиковавший Т. Куна, и полагавший, что смена парадигм основана на переописании словаря, также сомнительна, поскольку трудно представить переписание словаря ньютоновской механики на словарь квантовой механики [Целищева 2018]. И тогда Т. Кун опять прав – они не соизмеримы¹⁷⁸.

Тем самым, полагает О. И. Целищева, мало говорить о переописании и смене словаря или о смене парадигм. Необходима процедура сопоставления парадигм, то есть, добавим от себя, работа на границе парадигм, работа в тех самых «зонах обмена», в которых не работают готовые словари, а вырастают новые дискурсы и практики.

Но сам же Кун, на что указала О. И. Целищева со ссылкой на другого автора, это переключение с одной парадигмы на другую сопоставимо с переключением в гештальт-психологии – переключение с фигуры на фон (что мы видим – два профиля или вазу, женщину или старуху?).

Заметим, что это точное наблюдение у О. И. Целищевой направлено именно на фиксацию ключевого момента, показывающего природу смены парадигм: это смена фокуса, смена видения, смена оптики, никак напрямую не порожденная накоплением нового знания, сменой эпох, сменой научных элит¹⁷⁹.

Но это означает, отмечает Целищева, что у ученых нет сугубо научных аргументов, показывающих причину смены парадигм или преимущества той или иной научной теории [Целищева 2018: 41].

¹⁷⁸ Соизмеримость предполагает не столько договоренность об общих понятиях и смыслах, сколько соотношение нормы и меры в разных парадигмах. Поэтому речь идет не столько о том, что представители разных парадигм не могут договориться и соотнести свои понятийные словари, сколько о том, что они полагают в основания своих парадигм разные меры и разную нормативность как регуляторы, конфигурирующие всю парадигмальную эпистему.

¹⁷⁹ Л. Витгенштейн это называл «сменой аспекта» (см. работу В. В. Библихина о Л. Витгенштейне с таким названием – «Витгенштейн. Смена аспекта» [Библихин 2005]).

Не будем повторять аргументы Т. Куна, Р. Рорти и О. И. Целищевой. Посмотрим на главное: в контекст темы нашей статьи. В целом и Т. Кун, и Р. Рорти находятся на одной позиции относительно классической парадигмы, допуская смену научных парадигм как смену нормы. На смену одной нормативно описанной научной парадигмы, в основании которой лежат принятые предписания, принципы и господствующая эпистема, приходит новая парадигма при накоплении аномальных ситуаций. Нормальная наука сменяется аномальной. И возникает необходимость выработки новых правил игры. По Рорти, происходит смена эпистемологической работы – герменевтической. От описания и построения эпистем и концептуальных конвенций мы переходим к ведению языковых игр, исходя из своих прагматических интересов, переходим к необходимости объяснять ситуацию смены аспекта, вынуждены вырабатывать новые правила игры, тем самым и осуществляя процедуры соизмерения. Соизмеримость собственно и означает выстраивание такого пространства, в котором выработаны новые принятые правила [Рорти 2017: 233–234].

Ну, хорошо. Но по каким правилам мы ведём сами языковые игры? По каким принципам и правилам мы ведём герменевтическое толкование и интерпретации? Исходя из каких оснований мы вырабатываем новые правила для новой парадигмы? Если сугубо исходя из прагматических интересов и пользы, то мы рано или поздно скатываемся к утилитаризму и простому здравому смыслу, которые в свою очередь вообще-то никогда не были мотиваторами для поиска новых знаний. По большому счету фундаментальное знание о мире, о человеке никаким прагматическим интересом не объяснишь.

Заметим, что в любом случае речь идёт не о споре об истинности или ложности знаний, не о точности научных процедур наблюдения, проведения экспериментов. Речь идёт либо о психологических, либо социологических (как у Куна – смена поколений), либо герменевтических процедурах и схемах объяснения ситуации смены парадигм.

О понятийной путанице и разногласии мнений относительно нормативности и рациональности говорится в статьях А. А. Шевченко [Шевченко 2016; 2018]. Ссылаясь на зарубежных авторов и опираясь на собственные рассуждения, А. А. Шевченко приводит различные представления о том, что рациональность понимается как то, что при-

сущее человеку, как «нормативная характеристика, предписывающая использовать наши интеллектуальные возможности наилучшим образом» [Шевченко 2018: 23]. Но в силу того, что всеобщего и универсального определения рациональности и присущей ей нормативности нет (в силу чего и возникают трудности в понимании и истолковании прецедентов рациональности) разные авторы начинают вводить различные классификации. Так М. Бунге вводит целый список видов рациональности (концептуальная, логическая, методологическая, эпистемическая, онтологическая, ценностная, практическая [Шевченко 2016: 39]¹⁸⁰.

Полагаю, что эти списки со введением под каждую номинацию своего критерия рациональности нас не освобождает от необходимости более точных и понятных, то есть осмысленных критериев рациональности. Шевченко разумно (!) полагает, что «решение проблемы нормативности предполагает ответ на вопрос об источниках и природе той нормативной силы, о которой речь идет в соответствующей сфере нашего опыта и которая действует на каждого из нас» [Шевченко 2016: 38].

По этой логике, если мы вводим разные виды опыта (этический, эстетический, научный, проектный, управленческий и проч.), то получаем разные спецификации рационального действия и соответственно разные типы нормативности. Но в любом случае, отмечает Шевченко, мы так или иначе касаемся вопроса о «нормативности, понимаемой как разумность оснований (резонов) для наших действий или верований» [Шевченко 2016: 40]. И такое понимание нормативности как действия на разумных основаниях является наиболее распространённым.

¹⁸⁰ См. также о многомерности рациональности в работе [Порус 2010]. В. Н. Порус говорит, например, о таком типе рациональности, который связан с ориентацией на успешные образцы деятельности. Действие рационально, если оно способствует достижению цели, и иррационально, если разрушает движение к цели или уничтожает саму цель [Порус 2010: 7]. Такие крайне прагматистские примеры рациональности говорят как раз о полной дезориентации. Если мы признаем действие по достижению цели достаточным критерием рациональности, то создание лагерей смерти будет воплощением рациональности. Впрочем, кто сказал, что рациональное действие должно быть нравственно безупречным? Список можно продолжить – говорят о методологическом, социальном, психологическом и ином измерении рациональности. Тем самым «многомерность рациональности» снимает вопрос о том, какова она – классическая или неклассическая. Вопрос переносится в области научных предметов разных наук и многообразие их инструментария.

Но само действие на разумных основаниях и есть камень преткновения. Поскольку разумность действия, разумность основания для действия и связано с той конкретностью и ситуативностью, о которой мы писали в начале статьи в связи с описанием неклассической ситуации (см. выше ссылку на Бенюа). В классической ситуации нормативность всеобща и парадигмальна, имеет характер предписания для действия. И это роднит, как полагает А. А. Шевченко нормативность разума и нормативность морали [Шевченко 2016: 40].

Многие трудности, которые справедливо приводит в статьях А. А. Шевченко относительно нормативности как черты рациональности, связаны все же с отождествлением рациональности и осмысленности. Человек в действии, пусть даже и ситуативном, может вести себя не рационально, но осмысленно. И наоборот. В своем действии он может вести себя предельно рационально и в соответствии с принятой нормой, но при этом так, что его действия будут неосмысленными и даже безумными. Более того, рациональное действие не предполагает того, что оно обязательно носит характер личного и адекватного, связанного с ответственным решением.

