

Министерство транспорта Российской Федерации

Морской государственный университет  
имени адмирала Г. И. Невельского

## **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ**

Хрестоматия

Рекомендовано методическим советом  
Морского государственного университета  
имени адмирала Г. И. Невельского  
для специальностей 020400, 521000, 313000

Владивосток  
2005

УДК 140

Введение в философию: Хрестоматия / Сост. Т. М. Сакутина.  
Владивосток: Мор. гос. ун-т, 2005. – 192 с.

Представленные в хрестоматии фрагменты философских текстов являются материалом к программе учебного курса по введению в философию для студентов психологического факультета. В основе хрестоматии – темы федерального компонента курса «Философия», изложенные в последовательности, избранной составителем. Цель данного издания – расширение горизонтов сознания через освоение философских текстов как инструментов самопознания и самоконструирования. Основная задача – представление философии как способа бытия человека в мире и ее места в современной культуре.

Составитель:

Т. М. Сакутина

Рецензенты:

С. В. Каменев, канд. филос. наук

А. В. Петрунько, канд. педаг. наук

ISBN

©Т. М. Сакутина, сост., введение

©Морской государственный

университет имени адмирала

Г. И. Невельского, 2005

# ТЕМА 1. НЕУТИЛИТАРНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

## Беседа с Хайдеггером

Корреспондент.– Вас, мсье, считают последним философом западной традиции, который завершает ее и вместе с тем пытается открыть новый способ вопрошания.

Сегодня кризис университетов сопровождается недоверием к самому смыслу философии. Для большинства она не имеет права на существование, она стала бесполезной.

Хайдеггер.– Это как раз то, о чем я всегда думал. В своем курсе 1935 года «Введение в метафизику» я уже это утверждал: философия всегда несвоевременна. Это безрассудство (сумасбродство).

Кор.– Безрассудство?

Х.– Философия несвоевременна по своей сущности, ибо она принадлежит к тем редким явлениям, судьба которых в том и состоит, что они не могут встретить непосредственный отклик.

Кор.– Итак, что представляет собой философия?

Х.– Это одна из редких возможностей автономного и творческого существования. Ее изначальная задача – делать вещи более тяжелыми (трудными), более сложными.

Кор.– Может ли она, по Вашему мнению, играть роль в преобразовании мира, как этого хотел Карл Маркс?

Х.– Философия никогда не может непосредственно придавать силы или создавать формы действия и условия, которые вызывают историческое событие.

Кор.– Но тогда каков ее смысл?

Х.– Она не есть «знание», которое можно достичь и сразу использовать. Она касается всегда только ограниченного числа людей и не может быть оценена с помощью общих критериев. С этим ничего нельзя поделать: ведь именно она делает из нас что-то, если мы ею занимаемся...

Кор.– Не могли бы Вы уточнить, что Вы хотите этим сказать?

Х.– Во время своего исторического развития народы задают себе всегда очень много вопросов. Но только один вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?»... – предрешил судьбу западного мира, и именно начиная с ответов, которые давали досократовские философы две с половиной тысячи лет назад. Однако сегодня смысл этого вопроса никого не тревожит.

Кор.– Вы утверждаете, что быть внимательным к сущности сегодняшнего мира – это значит размышлять над изречениями досократиков: Парменида, Гераклита...

Х.– Да, но сегодня ни в Германии, ни в других местах их совершенно никто не читает.

Кор.– Какая, по вашему мнению, связь соединяет нас с этими, столь далекими мыслителями?

Х.– В своем курсе «Введение в метафизику» я показал, почему все философские вопросы начинаются с них. В их поэтических изречениях рождается западный мир.

Кор.– И современная техника?

Х.– Я уже писал, что современная техника, хотя она полностью чужда античности, имеет в ней свое существенное происхождение.

Кор.– Правда ли, что начиная с 1907 года Вы не менее чем по часу в день читаете греческих мыслителей и поэтов: Гомера, Пиндара, Эмпедокла, Софокла, Фукидида?

Х.– Да, за исключением военных лет.

Кор.– Думаете ли Вы, что нужно вернуться к источникам греческой мысли?

Х.– Вернуться? Современное возрождение Античности? Это было бы абсурдно, да и невозможно. Греческая мысль может быть только исходным пунктом. Однако, связь греческих мыслителей с нашим современным миром никогда не была столь очевидной. (...)

Кор.– Правда ли, что Вы сказали однажды: «Меня начнут читать с охотой, не раньше, чем через триста лет»?

Х.– Вполне возможно. Но какой смысл имеет этот вопрос?

Кор.– Скажем прямо, многие студенты открывают сегодня Ваши книги и чувствуют, что встретились с очень сложной и непривычной мыслью, которая, как им порой кажется, исследует проблемы в смысле, противоположном традиционному образованию. Вы так долго храните молчание. Не кажется ли Вам, что наедине с Вашими книгами студенты могут оказаться в растерянности.

Х.– К сожалению, да. Но что делать? Существует также и проблема переводов. Как следить за ними? Я уже был вынужден отказаться следить за переводами на японский. Что же касается студентов, то они подчас только выхватывают знания то здесь, то там. Но что другое могут делать они сегодня в университете?

Кор.– Вы не читаете больше лекции, не руководите семинарами. Остаются только Ваши книги.

Х.– Мне больше всего недостает диалога на семинаре с десятком студентов. Только тогда можно «научить видеть», показать, о чем действительно вопрошает философия.

Кор.– Это кажется Вам существенным?

Х.– Я полагаю, что во Франции совсем не практикуется такой способ работы: диалог, который шаг за шагом, в процессе постоянного взаимного обмена приводит всех участников к обнаружению философского вопроса. Заметьте, что на семинарах бывали и слепые, т. е. те, которые этого не достигали. Они говорили, иногда даже больше всех. Я их спрашивал: «Зачем вы нам здесь это рассказываете?» Тогда они уходили, уходили в другое место и больше не возвращались. Сегодня очень много говорят, что когда кто-нибудь осмелится начать мыслить, на него покажут пальцем и скажут: «Он погружается в абстракции».

Кор.– Вы следили за всемирным университетским движением и дискуссией по поводу университетов?

Х.– Эти проблемы университета я разбирал уже в 1929 году в работе «Что такое метафизика?». Сегодня студенты бунтуют. Это хорошо. Но понимают ли они реально, чего они хотят? Я знаю с давних пор, что университет стал обыкновенной школой (лицеем). Он не учит мыслить, он лишь дает накопление знаний. Старый университет умер, и это была, без сомнения, неизбежная смерть.

Кор.– Что Вы думаете о новых течениях, которые завоевывают университеты всего мира?

Х.– Я считаю, что кризис поразил сегодня университеты до основания. Но я повторяю Вам, что это совсем не новость. Со многими проблемами я сталкивался вместе со своей студенческой молодежью в начале второй мировой войны. Однако время этих вопросов еще не пришло.

Кор.– Вы сказали: «Кто глубоко мыслит, глубоко и заблуждается»... В каком смысле нужно понимать эту фразу? В философском? Политическом?

Х.– Во всех. (...)

Кор.– Вы охотно говорите, что сегодня истинные вопросы остаются незамеченными, существенные проблемы еще не поставлены. Считаете ли Вы, что в будущем их поставят?

Хайдеггер – Кто знает? Быть может, через два или три столетия...

*Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991. С. 146-158.*

## Ф. Ницше. Антихрист. Проклятие христианству

Эта книга принадлежит немногим. Может быть, никто из этих немногих ещё и не существует. Ими могут быть те, кто понимает моего Заратустру; как *мог бы* я смешаться с теми, у кого лишь сегодня открываются уши? Только послезавтра принадлежит мне. Иные люди родятся *posthum*.

Условия, при которых меня понимают и тогда уже понимают с *необходимостью*, – я знаю их слишком хорошо. Надо быть честным в интеллектуальных вещах до жестокости, чтобы только вынести мою серьёзность, мою страсть. Надо иметь привычку жить на горах – видеть *под* собою жалкую болтовню современной политики и национального эгоизма. Надо сделаться равнодушным, никогда не спрашивать, приносит ли истина пользу или становится роком для личности... Пристрастие силы к вопросам, на которые сегодня ни у кого нет мужества; мужество к *запретному*, предназначение к лабиринту. Опыт из семи одиночеств. Новые уши для новой музыки. Новые глаза для самого дальнего. Новая совесть для истин, которые оставались до сих пор немыми. И воля к экономии высокого стиля: сплачивать свою силу, своё *вдохновение*. Уважение к себе; любовь к себе; безусловная свобода относительно себя...

Итак, только это – мои читатели, мои настоящие читатели, мои предопределённые читатели: что за дело до *остального*? Остальное – лишь человечество. Надо стать выше человечества силой, *высотой* души – презрением...