Путаницы и тупики сугубо рациональных рассуждений, приводимые А. А. Шевченко вслед за различными авторами, показывают, что в пределах словарей, принятых в неопрагматизме и социально дезориентированной эпистемологии, невозможно ответить на вопрос – почему необходимо быть рациональным? Более того, сами представители этих направлений отвечают, что этот вопрос бессмысленный. А потому рациональность становится просто некоей презумпцией: рациональным быть должно, просто потому, что ты человек¹⁸¹.

Путаница и тупики возникают сразу же, как только мы при обсуждении проблемы нормативности разумного действия вводим в свой дискурс такие коннотации, как истинность, объективность, реальность и проч. Эти коннотации взяты из классической парадигмы рациональности и в ней вообще-то всё на месте. В ней действию приписано быть

¹⁸¹ Заметим, что также происходит и с пониманием крупного масштабного философа. Его начинают записывать в представителя аналитической философии (в случае с Л. Витгенштейном) или в структуралисты (в случае с М. Фуко) в то, время как подобные характеристики не более, чем обманчивые редукции, путающие карты и дезориентирующие здравый ум.

рациональным и разумным. Если оно соответствует «правилам для руководства ума», значит оно соответствует принятой норме мышления. И в этом плане отдельный автор акта мысли, соответствуя этим правилам, совершает акт мысли. Тем самым соответствует норме. То есть, значит, мыслит.

В неклассическом типе рациональности вовсе не обязательным является соответствие и корреспонденция своего акта мысли и принятой норме и правилам, поскольку эти правила оказались не устойчивы. Точнее вместо норм и правил, которым приписывалась сущностная сила, мыслитель получил конвенции и установки, вовсе не обязательные. Но требование совершать осмысленное, ответственное действие остаётся.

Тем самым, мы приходим в любом случае к идее автономного субъекта (что отмечает и Шевченко), поскольку нормативность не лежит во внешнем по отношению к автору рационального действия мире, оно всякий раз совершается, случается как событие, ничем не детерминированное, а лишь основанное на автономном выборе. Тем самым нормативность обоснована автономией воли [Шевченко 2016: 43–44].

Шевченко полагает, что такая позиция близка к конструктивизму, согласно которому нормы не существуют во внешнем мире вне человека. Они строятся, конструируются человеческим разумом на основе способности к автономному выбору и решению. С этим суждением перекликается и суждение И.Т. Касавина, призывающего к необходимости конструировать системы знаний и понимания, социальные события в соответствии с ситуацией и контекстом. Вопрос о норме является предметом анализа и конструирования для философа [Касавин 2017: 17].

В таком случае при обсуждении современных поисков ответов на вопрос о связи нормативности и рациональности мы испытываем принципиальный методологический дефицит – мы не видим объяснения того, что значит работать на самой границе, в зоне смены научных парадигм, не понимаем устройства собственно самой пограничной ситуации перехода, смены, сдвига, количество и масштаб которых все более возрастает в настоящее время. В этой связи навигационно-ориентировочная стратегия как метод более подходит к описанию специфики работы в таких пограничных зонах [Смирнов 2018].

Но тем самым мы переходим от проблемы нормы к проблеме метода.

Норма и метод

Т. Кун рассматривал смену парадигм не в категориях борьбы за истину и объективность научного знания, а в категориях смены образцов и норм, предписывающих способ понимания, способ мышления в научном сообществе.

Но это фактически означает обсуждение не проблемы перехода от одной нормативной науки к другой через аномальную ситуацию, от одних правил и предписаний к другим, а смену метода, понимаемого не узко инструментально, а в рамке пути, в логике выстраивания с одной стороны новой оптики мышления, с другой – выстраивания карты маршрута, обусловленного не столько поиском знаний о мире, сколько поиском своего места в этом мире. Об этом мы уже говорили выше. А это означает сравнение не норм и типов нормативности только, а выявление различий в оптиках видения, в ориентациях и позициях исследователей.

Итак, неклассический подход означает не только включение в саму программу исследований самого субъекта, фигуры наблюдателя. Эта парадигма предполагает преодоление идентичности самого исследователя – мы переходим от фигуры наблюдателя и строителя концепций и идеальных объектов к фигуре проектировщика, разработчика научных и междисциплинарных коммуникаций и проектов. В силу чего ключевыми становятся коммуникативная и проектная компетентность, а также способность к выстраиванию междисциплинарных, межпредметных и межпонятийных связей и контактов, то есть способность работать в так называемых поисковых «зонах обмена» (говоря на языке П. Галисона [Галисон 2004]).

Тем самым меняется и само представление о норме и нормативности, меняется статус нормы как регулятива и предписания: в неклассической форме рациональности нормой выступает не столько отказ от правил, принятых в классической форме рациональности, сколько готовность и способность выстраивать коммуникацию с разными носителями разного опыта и знаний, работать в самых разных регистрах, парадигмах, готовность и способность работать в межпарадигмальном проблемном поле.

В классической парадигме рациональности ученый и философ полагал себя не просто исследователем, но служителем истины (как слу-

жит священник Богу в храме), превращая саму науку в храм знаний, приписывая знаниям священность, а потому и истинность. Тем самым аскеза ученого воспринималась как норма, а служение истине выступала нормой для ученого, готового отдать жизнь ради онтологического аргумента¹⁸².

В свое время специалист по античной философии П. Адо, отмечая отрывистость и мозаичность наследия античных философов, настаивал, что такое представление связано не с тем, что многие тексты утеряны, а с тем, что саму философию античные мудрецы воспринимали как определенное духовное упражнение, как способ жить. Они потому и не писали привычных позднее философских сочинений и трактатов, что сама философская речь и философское высказывание воспринималось как духовное упражнение, имеющее целью обретение определённого состояния внутренней свободы и посредством этого – совершение определённого духовного метаморфоза, преобразования (метанойа) [Адо 2005а; Адо 2005б].

Это понимание давно известно. Но методологических выводов различные авторы так и не делают. Потому что по-прежнему история философии пишется в жанре доксографии¹⁸³, а сам опыт философство-

¹⁸² См. различие типов ученого на примере Д. Бруно и Г. Галилея, как двух установок и типов поведения ученого [Огурцов 2011а]. Добавим, что, например, Э. Гуссерль, стремящийся в свое время преодолеть косность и натурализм классической метафизики, и призывавший «назад к вещам», но выстраивающий свою феноменологию как «строгую науку», понимал свое философствование как служение и выстраивал свою жизнь как аскезу в лучших образцах классического ученого-аскета [Смирнов 2019а]. По сравнению с Э. Гуссерлем иронист и прагматик Р. Рорти никак не выглядит аскетом.