Ф. Ницше. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф.  
Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 632.

## М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления

Итак, мы имеем философа в маске, который без гнева и упрека ушел куда-то. Это «куда-то» я сначала условно, а потом уже и по существу назову *зазором* или, несколько грубее – и, может быть, выразительнее, – *подвесом*. (...) Потом в глубинах философии Декарта это будет называться «великим безразличием Бога и человека». Он выражался так: «То великое безразличие, которое есть в нас и в Боге». Но это безразличие – только некая точка, после которой начинается что-то другое. Эту точку я назову *фиксированной точкой интенсивности*. И чтобы была возможность следить за ходом моей мысли, для начала скажу, что наша обычная психика – довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии. Она мертва, если не существуют какие-то точки (она

не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. То есть в этих точках существует одновременно и некая избыточность. Пока все это непонятно, но постепенно прояснится. Сейчас мне нужны слова, посредством которых можно выразить суть дела. И слова важные.

Значит, интенсивность, избыточность, фиксированная точка. Допустим, такой фиксированной точкой является смерть, в той мере, в какой мы размышляем о ней. Если размышляем, она меняет наш режим жизни. Это и есть точка интенсивности. Таких точек немного. Бог – такая точка. И казалось бы, они излишни, бесполезны. В них нет никакой утилитарной пользы. И в этом смысле они избыточны. Но оказывается все же, что должны быть такие избыточные точки. Бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны. Скажем, что бы мы ни думали о Боге и как бы ни размышляли о смерти, они остаются для нас столь же непонятными, как и в начале размышления. Но что-то случится с нами. Или – такой же точкой является точка «безразличия». Попасть в нее очень трудно. Часто, на словах, вглядываясь в Декарта, который проделал подобный опыт, мы можем об этом говорить, но поди сделай это сам, без Декарта. (...)

... В основе философского умозрения, а также религии, равно и того и другого, лежит один ход или одна мысль, что есть какая-то другая жизнь, более реальная, чем та, которой мы живем в нашей повседневной, обыденной жизни. И что в этой повседневной жизни миры продолжают, времена удваиваются, а там все обстоит иначе. И вот, где, все обстоит иначе, там и есть истинная реальность. И декартовское сомнение есть шаг или ход, именно к истинной реальности. Перепад же в эту реальность происходит через то, что я назвал фиксированными точками интенсивности. Потому что нормальным образом, продолжая нашу обычную жизнь, мы явно на это не способны. А если оказываемся способны, то обязательно через что-то избыточное, бесполезное и ненужное. И почему-то нас на этом закликает, простите меня за такой вульгарный оборот, и – тогда мы что-то начинаем понимать. Например, вперившись глазами в смерть, мы что-то понимаем в жизни, хотя рассуждения о смерти, казалось бы, бесполезны и в режиме нашей жизни избыточны.

*М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления. М., 1993. С. 32-33, 37.*

## **А. Камю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде**

Итак, я чувствую, что невозможно раз и навсегда исключить надежду: она может завладеть и теми, кто хотел бы от нее освободиться. Этим и интересны рассматривавшиеся произведения. Я мог бы, говоря о художественном творчестве, перечислить несколько действительно абсурдных произведений. Но всему свое время; предметом же этого моего исследования является своеобразная верность. Церковь была сурова к еретикам только потому, что видела своего наизлейшего врага в блудном сыне. Но история дерзости гностиков и стойкости манихейства дала больше для создания ортодоксальных догматов, чем все молитвы. Примерно это же можно сказать об абсурде. Путь к нему мы искали, глядя на дороги, которые от него уводят. Дойдя до конца абсурдного рассуждения, находясь в одной из продиктованных его логикой позиций, мы замечаем, что нам безразлична новая надежда, которая преподносится с таким пафосом. Это свидетельствует о трудности абсурдной аскезы и необходимости постоянного контроля за самосознанием, следующим по пути, намеченному в данном эссе.

Мы не ставим перед собой цели перечислить абсурдные произведения, но можем, по крайней мере, сделать вывод об одной из творческих установок сознания, характерных для абсурдного существования. Искусству служит только негативное мышление темные и смиренные пути которого столь же необходимы для понимания великого произведения, как черный цвет необходим при изображении белого. Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, – такова нелегкая мудрость абсурдного мышления.

Решать одновременно две задачи: отрицания и утверждения – вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту.

Это ведет к особой концепции произведения искусства. Слишком часто произведение творца рассматривают как одно из изолированных свидетельств, занимающих свое место в ряду других. Художника путают, таким образом, с литератором. Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человеком самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образов. Одни из них дополняют другие, исправляют или наверстывают, а порой и противоречат друг



другу. Если что-нибудь завершает творчество, то это не победный крик ослепленного иллюзиями художника: «Я все сказал», но смерть творца, кладущая конец и его опыту, и его гениальности.

Эти усилия, это сверхчеловеческое сознание могут показаться необязательными. В человеческом творчестве нет никакой тайны. Это чудо создается волей, хотя не существует подлинного творчества без тайны. Конечно, ряд произведений может являться приближением к формулировке одной и той же мысли. Но возможен и другой тип творца, идущего по пути рядоположения. Его произведения кажутся совершенно несвязанными друг с другом. Чем-то они противоречат друг другу, но если взять их в целом, то обнаруживается упорядоченность. Они живут светом жизни своего создателя, по окончательный смысл им придаст его смерть. К моменту смерти последовательность произведений случайна. Если в этой случайности сохраняется отзвук самой жизни, значит, их творцу удалось повторить образ собственного удела, разгласить бесплодную тайну, хранителем которой он выступает.

Стремление к господству играет здесь значительную роль. Но человеческий ум способен на большее. Господство указывает лишь на волевой аспект творчества. Я уже отмечал, что у человеческой воли нет иной цели, кроме поддержки сознания. Для этого необходима дисциплина. Творчество – наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях. Творчество требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы. И все это «ни для чего», чтобы вечно повторять одно и то же, не двигаясь с места. Но, может быть, важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности.

Не нужно обманываться, это не эстетика с ее спокойно передаваемой информацией, повторяющимся раз за разом бесплодными иллюстрациями какого-то тезиса. Если мне удалось ясно показать это, такого тезиса просто нет. Роман-тезис, произведение-доказательство (самое ненавистное из всех) – чаще всего они являются результатами самовольного мышления. Доказываются те истины, которые считаются своего рода собственностью. Но тогда в ход идут идеи, а они – прямая

противоположность мысли. Идеи создаются бесстыдными философами. Напротив, те, о ком я говорил ранее, – наделенные ясным умом мыслители. Там, где мысль возвращается к самой себе, вздымаются образы, являющиеся очевидными символами конечной, смертной и бунтующей мысли.

Возможно, писатели и не обходятся без доказательств каких-то тезисов. Но они не столько приводят доказательства, сколько отдаются им. Главное, они одерживают свои победы в конкретном, в этом их величие. Триумф плоти подготавливается мышлением, абстрактное могущество которого было унижено. А это ведет к тому, что плоть сразу высвечивает творение во всем его абсурдном блеске. Пламенные произведения создаются философами-ирониками.

Отвергая единство, мышление возвеличивает многообразие. Многообразие – вот истинное поприще искусства. Единственной освобождающей ум человека мыслью является та, что оставляет его наедине с самим собой, со знанием собственной конечности и близкого конца. Для этого не нужна никакой доктрины. Эта мысль придет к человеку вместе со зрелостью в творчестве и жизни. В отрыве от освобожденного этой мыслью ума творчество вновь прислушалось бы к едва заглушенному голосу души, к навеки преданной надежде. Либо творчество вообще становится глухим ко всему, когда уставший от игры творец отворачивается от него. Одно стоит другого.

Итак, я предъявляю к абсурдному творчеству те же требования, что и к абсурдному мышлению. Это – бунт, свобода и многообразие. Отсюда вытекает полная бесполезность творчества. В каждодневном усилии, когда ум и желание, сливаясь, поддерживают друг друга, абсурдный человек находит дисциплину, его самую существенную силу. Дисциплина, упорство и ясность видения соединяются с установкой завоевателя. Творить – значит придавать форму судьбе. Художественное произведение не только определяет своих героев, но и определяется ими. Комедиант научил нас, что нет границы между видимостью и бытием.

Повторим еще раз, что в этом нет никакого реального смысла. На пути свободы всегда можно сделать еще шаг. Последним усилием для родственных умов творца и завоевателя является умение освободиться от своих занятий: дойти до признания, что самого дела – будь оно завоеванием, любовью, творчеством могло бы и не быть. Все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни. Но именно это признание придает легкость, с какой они

осуществляют свое творчество, поскольку принятие абсурдности жизни позволяет полностью в нее погрузиться.