¹⁸³ Тот же Р. Рорти, впрочем, выделял четыре метода написания истории философии: рациональная реконструкция (предполагает изучение и интерпретацию прошлой философии на языке современной мысли, языке интерпретатора), историческая реконструкция (предполагает изучение прошлой философии в ее объективности и достоверности, в ее собственной терминологии, но избегая анахронизма), история духа (здесь историк философии изучает на примере конкретных учений генеалогию мысли, логику развития самого духовного развития и вырабатывает определённый философский канон); и доксография (самый распространенный и сомнительный жанр изложения, предполагающий систематизацию, сбор фактов и составление хрестоматий и энциклопедий, в силу чего живая философия превращается в мертвую хронику и музеефицируется). Р. Рорти не устраивал ни один из выделенных им жанров. Он предлагал так называемую интеллектуальную

вания воплощается в сочинение текстов, конструирование концептов и терминологическую игру в бисер¹⁸⁴.

В то время как философия и в её рамках эпистемология всегда имели дело с живым опытом и живым знанием, связанным с опытом преобразования и построения пути от первого лица. Если так, то нормой для философа может быть лишь правило личного законодательства, связанное с тем, в какой ситуации он находится и на каком отрезке пути он идёт.

Пример такого действия «от первого лица» на основе законодательства личности и автономии воли показал в своё время М. К. Мамардашвили. Рассмотрим его понимание проблемы неклассического идеала рациональности.

историю, которая бы сочетала в себе как историю интеллектуальных исканий, так и понимание специфики личного опыта поиска и выработку философом своего метода и инструментария [Рорти 2017]. В этой точке позиция Р. Рорти перекликается с позицией П. Адо.

¹⁸⁴ Есть отрадные исключения [Воль 2012; Вольф 2016; Кассен 2000]. Например, М. Н. Вольф показывает пример тонкого анализа и различения двух методов философского исследования, соответствующих двум модусам и способам понимания ситуации человека, и соответственно она выделяет и две стратегии мышления, обозначаемые как фундаменталистская и герменевтическая (номадическая). Первая опирается на традицию и культуру текста, вторая — на культуру речи. Эти модусы принято соотносить соответственно с платоническим направлением в философии и софистическим. Ориентация и опора на культуру текста порождает соответственно логический способ мысли, основанный на аподиктической аргументации. Второй модус, ориентируясь на речь, произносимую здесь и теперь в конкретной ситуации встречи, порождает стратегию поиска и убеждения, с опорой на техники эпидейксиса. Первая стратегия довлеет к фиксированным текстовым жанрам и объективации, вторая довлеет к номадическому поисковому жанру [Вольф 2016]. Разумеется, в фундаментально-объективистском и герменевтико-номадическом методах будет присутствовать и разное представление о нормативности. В первом случае норма вытекает из правил построения текста, во втором модусе норма вытекает из правил убеждения в устной встрече. Кстати, здесь мы слышим перекличку с известным различием классической и неклассической риторики. Первая ориентируется на объективность и истинность высказывая и суждения. Вторая ориентируется на убедительность и эффективность убеждения. Отчасти такое разведение напоминает сопоставление у Р. Рорти эпистемологии и герменевтики.

Превращенная форма. Неклассическая ситуация мыслителя

В своё время М. К. Мамардашвили представил развернутую аргументацию относительно различения классического и неклассического идеалов рациональности. Это различие для него было одной из принципиальных, сквозных тем его опыта философствования [Мамардашвили 1992; Мамардашвили и др. 1970; 1971; Мамардашвили 2004].

Для Мамардашвили было важно восстановление духовной интеллектуальной традиции, прерванной в советское время. Прерванность переживалась им как его личная экзистенциальная история, он стремился войти в круг европейских мыслителей, восстановив на самом себе, на своём опыте духовной работы эту прерванную линию. Он обнаружил, что в ней наблюдается сдвиг от классического образца, классического формализма (схематизма) мысли – к неклассическому, современному схематизму.

В основании классического схематизма мышления Мамардашвили видит определённый механизм духовного производства и связанный с этим образ классического интеллектуала, фигуру мыслителя. В этом схематизме, с одной стороны, выделяется определённый способ осознания мыслителем самого себя как мыслящего субъекта, с другой стороны – определённый тип конструирования им реальности, которую мыслитель создаёт.

Мыслитель-классик всегда осознавал то, какой духовный продукт он производит и какую роль он сам и его продукт играют в культуре, каким образом продукт транслируется [Мамардашвили и др. 1970: 24–25]. Именно в этой базовой схеме духовного производства и трансляции и необходимо выделить существо процесса и его изменения, здесь лежит грань между классикой и неклассикой.

Классическое философствование представляет с этой точки зрения удивительно цельное образование. Оно как бы отлито из одного куска [Мамардашвили и др. 1970: 26]. Мыслительное пространство в европейской классике было связным, устойчивым, гомогенным. В этом базовом схематизме выражена позиция сознательного человека, человеческой сознательности в мире, существа свободного, организующего фактора жизни, соразмерной с атомарным, разумно действующим субъектом [Мамардашвили и др. 1970: 26]. Такая цельность

была результатом двойной рефлексии, особой сознательной конструкцией, поскольку, разумеется, социальная реальность не была такой уж цельной и гомогенной. Она в качестве таковой строилась в сознании мыслителя.

Мир представлялся рациональной конструкцией, «соразмерной» мысленному действию и наблюдению отдельного человека¹⁸⁵. Эта конструкция становилась объективной, самоупорядоченной, самопроизводящей и законосообразной реальностью, создаваемой этим автором-мыслителем.

Тем самым базовое допущение классика заключалась в том, что мир упорядочен, что он познаваем и управляем, и он кладётся в основание базового схематизма классической мысли. Стало быть, допускается идея гармонии между объективной организацией бытия и субъективной организацией человека. Рисуеться некий образ мира как он есть. Этот мир постижим, его можно построить как конструкцию, равновеликую объективному миру.

Это стремление удерживать и контролировать мир посредством своих мыслительных конструкций распространяется и на все остальные сферы жизни. Классик свои искусственные порождения (не только теории, но и художественные произведения, социальные проекты, технические изделия) рассматривает как некие универсальные артефакты, становящиеся некими моделями мира вообще. Самим искусственным изделиям, артефактам этот классик-интеллектуал также приписывает свойства объективности и субстанциальности, соответствия базовой модели, по меркам и лекалам которой скроен мир.

Понятно, что в базовом классическом схематизме не допускается наличие неких слепых иррациональных сил. Из онтологии мира исключаются силы, не поддающиеся объяснению и контролю. Последний же возможен и постижим из единой рациональной точки зрения, единой позиции, единого взгляда. Бог не играет в кости!

Антропологическим основанием базового схематизма мысли является, по сути, допущение, что мир человеко-соразмерен, мир доступен нашим способностям, чтобы его понять (см. выше наши ссылки

¹⁸⁵ Что и позволяло говорить М. К. Петрову о человеко-размерности классического идеала рациональности, о размерности самого процесса научного познания человеческому индивиду (см. выше).

на работы М. К. Петрова). Если нам что-то не доступно, то оно и не существует. В таком случае нам доступен и Бог как рациональный конструкт. Он не может обманывать, он не коварен и не злонамерен. Следуя этой логике, всё может быть реконструировано с точки зрения собственного генезиса и всё может быть воспроизведено в мысли. Таким образом, воспроизведение реальности в мысли совпадает с её сущностью.