Остается только судьба, а ее исход предрешен. За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном, в радости или в счастье, царит свобода. Человеку предоставлен выбор, он – единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного. Отныне участью мышления оказывается не самоотречение, а взаимное отражение образов. Мышление играет, творя мифы. Но это мифы, лишённые всякого основания. Кроме человеческого страдания, в своей неисчерпаемости равного мышлению. Не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние в них нелегкая мудрость и лишённая завтрашнего дня страсть.

*А. Камю. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Творчество без расчета на будущее // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 86-89.*

## **М. К. Мамардашвили. Быть философом – это судьба**

– Мераб Константинович, я хочу предложить для нашей беседы тему столь же древнюю, сколь и злободневную. Кто такой философ? Почему люди философствуют? Какова польза от этого занятия?

(...) Мы живем среди людей и с другими людьми и создаем для себя образ происходящего, но он всегда неадекватен, ибо мы видим не то происходящее, не там и не тогда, когда оно происходит. Все дело в том, что мир меняется с большей скоростью, чем мы реактивно занимаем свои точки в пространстве мира. Он всегда успевает принять такую конфигурацию, которая по сравнению с созданным нами образом уже отлична от представляющейся нам. Поэтому, кстати, правильно утверждение, согласно которому истина всегда смотрит на нас. Она имеет знак «уже»; для нас же это знак «слишком поздно».

Так вот, учитывая это вечное запаздывание, и можно говорить о философствовании как об особом акте осмысления мира и себя в нем; акте, дающем нам некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной «гонки за происходящим». Представьте, что в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие «силовые линии», попав в перекрестье которых мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира.

(...) Ведь философия в отличие от религии не может останавливаться на состояниях почтения, послушания, уважения.

Философия (и мысль вообще) не может и не должна почтительно замирать ни перед чем. Да и человек, попавший в перекрестье тех самых силовых линий мира, на ту «точку актуальности», пребывающий в состоянии «остановки» и вслушивающийся в мир, ему вдруг открывшийся, – такой человек просто не в состоянии замирать в почтении перед чем-либо. Сама ситуация, порождающая потребность в философствовании, – это зона «сверхвысокого напряжения», концентрации всех жизненных сил, опыта, интуиции. И то, что порождается всем этим, – это крик, который нельзя сдержать! Не так важно, будет ли он изложен профессионально грамотно или выродится в нечленораздельный лепет, обретет ли строго логическую структуру и академическую форму или выразится в интуитивно найденных словах. Важно, что этот крик, это прозрение будут касаться всего того, что связывает человека с миром, с другими людьми и будет непременно адресовано не только себе, но и им.

Философия, как мне уже приходилось говорить, – это публичное сознание, то есть сознание, которого нельзя не высказать, сознание вслух. И в этом смысле оно неотвратимо. Философ нефилософом быть не может, если, конечно, он попал на эту прямую мысли, вырастающую из того узла, который заставил тебя остановиться. Это судьба!

Сознание вслух – нецеленаправленно, нецеленамеренно и тем более незлонамеренно. Оно не для того, чтобы показать себя или утвердиться социально, или ущемить кого-то, подорвать существующий строй, покуситься на власть имущих (хотя, конечно, кому-то и может быть обидно, может показаться, что это философствование что-то подрывает). Вообще философ беззащитен – по сравнению, скажем, с поэтом или драматургом. Шекспир мог сказать: это Гамлет говорит, а не я. Философ же может говорить только от своего имени. Поэтому я и называю это «публичным сознанием», «сознанием вслух». Конечно, не буквально – речь может быть письменная или устная. Это может быть и разговор с самим собой, внешне выглядящий как молчание. Это сознание вслух, высказываемое по правилам языка, по законам самой же мысли. Сознание вслух в этом смысле – профессия, поскольку высказывается профессионально.

*М. К. Мамардашвили. Быть философом – это судьба // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 27-40.*

## **М. К. Мамардашвили. Философия и личность**

... Самые большие проблемы, перед которыми стоит человек, – это те загадки, которые он *сам-собой-себе*-задал. То есть самой большой проблемой для человека является, конечно, – человек: ничто и никто не может ему так напакостить, в смысле затруднить ему мысль, как он же сам себе. Но это не случайно. Это связано не с тем, что человеческие глубины непознаваемы, что это тайна и мрак, а, очевидно, с тем, что человек есть такое существо, которое вообще существует, только задавая вопросы. (...)

В философии уже давно есть традиция выделения особой категории вопросов, которые называются иногда символами, иногда просто вопросами, требуют особой, специальной техники их формулирования и обработки и которые – суть вопросы, не имеющие ответа в том смысле, что они и не требуют такого ответа, их смысл и функция состоят в том, чтобы быть заданными, т. е. философия показывала, что есть некоторое существо, факт конституирования и бытийствования которого *проявляется* вопросом. Ну скажем, в экзистенциальной философии особенность человеческого существования была давно выявлена и определена так: в составе бытия человеческое существо есть такое существо, которое задает вопрос о своем бытии. И это отличает его от всех других.

*М. К. Мамардашвили. Философия и личность // Человек. 1994, №5. С. 6-7.*

## **М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления**

Это все та же отвлеченная, духовная истина о «великом безразличии, которое в нас и в Боге», но выполняемая в виде естественной редукции на себе – срезания всего выросшего, всех идолов крови, почвы и страсти для достижения какого-то метафизического нулевого состояния. Состояния как бы некоего возможного (но еще никакого!) иносущества, которое чуть ли не марсианским – первым! – взглядом смотрит на наши шевеления и когитации. Это знакомая нам редукция к метафизической границе мира с ее конечным пунктом, где все факты и состояния равноправны и равнобезразличны, все – равнослучайны, как и их смысловая иерархия и субординация. Так это выглядит для человека, который искал только покоя души и независимого досуга – досуга мысли, т. е. беседы души с самой собой.

И, наконец, последнее. Итак, редукция – срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального

сомнения, а на правах не понятого пока и поэтому требующего расшифровки – личного удивления. То есть такое срезание как бы освящено еще одним, но уже структурным символом (за которым стоит универсальная структура сознания) – символом Бога. Я уже говорил, что «божественные» рассуждения Декарта вовсе не причуда. Пока нам ясно, что если все должно быть равным, то именно (и только!) в ниоткуда не выводимом и ни на чем земном не основанном (символом сопряжения с чем и является понятие Бога) – в универсальном. Но универсальном не как отвлеченном, общем свойстве, охватывающем многих или всех, а как «партикулярном естестве», выражаясь словами Декарта, или «универсальной конкретности» (Кузанский). Следовательно, это как бы некая точка, непосредственно – поперек и поперек линейно протянутого мира – замкнутая на индивида, личная его повязка на Бога, испытываемого и переживаемого через что-то, что есть одновременно в самом человеке, в каком-то его «внутреннем слове», «внутреннем образе», «внутреннем акте». Декарт ведь, подобно Гамлету, ищет *свой акт*. То есть этим символом выявляется действительная индивидуализация и позитивная, реальная сила человеческого *самоопределения*, включающая истинную бесконечность (а не просто безразличие в смысле свободы «от») и являющаяся, как выражается Декарт, добавлением к реальной природе каждого человека. То есть это отнюдь не «абстракция» и не «общее имя».

Я упомянул шекспировского Гамлета, и, чтобы расширить ассоциативное поле, укажу еще на одно странное совпадение. Но сначала напомню, что служило у древних греков символом перехода человека в зрелую жизнь, когда предпринимается редукция мира и происходит окончательное становление себя, своей «самости». Греки называли этот возраст «акмэ» (вершина, расцвет) и считали, что он приходится обычно на 30 – 35 лет. Вспомним, что 33 года – это возраст Христа, когда его распяли. Или Данте, который именно в этом же возрасте, «жизни путь пройдя до половины, оказался в сумрачном лесу». Декарт же, дождавшись вожделенного одиночества, в этом возрасте писал свои «Правила для руководства ума» (1628 год). То есть, другими словами, правила пользования *собственным умом*, без какого-либо внешнего авторитета, без того, чтобы тебя водили на помочах, что и является признаком зрелости человека и человечества, как говорил Кант, определяя Просвещение.

...Вот цитата из Декарта, который в своем неоконченном диалоге «Разыскание истины» (в нем идет речь о художнике и о

проблеме, как можно исправить картину, если в ней есть ошибки) воспроизводит в сущности эту же ситуацию.

Персонаж, олицетворяющий в диалоге Декарта, говорит следующее. Что же касается меня, то я считаю, чтобы «каждый человек (подобно вашему художнику, для которого было бы гораздо лучше начать всю работу заново, предварительно проведя по картине губкой и стерев (у Гамлета – «сотру»! – *М. М.*) всю мазню, чем терять время на ее исправление), – чтобы каждый человек, говорю я, как только он достигнет предела, именуемого возрастом познания, принял твердое решение освободить свое воображение от всех несовершенных идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это все способности своего разума...»