Классическая философия от Бэкона до Гегеля становится таким опытом философской рефлексии, т. е. опытом воспроизводства идеальных объективных форм¹⁸⁶. Воспроизводя в акте сознания эти объективированные формы, мыслитель-классик полагает, что схватывает мир как есть.

Собственно, сама онтологическая работа так и понималась классиком. В онтологии как конструкции должно быть удержано само существо мира, в ней объективные формы мира должны быть удержаны и упорядочены, поскольку конструкция суть слепок мира, модель мира.

Но нам важно понять не только образ мыслителя, но и образ человека в конструкциях этого мыслителя. Получается, что и человек сведён в этих конструкциях к абстракции познающего субъекта, а точнее, отмечает Мамардашвили, к некоему «модулю универсума», который не имеет своего тела, своей души, своей телесно-чувственной реальности. Это некая чистая способность сознания, взятая в идеальном виде [Мамардашвили и др. 1970: 30].

Но в то же время, что существенно, этот классик-наблюдатель вступает в отношения с миром, он должен проделать работу по его построению и воспроизведению. Постижимость мира зависит от рациональных мыслительных упражнений мыслителя, в противном случае, мир не будет доступен ему. Доступность мира связана с развитостью

¹⁸⁶ Отметим, что опыт С. Киркегора, Ф. Ницше или А. Шопенгауэра долгое время не входил в ряд классического философствования. Затем много позже Киркегор становится не просто модным, но и классиком, то есть носителем нормы философствования, только определенного типа, экзистенциально-личностного, отличного от опыта рационально-логичного. Но коли так, то весьма проблематичным становится всякий называемый порядок имен классиков. Почему Гегель однажды становится классиком, а С. Киркегор нет? И почему С. Киркегор становится потом чуть ли не образцом для подражания у европейских интеллектуалов уже в XX веке?

мыслительного органа философа. Отношение с миром у него должно быть прозрачным.

Затемнение отношения и представления о мире связано с невежеством, страстями и обманом, с дефицитом знаний, болезнями и несовершенными социальными институтами.

Каждый мыслитель должен, совершая свои акты познания, соотноситься с этим идеалом познания, в котором воплощена идеальная модель мира, идеальный конструкт, образец.

Каждый мыслитель допускает наличие и необходимость абсолютной точки зрения, с которой он должен соотносить свои конструкции.

Если этот базовый концепт рушится и прерывается связка моей конструкции и идеальной модели, то я, как отдельный наблюдатель, становлюсь слепым, теряю опору, поскольку сугубо своему личному опыту доверять не могу.

Мамардашвили подытоживает, что в целом классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания и рефлексии и в этом смысле онтология в классической схеме суть онтология сознания, тождественного бытию [19, с. 32].

В основании этой классической модели, в идеале классической рациональности заложены две установки [Мамардашвили и др. 1970: 36]. Онтологическая установка – идея разумности бытия, идея упорядоченности естественного порядка. И антропологическая установка – идея автономного разумного субъекта, способного этот порядок самостоятельно познавать и воспроизводить в своих мыслительных конструктах и тем самым удерживать. Удержание этого мира, разумеется, возможно только в мысли и с ориентацией на единую внеположенную индивиду модель мира.

А теперь остановимся на том, как понимал Мамардашвили ситуацию сдвига, происшедшего к середине XX века, и что он понимал под неклассическим схематизмом мышления.

В основании типа рациональности авторы полагали определённый способ духовного производства, за которым стоит вполне определённая модель классического капитализма, которая характеризуется свободным рынком и свободной конкуренцией [Мамардашвили и др. 1970: 34]. Эта модель не только позволяет, но необходимым образом требует наличия самостоятельных автономных агентов, производящих

духовные продукты. Эти агенты должны осуществлять постоянную работу по воспроизводству классического идеала, конструкции мира. Иначе этот мир рухнет. Необходима постоянная связка между классическим идеальным конструктом и конкретным опытом рациональной работы конкретного индивида, мыслителя, становящегося агентом духовного производства. Само общество становится и понимается как такое самоорганизующееся целое. В рамках этого целого автономной личности выставляется культурное задание – осуществить рациональную работу по восстановлению целого, конструированию целого, его воспроизводству в мышлении. Отдельный индивид при этом подчиняется сугубо внешним правилам рационального мышления. Эти правила должны повторяться в актах мысли отдельных агентов-индивидов.

При всей объективированности идеальных мыслительных форм в силу действия базовой установки не только допускается, но вменяется необходимость наличия в самой реальности мира – иной реальности, автономной суверенной личности, которая осуществляет контроль с помощью своих мыслительных индивидуальных средств и способностей за сохранением базовых опор и ориентиров поведения: «Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков» [Мамардашвили и др. 1970: 34].

Полагается, что каждый человек своим умом может дойти до понимания того, как ему следует поступать и тем самым нет необходимости стандартизировать его поведение, кодировать и вводить какую-то регламентацию [Мамардашвили и др. 1970: 34]¹⁸⁷.

В этом есть некая парадоксальность сочетания двух идей: допущение автономии мыслителя и господства всеобщих рациональных идеальных форм. Она снимается тем допущением, что равенство и тождественность всеобщим формам осуществляется личностным усилием мыслителя, которому ставится культурное задание: воспроизвести человекообразный мир в мыслительных конструктах. Допускает-

¹⁸⁷ Собственно, представление о том, что такое просвещение, и было сформулировано И. Кантом: имей мужество пользоваться собственным умом [Кант 1966]. Такая максима была следствием всё той же базовой антропологической установки – естественный порядок вещей доступен автономному разумному индивиду, мир соразмерен человеку.

ся презумпция осмысленности действий мыслителя. Допускается, что отдельный индивид своим умом сможет в акте мышления воспроизвести целое и дойти до понимания того, как следует поступать по жизни. Допускается, что мир и человек соразмерны друг другу (см. выше).

Здесь кроется и ответ на вопрос, что есть сдвиг к неклассической рациональности. Современное общество, в котором произошёл переход к господству сверхсоциальных, универсальных форм управления, диктует и навязывает определённые стандартизированные формы мышления и действия.

Дальше Мамардашвили вводит понятие превращённой формы (феномена) как объективной идеальной формы, существующей вне индивида, но организующей его поведение. Господство превращённых форм в современном сознании, полагает Мамардашвили, объясняет неклассичность ситуации мыслителя: он сугубо ценой собственного усилия вынужден восстанавливать акт мышления, но в ситуации уже несоразмерности мира и человека.

В современном обществе ликвидирована социальная база классического духовного производства, в которой допускался феномен автономной личности. В современном монополизированном обществе всё больше стандартизировано и регламентировано поведение отдельного человека. От него уже не требуется быть разумным и способным осуществлять целесообразные рациональные действия. От него не требуется осуществлять весьма тяжёлый, индивидуальный акт воспроизводства естественного порядка вещей, строить по его поводу конструкты. Понимать вообще уже не обязательно. За тебя всё «поймут» иррациональные, сверхиндивидуальные институты, переводящие акты понимания в процедуры, стандарты, регламенты и схемы. Надо только им соответствовать.