Итак, первый шаг в сторону когито (мыслю) – это установление существования *когито*, ибо все, что будет потом, будет «написано заново», под знаком именно этой точки отсчета. Помните, я говорил: прошлое («что с детства наблюденье занесло») – враг мысли. И Декарт говорит то же самое: хоть раз в жизни надо решиться убрать все это, стереть и заново, на полную катушку, начать думать самому, всерьез, но, повторяю, под знаком Бога.

Под этим знаком переписывать жизнь и «книгу мозга», ибо так и только так она переписывается.

*М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления. М., 1993. С. 28-31.*

## **М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия**

(...) Вообще-то, конечно, лучше быть любимым, чем ненавидимым. Это какое-то расширение шансов взаимных. Понимаете, когда вы сами любите другого человека, ваше отношение к нему – это его шанс быть тем, что вы в нем иллюзорно видите, – быть лучше. В этом случае жизнь не превращается в ад. Потому что если бы все делалось каждый раз по ясности, то жизнь была бы адом. Совершенно жутким адом. И там не было бы основного элемента философского отношения к жизни, а основным элементом – самой философии, не содержания и так далее, – я считаю молчание, сомнение. Потому что философия начинается с простого: не вижу, не понимаю; все понимают – не понимаю, и все. Само собой очевидно – не вижу. Доказано и очевидно – не понимаю. Вот это – решиться на дерзкое «не понимаю то, что всем понятно», – вот с этого начинается философия, философское отношение к жизни простое – это отношение к жизни, в которой нет ни заслуги, ни вины. То есть нет

заслуги в том смысле, что мир не устроен так, что если что-то случается у тебя, то потому что ты это заработал или заслужил. И если плохое что-то случается, то это не потому, что ты что-то такое сделал и виноват, и есть какая-то инстанция, которая следит за этим, глаз какой-то, который по отношению к тебе злонамерен. У мира нет никакого отношения к нам, слава Богу...

*М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 73-74.*

## **М. Хайдеггер. Что такое метафизика?**

Философия – с точки зрения здравого человеческого рассудка – есть, по Гегелю, «перевернутый мир». Своеобразие нашего подхода требует соответственно предварительной характеристики. Ее мы получаем из двоякого свойства всякого метафизического вопрошания.

Во-первых, всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда и идет от этого самого целого. Во-вторых, всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий – в качестве спрашивающего – тоже вовлекается в него, т. е. тоже попадает под вопрос. Это послужит нам указанием: наш метафизический вопрос должен касаться целого и отправляться от сущностного местоположения нашего вопрошающего присутствия. Мы задаемся вопросом здесь и теперь, для нас.

*М. Хайдеггер. Что такое метафизика? // Время и бытие. М., 1993. С.16.*



## **ТЕМА 2. ПОНИМАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА.**

### **М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия**

(...) Вообще-то, конечно, лучше быть любимым, чем ненавидимым. Это какое-то расширение шансов взаимных. Понимаете, когда вы сами любите другого человека, ваше отношение к нему – это его шанс быть тем, что вы в нем иллюзорно видите, – быть лучше. В этом случае жизнь не превращается в ад. Потому что если бы все делалось каждый раз по ясности, то жизнь была бы адом. Совершенно жутким адом. И там не было бы основного элемента философского отношения к жизни, а основным элементом – самой философии, не содержания и так далее, – я считаю молчание, сомнение. Потому что философия начинается с простого: не вижу, не понимаю; все понимают – не понимаю, и все. Само собой очевидно – не вижу. Доказано и очевидно – не понимаю. Вот это – решиться на дерзкое «не понимаю то, что всем понятно», – вот с этого начинается философия, философское отношение к жизни простое – это отношение к жизни, в которой нет ни заслуги, ни вины. То есть нет заслуги в том смысле, что мир не устроен так, что если что-то случается у тебя, то потому что ты это заработал или заслужил. И если плохое что-то случается, то это не потому, что ты что-то такое сделал и виноват, и есть какая-то инстанция, которая следит за этим, глаз какой-то, который по отношению к тебе злонамерен. У мира нет никакого отношения к нам, слава Богу...

*М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 59-79.*

### **М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию**

Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, породить такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы

можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т. д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии.