Тем самым снимаются обе базовые установки классической рациональности: что мир естественен и разумен и что он постижим и доступен разумной автономной личности. В таком случае строится иной образ мира. В нём мир видится как надличный мир разных сил, в нём допускается наличие превращённых форм, и в нём возможно всё. И этот мир превращённых форм невозможно постичь отдельно взятому индивиду. Мир и человек перестают быть соразмерны друг другу. Более того. В таком мире превращённых форм и человек превращает-

ся в одну из превращённых форм. Никакой идиллии в классической модели, разумеется, не было. Идиллия была в головах мыслителей. Социальный разрыв между мышлением, рациональным конструктом, с одной стороны, и практическим действием, реальной социальной жизнью, с другой стороны, – всё время назревал и всегда показывал несоответствие конструктов – реальности. Классик задним числом всякий раз вынужден был надстраивать свои конструкты, преодолевая разрывы, пытаясь хотя бы в своём рациональном действии преодолеть разрывы и замазать лакуны. Эти попытки, разумеется, порождали новые спекуляции. Вершиной такой спекулятивной системы стала философия Гегеля.

В ситуации возрастания роли всеобщих регуляторов увеличивается, растёт всеобщая практика кодирования и программирования поведения человека, практика внедрения стандартов коллективной жизни и мышления [20, с. 60]. Следовательно, формируется целая индустрия духовного производства, индустрия форм сознания, в которой уже не отдельно взятые мыслители, а целая армия интеллектуалов осуществляет стандартизированное производство стандартизированных искусственных артефактов, которые транслируются по каналам и организуют жизнь каждого индивида.

Исчезает образец классика-мыслителя, который мнил себя вершителем судеб и пророком, духовным учителем, просветителем. За него всё сделает машина духовного производства. В современной ситуации интеллектуал становится таким же рабочим, производящим свои продукты и стоящим на таком же конвейере. Но в отличие от классика он теряет связь со всеобщим целым. Тем самым теряет опоры и ориентиры.

Мамардашвили фиксирует процесс формирования феномена превращённых идеальных форм, анализ которых он затем проделал в последующих работах [Мамардашвили 1992; 2004]. Но массовизация производства превращённых иррациональных форм для него становится основанием для диагностики ситуации рождения неклассического мышления, неклассического типа рациональности. Заслугу открытия превращённых форм он отдает К. Марксу.

Надо сказать, Мамардашвили не столько говорит о том, что такое неклассическое мышление, сколько о том, что складывается «неклассическая ситуация», происходит сдвиг в сторону формирования стан-

дартизированного духовного производства, в котором интеллектuala становится агентом, функционирующим винтиком. В таком случае вообще исчезает фигура интеллектuala, мыслителя, держателя смыслов, осуществляющего акт мышления от первого лица.

Можно говорить в таком случае о неклассической модели мира, в которой снята разница между субъектом и объектом, индивидом и средой. В этой модели Мамардашвили и вводит понятие феномена как наиболее объёмного конструкта, который фиксирует проблему превращённых форм. В неклассической модели мира фиксируется «феномен третьих вещей» или континуально-действующих предметно-вещественных механизмов сознания. Опираясь на открытие Марксом явления товарного фетишизма, Мамардашвили развернул анализ в целом феномена превращённых форм и всего механизма превращения реальности. В неклассической модели реальности фиксируется феномен превращения, то есть формирования особой реальности идеальных форм, которые, отделяясь от исходной первой реальности, начинают жить своей жизнью: «свойства этих объектов сугубо, фундаментально неклассичны» [Мамардашвили 1992: 269].

Метаморфоз превращения заключается в том, что внутренние реальные отношения и реальности воплощаются во внешних «косвенных выражениях». И последние начинают жить своей самостоятельной жизнью. А люди начинают думать, что эти внешние идеальные выражения и формы являются объективными и самостоятельными. Например, деньги или символические формы культуры¹⁸⁸.

Вот в этой способности превращённых форм как бы самостоятельно бытийствовать и состоит главная проблема понимания феномена

¹⁸⁸ Фактически ту же проблему, но на примере проблемы идеального обсуждал Э. В. Ильенков, и фактически в то же самое время, по поводу чего разгорелась дискуссия между ним и Д. И. Дубровским, демонстрировавшем наивный вульгарный материализм [Ильенков 1979]. Э. В. Ильенков пытался тому доказать простую мысль, что мышление происходит хоть и с помощью головы мыслителя, но не в голове. Никакого сознания в самом мозгу нет. Мышление суть событие, происходящее вне головы и имеющее деятельностную природу. Идеальное также является феноменом, существующим вне индивида, выступающим объективной реальностью для него. Будучи выученным также на «Капитале» К. Маркса, как и М. К. Мамардашвили, Э. В. Ильенков фактически показывал объективность идеальных форм, борясь с дурновкусием наивных советских псевдомарксистов.

превращения [Мамардашвили 1992: 270]. Эти превращённые формы начинают заменять реальность действительной жизни. Превращённая форма действительно существует, только в особой реальности. Она пребывает не в сознании индивида как фантом. Она становится продуктом реального процесса превращения действительных отношений. Превращение осуществляется реально в реальных отношениях, а не в сознании наблюдателя.

Более того. Превращённые формы не всегда иррациональны. Например, «движение» Солнца и небесных светил по небосклону – это не просто метафора нашего сознания. Нам кажется, что это движение происходит. Это реальность. Только она нами представляется в превращённой форме: что, якобы, Солнце «движется» по небосклону. Равно как и то, что мы оперируем денежными знаками как реальными вещами. Это не фантом и не иллюзия, но мы им приписываем свойства реальных сущностей.

Но тем самым в процессе замещения реальности превращёнными формами происходит и вовсе исчезновение реальности. Мы перестаём видеть реальность и начинаем пребывать в мире превращённых форм.

Вскрытие проблемы феноменологического сдвига (процесса превращения) показывает смену базовых принципов-ориентиров.

Классический принцип как раз предполагал допущение рационального понимания отдельным субъектом целого мира. Рационально понимаемо то, что исследователь сделал сам, собой, что он может понять по модели своего человеческого делания [Мамардашвили 2004: 83].

Вместо классического принципа вводится неклассический: мы понимаем сделанным, а не сделанное. Мы видим предметом, а не предмет, который можем и не знать [Мамардашвили 2004: 83]. Это означает то, что в неклассическую модель мира у Мамардашвили вводится сам феномен акта сознания, становящегося частью самого мира. Сам мир совершается в актах мысли и в событиях мысли. И само событие мысли становится частью онтологии мира. Мы делаем мир таким, насколько событийны мы сами в мире. И события мысли о мире становятся «органами» этого мира. Они похожи на органы именно тем, что совершают работу, которую мы не всегда понимаем и не контролируем. Например, рука моя берёт стакан с водой, и я выпиваю воду. Но со-

вершая это действие, я не знаю, как устроена моя рука, как она делает эту работу. Хотя она и является частью меня, моим органом.

Итак, неклассический принцип допускает, что в мире есть самостоятельные феномены, которые не разложимы, не воспроизводимы по классическим рефлексивным схемам сознания. И потому мы понимаем мир собой, сами становясь событием в мире, наряду с законами этого мира [Мамардашвили 2004: 85]. А потому и законы мира нельзя понять извне с позиции наблюдателя. Законы мира нельзя понять, не помещая самого себя в этот мир. Человек становится сам органом этого мира.

Потому классик-мыслитель и допускал постижимость и управляемость мира, поскольку допускал принцип разумности и целостности бытия, его постижимости. Он допускал принципиальную управляемость мира, контроль над ним силой мысли. Иначе говоря, допускал это как норму сущего, допускал наличие идеальных форм вне себя как норму сущего, хотя они, казалось бы, являются феноменом сознания.

Неклассическая ситуация заставляет нас допускать как норму принцип неполноты бытия, снятия классической посылки полного «бытия-знания». Мы вынуждены отказаться от предположения, что есть мир и в нём уже всё есть, а истина есть осознание, развёртка этой данности. В пространстве феноменов как превращённых форм мы не можем предположить что-то исходно данное. Ничего исходно данного самого по себе нет вне моего акта понимания. Нас должны интересоваться лишь «живые очаги неразложимых взаимодействий» [Мамардашвили 2004: 97–98]¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Исследователь В. В. Калиниченко отмечает, что потому Мамардашвили и занимался пристально и всю жизнь философствованием Р. Декарта, что тот, по его мнению, осуществил первым опыт неклассического философствования. Поскольку принцип *cogito* и означает акт личного понимания и самоперемену ума, а последнее есть базовое условие для доступа к истине, условие осуществления пути к трансцендентному. Истина доступна тому, кто меняется [Калиниченко 2004]. Заметим, что возвращение к феноменологическому сдвигу Э. Гуссерль связывал также с Декартом и его принципом *cogito*. А М. Хайдеггер базовые постулаты феноменологии понимал как такие, которые всегда были приняты в философском опыте, начиная с античности [Хайдеггер 1994]. Отметим, что, например, М. Фуко как раз отказывал Декарту в таком опыте «заботы о себе». В концепте «практик себя» он как раз обращается более к античным авторам (римским стоикам), занимавшимся духовными упражнениями, выступающими как условие для доступа к истине. Эта практика себя как раз закончилась, полагает Фуко, во времена Декарта

Философ, попадающий в неклассическую ситуацию, в таком случае застаёт мир неготовым и не данным. Он вынужден всякий раз расколдовывать превращенные формы, преодолевая превращение и возвращая миру своим актом мысли его существо и обретая через это собственную уместность в этом мире.

В классическом схематизме мысли были заданы правила для руководства ума, правила рационального вывода, и ты им должен был соответствовать, образец деятельности сознания уже задан и образ мыслителя задан. Но теперь этот образ исчез. И твоя ситуация как бы уже разомкнута и открыта.

Мыслитель отсутствует как готовая сущность и образец. Мыслитель всякий раз возобновляет себя, сам собой вводя новые миры, не претендуя на пророчество и поучение. Строение его произведения становится «открытым, альтернативным, исключает абсолютистское сознание автора» [Мамардашвили и др. 1970: 72].

Отметим, что сам Мамардашвили в этом (таком) философствовании сильно похож на того философа-классика, который, попав в неклассическую ситуацию господства превращённых форм, пытается, ориентируясь на классические примеры Декарта и Канта, осуществить событие личной авторской мысли, тем самым совершить обратный феноменологический сдвиг и восстановить опоры и ориентиры.

Фактически самым способом своего философствования Мамардашвили, несмотря на свою кажущуюся классичность, задавал феномен неклассичности [Подорога 1994]. В. А. Подорога отмечал, что он понимал Мамардашвили только в момент его присутствия, в момент произнесения им авторской живой речи. Он, Подорога, сидя на лекции Мамардашвили, мог понимать его в момент живого действия и присутствия и мог понимать его им самим. При уходе автора высказывания и живого действия этот акт понимания обрывался.

И здесь важно выделить идею первоначала. Начало происходит как событие, как событие мысли. Это начало не сосредоточено в некоей метафизике, не сводимо к учению о первоначалах. Классический

и наступил «картезианский момент», после которого европейская мысль пошла по схеме рационального спекулятивного мышления, предав забвению принцип заботы о себе. С этим связан и сам проект практик себя Фуко, призвавшего к современникам к тому, что мы должны снова переначать самих себя [Фуко 2007: 26–27].

мыслитель как раз ищет первоначало, выстраивая учение о космосе, о мироздании, о сущем. А неклассический мыслитель совершает событие мысли собой, создавая ситуацию понимания собой в акте действия, своим телом, присутствием создавая условие для мыслительной реальности. Он уходит – и исчезает ситуация понимания мысли автора. И только присутствие автора мысли создаёт это начало мысли, точку, опору.

Ratio у зеркала: без-умие как норма

Ярким примером преодоления представлений о рациональности как норме сущего продемонстрировал М. Фуко, в явном виде показав в ряде работ о безумии и ненормальных то, что рациональность и разумность, приписываемые человеку как норма – не более, чем историческое заблуждение европейской классической философии [Фуко 1997]. Безумие становится изнанкой, зеркалом человека, показывая ему самого себя, его изнанку и подноготную, его «подпольного человека». Но в таком случае, что считать нормой человека, если и его рациональность, и его безумие выступают одинаково частями его самого? Если безумие есть проявление отчуждения человека от человека, а отчуждение есть качество человеческого существования, то почему безумие не входит в понятие нормы человека? В таком случае норма перестает пониматься как нечто легитимное, морально оправданное, социально принятое и соответствующее стандартам социального поведения. Нормой в таком случае выступает все, естественным образом присущее вообще человеку, всякое его проявление, в том числе безумное и преступное. Божественное и дьявольское в человеке становится также нормой, то есть существенными началами в человеке, тем, что им движет. Но в таком случае, спрашивает М. Фуко, зачем сажать безумных в психиатрическую лечебницу, если безумие есть изнанка разума? Заслуживает ли изоляции преступник, вина которого доказана? Да. Но почему же в изоляции содержатся безумные? Только потому, что они не соответствуют старой привычной норме, то есть некоей конвенции?

В таком случае если раньше безумие было фигурой Чужого, то теперь оно становится фигурой отчуждения человека от самого себя, но стремящейся выразить истину о самом человеке, только с изнаночной

стороны. Понятно, что философская мысль долгое время отказывалась признавать в безумии своё собственное отражение, отправляя безумие к врачам, в больницу, к медицине, считая его болезнью¹⁹⁰. В то время, как безумец «срывает покров с элементарной первичной истины человека, безумие есть разновидность детства» [Фуко 1997: 506]. Безумие показывает, до чего могут довести человека его страсти и удаление от самого себя.

Фуко вводит идею «антропологического круга»: если раньше речь шла о противопоставлении истины и лжи, бытия и небытия, дня и ночи, то теперь необходимо говорить о круге, в котором одно через другое видится в рефлексивном движении – человек, его безумие и его истина [Фуко 1997: 509]. Между человеком и истиной встаёт его собственная изнанка – его глубинная правда о самом себе, его собственное зеркало, его безумие, через которое необходимо перешагнуть, пройти, чтобы понять собственную истину: «Путь от просто человека к человеку истинному лежит через человека безумного» [Фуко 1997: 513]¹⁹¹.

¹⁹⁰ Ж. Деррида отмечал, что история европейской философии всегда описывалась как история разума [Деррида 2000]. Он развивает мысль своего учителя Фуко. Если дать слово безумию и писать об истории безумия, но на его языке, а не на языке разума, то остается только одно – замолчать. Потому что безумие не говорит на языке разума. Для разума оно немо. Добавим, что великие прорывы в истории самой философии совершались на грани разума – примеры Ницше, Киркегора, Чаадаева известны. Если быть точным, то прорывы совершались на грани принятой нормы-конвенции, предлагая иное видение, показывая новый горизонт, неведомый для разума, для которого (горизонта) не выработаны слова и понятия, а потому доступный скорее безумцам.

¹⁹¹ Что-то весьма близкое и почти совпадающее в языке слышится в этих словах Фуко и у другого автора, отечественного философа Ф. И. Гиренка, демонстрирующего неклассический способ философствования и предлагающего неклассическую философию человека [Гиренок 2017]. Он вообще полагает, что родовое понимание человека сводится к пониманию его как аутиста, то есть существа, которое не просто немо для разума, не просто не разумно, но будучи замкнутым на самое себя, на собственную самотождественность, вообще не может быть понято извне никаким разумным пониманием. Но если аутизм есть фундаментальная характеристика человека вообще, а природа человека в таком случае асоциально, то тогда оно и не нормально. Но если аутизм – норма человека, то что есть не норма, то есть патология? Такое вопрошание чревато, поскольку в таком случае сам автор Ф. И. Гиренок вынужден будет признать, что и он сам – аутист, а потому он должен замолчать и перестать писать свои книги.

Безумие становится даже более чистым предметом для познания: «Безумие – это самая чистая, самая главная и привычная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится природой для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к безумию» [Фуко 1997: 512].

Если вернуться к началу нашего разговора, где мы обсуждали разумность как норму, то уместно вспомнить Фуко, задавшего вполне резонный вопрос: почему Декарт, ставящий всё под сомнение, не усомнился в самом себе, в собственной разумности? Почему он, светоч разумности, не допускает собственного безумия? [Фуко 1997: 63-64]. Декарт сомневается во всём, но не сомневается в главном – в самом себе, в «вещи мыслящей», поскольку именно я могу фиксировать и самим актом мысли конституировать (устанавливать норму!) самое себя как вещь мыслящую.

А потому безумцем не могу быть я сам, вещь мыслящая. Но такой запрет чреват: не потому ли я не допускаю собственного безумия, что моё мыслящее я боится собственной изнанки, собственного безумия? То есть боится на самом деле заглянуть на себя в зеркало? Тогда его знаменитая рефлексия сама подвергается сомнению, поскольку осуществляется с оглядкой и не становится настоящей рефлексией, будучи не доведённой до логического конца.

Между нормой и мерой

Приведённые выше рассуждения приводят нас к тому, что проблема и понятие нормы явным образом пересекается и переплетается с ключевым понятием меры, выступающим не столько в качестве средства измерения, сколько в качестве регулятора и указателя действия.

Категория меры в истории философии сама многократно трансформировалась, включая в себя самые разные коннотации и смыслы, как-то: соразмерность, порядок, метр, масштаб, пропорция, гармония, оформленность, упорядоченность [Огурцов 2001]. Изначально же мера как категория выступала не только в качестве обозначения средства измерения, но и в качестве важнейшего регулятива, упорядочивающего

как представления о мире, так и отношения между людьми, включая и представления о совершенстве, о моральных устоях, образе жизни, вплоть до представления о человеке как о «мере всех вещей».

Например, представление о мере как о критерии Блага у Платона и как того, что определяет ориентиры и истоки для жизнедеятельности человека в религиозных практиках, как раз образует нормативную рамку, определяющую и организующую способ бытия человека как сущего. Тем самым норма тесным образом вплетена и впаяна в рамку меры, последняя же задает норме онтологическую силу предписания. Позднее мера, как и норма стали редуцироваться до этических правил и научных предписаний, постепенно утрачивая и онтологическую силу, и универсальный характер. Но все же роль регулятора мера и мерность в понимании, в познании, в выстраивании отношений, остаётся как всеобщий регулятор. В противном случае мы получаем хаос, даже если понимать его как управляемый процесс.

Заключение

Современный опыт философствования показывает мирное соседство разных парадигм, жанров и прецедентов мысли. В событийности мысли привычное различие классического и неклассического, рационального и иррационального, умного и безумного, нормы и патологии все более размывается, превращаясь из различия парадигм в различие инструментов, воплощаясь в самой событийности вопрошания в качества разных способов предъявления авторства мысли. Последняя же не предполагает уже обязательность разумности.

В самом акте мысли философ-классик и философ-неклассик ничем не отличаются. Точнее. Применительно к самому акту мысли, к его событийности понятия классического и неклассического, рационального и нерационального, отвечающее норме или не отвечающее норме – не применимы. Просто потому, что событийность мысли должна отвечать самой себе – либо мысль совершается, либо она не совершается. Платон, Декарт, Кант или Мамардашвили в этом смысле ничем друг от друга не отличаются.

Но они отличаются установками. Установки эти следующие. Возвращаемся к началу нашей статьи.

Классическая рациональность допускает, что мир разумен и упорядочен в себе самом. Он допускает, что мыслитель соразмерен этому миру и может эту разумность мира постичь. И в этом плане разумность и упорядоченность мира есть норма.

Неклассик допускает, что к миру такие представления о разумности как норме не применимы. Мир здесь не представляется как готовый натуральный, рациональный, упорядоченный объект.

Классический рационалист приписывает норму самому миру. Норма как бы утоплена в мире и присуща миру. Поэтому нормативность становится признаком рациональности. И нормативность может быть выделена в отдельную регулирующую и предписывающую функцию. Каждый мыслитель и исследователь должен совершать свои акты мысли согласно этим предписаниям.

А неклассик допускает, что миру норма не приписана. То, каков мир является мне, зависит от моего собственного усилия. Как философ помыслит, какое действие мысли совершит, так мир и будет ему явлен, им понят. А понятый мир становится его собственным миром.

А поэтому третья установка. Классик полагал, что мир един и один, он постижим и разумен, разница между мыслителями только в том, что они могут идти к истине мира разными путями. И потому классик допускал истинность сущего. Неклассик допускает, что миров много – столько, сколько актов мысли и действия. А потому неклассик снимает проблему истинности, а ставит во главу угла проблему осмысленности и самоопределения каждого автора мысли в конкретной исторической ситуации.

А потому и четвертая установка. В классике мысль как бы «сидится» на носителе мысли. Мышление представлено как субстанция, паразитирующая, сидящая на носителях. И носитель выполняет предписывающие ему процедуры мышления, которые всегда больше его самого, существующего вне его как норма. Поэтому формируется представление о правильном и нормативном мышлении.

В неклассике мышление не сидит на носителе. Оно совершается как событие, даже казус, поскольку ничем и никем не детерминировано и не нормировано. Точнее, нормой становится само внутреннее требование автора к самому себе – мысль может совершиться исходя из желания ответить на онтологический вызов. В противном случае

мысль сдуется в языковую риторику и имитацию, пустой свисток. Акт может состояться как пустая активность, воплотиться в пустой звук, хлопок, будучи лишенным ответственности личности автора за мир, в котором он живет.

Литература

Адо 2005а – Адо П. *Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном* / Пер. с фр. В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; Изд-во Коло, 2005.

Адо 2005б – Адо П. *Духовные упражнения и античная философия* / Пер. с франц. При участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; Изд-во Коло, 2005.

Аванесов 2016 – Аванесов С. С. *Человек в норме*. Новосибирск: Офсет, 2016.

Бенуа 2014 – Бенуа Ж. *С той стороны границы // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами*. Сост. С. А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 269–284.

Бибихин 2005 – Бибихин В. В. *Витгенштейн: смена аспекта*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Вольф 2012 – Вольф М. Н. *О понятии поиска в древнегреческой философии* // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2012. Том 10. Вып. 1. С. 73–81.

Вольф 2016 – Вольф М. Н. *Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: онтология и антропология как логология* // Человек.RU/Chelovek.RU. Гуманитарный альманах. 2016. № 11. С. 56–70.

Гайденок 1987 – Гайденок П. П. *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.)*. Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987.

Галисон 2004 – Галисон П. *Зона обмена: координация убеждений и действий* // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. № 1. С. 64–91.

Гиренок 2017 – Гиренок Ф. И. *Аутография языка и сознания*. 2-е изд. М.: Проспект, 2017.

Деррида 2000 – Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб.: Академический проект, 2000.

Ильенков 1979 – Ильенков Э. В. *Проблема идеального*. // Вопросы философии. 1979. № 6-7.

Калиниченко 2004 – Калиниченко В. В. *Понятия «классического» и неклассического в философии М. К. Мамардашвили* // Мамардашвили М. К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. М.: Логос, 2004. С. 219–236.

Кант 1966 – Кант И. *Ответ на вопрос «Что такое Просвещение?»* // Кант И. *Сочинения*. В 6 т. т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25–35.

Касавин 2017 – Касавин И. Т. *Нормы в познании и познание норм* // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 8–19.

Кассен 2000 – *Кассен Б.* Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000.

Кун 1975 – *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.

Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд. М.: Изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1992.

Мамардашвили 2004 – *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004.

Мамардашвили и др. 1970 – *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 23–38;

Мамардашвили и др. 1971 – *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 59–73.

Огурцов 2001 – *Огурцов А. П.* Мера // Новая философская энциклопедия в 4 томах. Т. II. / Ин-т философии РАН. М.: Мысль, 2001. С. 528–533.

Огурцов 2011а – *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть вторая: Философия науки: Наука в социо-культурной системе. СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.

Огурцов 2011б – *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть третья: Философия науки и историография. СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011.

Петров 2010 – *Петров М. К.* Человеческая размерность и мир предметной деятельности // Высшее образование в России. 2010. № 4. С. 108–118.

Петров 2012 – *Петров М. К.* Системный подход и человекоразмерность теоретического мышления // Социология науки и технологий. 2012. Том 3. № 3. С. 97–111.

Подорога 1994 – *Подорога В. А.* Начало в пространстве мысли. Мераб Константинович Мамардашвили и Марсель Пруст. Доклад в Институте философии РАН // *Ad Marginem*’93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: *Ad Marginem*, 1994. С. 184–203.

Порус 2010 – *Порус В. Н.* Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. Том 23. № 1. С. 5–16.

Построение 2016 – *Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека.* Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 448 с.

Рорти 1997 – *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1997.

Рорти 2017 – *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017.

Смирнов 2016 – *Смирнов С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск, офсет, 2016.

Смирнов 2017 – *Смирнов С. А.* Образ города: от карты к картоиду // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 4(14). С. 28–48.

Смирнов 2018 – *Смирнов С. А.* Антропоидный картоид как средство антропологической навигации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики, 2018. № 1(15). С. 34–48.

Смирнов 2019а – *Смирнов С. А.* Антропология как строгая наука? Методологическое обоснование философской антропологии. Статья 1: Э. Гуссерль. // Философская антропология. ИФ РАН. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48.

Смирнов 2019б – *Смирнов С. А.* Проблема нормы в неклассической рациональности // Философия науки. 2019. № 1 (80). С. 19–57.

Стёпин 2009 – *Стёпин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. С.249–295.

Фуко 1997 – *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.

Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.

Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303–309.

Хоружий 2013 – *Хоружий С. С.* Как обходиться без бытия или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50–66.

Целищева 2018 – *Целищева О. И.* Нормативность науки: прогресс и парадигмы в концепции переописания Р. Рорти // Философия науки. 2018. № 3(78). С. 36–46.

Шваб 2017 – *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М.: Изд-во «Э», 2017. 208 с.

Шевченко 2016 – *Шевченко А. А.* Нормативность как предикат рациональности // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 2. С. 37–46.

Шевченко 2018 – *Шевченко А. А.* Эпистемическая рациональность: нормативное измерение // Философия науки. 2018. № 4(79). С. 23–33.

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:

Н. П. ИЛЬИН

•
МОЯ БОРЬБА
ЗА РУССКУЮ
ФИЛОСОФИЮ
•

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ
ПРОТИВНИКИ



А Л Е Т Е Й Я

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53	www.podpisnie.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23	(с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47	www.vse-svobodny.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66	(с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06	www.lavkapisateley.spb.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9	(с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00	www.slovo.net.ru
ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ	«НЕВСКИЙ, 177»
Санкт-Петербург, Невский пр., 177	(с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43	www.vk.com/dpcspbe

в Москве:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1	(с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17	www.moscowbooks.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Пешниковский пер., 12/27	(с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21	www.falanster.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8	(с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02	www.primuzee.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН	«БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20	(пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60	www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1	«БИБЛИО-ГЛОБУС» (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00) www.biblio-globus.ru
---	---

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Чайнова, 15 8 (495) 250-65-46	«У КЕНТАВРА» (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00) www.rsuh.ru/kentavr
--	---

в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4 +375 17 338 95 23	«ЭПОСЕРВИС» www.tregross.com
---	--

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Киев, Вербовая ул., 8 +38 067 273-50-10	«КНИЖНЫЙ БУМ» (вт.–вс. с 11:00 до 17:30) www.academbook.com.ua
--	--

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Ptasia 4, 00-138 Warszawa +48 22 826 17 36	при «Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego w Warszawie» www.jezykrosyjski.com.pl
---	---

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Kr. Barona iela 45/47, Rīga +371 67315727	«Intelektuālā grāmata» (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00) www.merion.lv
--	---

Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА ЛИТРЕС	www.directmedia.ru www.litres.ru
--------------------------------------	--

Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» OZON NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS ESTERUM БУКВОЕД ЧИТАЙ ГОРОД MY-SHOP.RU КНИЖНЫЙ БУМ	www.moscowbooks.ru www.ozon.ru www.nkbooksellers.com www.esterum.com www.bookvoed.ru www.chitai-gorod.ru www.my-shop.ru www.academbook.com.ua
--	--

Смирнов Сергей Алевтинович
Мераб Мамардашвили: топология мысли

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*
Корректор *С. А. Семенов*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгресс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60х88 1/16. Усл. печ. л. 24,5. Печать офсетная.

Заказ №