(...) Чаще всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия. Полпути...

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к самому опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я назвал экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас самих, о том, что есть на самом деле; что происходит и в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий.

(...) Да, верно, и я думаю, что существует все же некий пробный камень, с помощью которого можно определить, мыслимо ли что-то, реальна ли возможность моего собственного мышления. Например, есть какая-то мысль Платона или Канта. Но мыслима ли она как возможность моего собственного мышления? Могу ли я ее помыслить как реально выполненную, не как вербально существующую, а как реально выполненное состояние моего мышления? Некоторые вербальные записи мыслеподобных состояний такого испытания не выдерживают, показывая тем самым, что хотя и есть мыслеподобие, но, строго говоря, это не мысли, потому что я не могу их исполнять. Ведь мысль существует только в исполнении, как и всякое явление сознания, как и всякое духовное явление. Она существует, повторяю, только в момент и внутри своего собственного вновь-исполнения. Ну так же, как, скажем, симфония, нотная запись которой, конечно же, еще не является музыкой. Чтобы была музыка, ее надо исполнить. Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл. А какие мысли оказываются не-мыслями? Те, которые помыслены так, что исключен тот, кому эта мысль сообщается.

*М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.14-26.*

## **М. К. Мамардашвили. Психологическая топология Пути**

(...) Поскольку я посредством Пруста занимался чтением своего опыта и в своей душе, могу признаться, что одним из моих переживаний (из-за которых я и стал заниматься философией) было именно это переживание – совершенно непонятной, приводящей меня в растерянность слепоты людей перед тем, что есть. Поразительный феномен, он действительно вызывает замешательство... Онтологическая ситуация человека есть ситуация упрямой слепоты. (...)

У слепоты есть законы. И они же есть и у прозрения... Почему мы видим что-то и не видим этого? Почему мы что-то знаем и почему чего-то не знаем? Причем это «что-то» всегда относится к **уже существующему**. То есть имеется в виду отношение человека к уже существующей истине, с которой он сталкивается, и существуют какие-то законы, в силу которых он слеп и не видит. Условно назову это – ситуацией соприкосновений или несоприкосновений. **Встреч...** Вот где-то, на каком-то полустанке встречаются люди, созданные

друг для друга, но не узнающие друг друга. Принадлежащие друг другу как бы судьбой, но в этой встрече прошедшие мимо... Ситуация пересекающихся или непересекающихся путей или какая-то игра в зеркале взглядов, которые сошлись в точку или не сошлись, – **разделены**... Скажем такая ситуация у Пруста... – два героя: Марсель, то есть герой романа, и маркиз Сен-Лу... Марселю дано знать что-то о возлюбленной Сен-Лу, то есть знать что-то, что как раз Сен-Лу нужно, а Марселю безразлично – он по случайности судьбы встретился с возлюбленной Сен-Лу в доме свиданий, где мог иметь эту женщину, до того как Сен-Лу влюбился в нее и т. д. за двадцать франков... А Марсель был наслышан от своего друга Сен-лу о какой-то совершенно божественной женщине, которая просто королева по своим интеллектуальным, моральным и физическим качествам... Значит, еще один образ. Во-первых, есть дороги: во-вторых, есть несообщающиеся дороги. И мы никогда не увидим одно и то же лицо... Физически – оно одно, дороги – разные к нему... Повторяю, что слепота не зависит от наших способностей. Здесь слово «слепота» не употребляется в зависимости от того, умные мы или глупые. Ведь, скажем, греки не обсуждали проблему: царь Эдип – умный или глупый. Он же не по глупости не видит матери в своей жене... Не имеет отношения к уму или глупости, а имеет отношение к труду... Секунда впечатления есть секунда, обращенная к нам с призывом «**работай**». Не откладывай... Лень чаще всего тоже является страхом увидеть, как есть на самом деле. (...)

... Форма, текст есть нечто, что должно быть построено, чтобы конструктивно породить во мне какое-то понимание, потому что это понимание естественным психологическим путем породиться не может. В частности для порождения такого рода состояния служат литературные тексты. Или текст жизни. Например, образ и жизнь Христа есть текст, посредством которого мы можем (или не можем) читать наш жизненный опыт. Текст организовал какой-то логос, в пространстве которого события получают осмысленный и связный вид, а не рассеянный и рассыпанный.

*М. К. Мамардашвили. Психологическая топология Пути. М. Пруст. В поисках утраченного времени. Санкт-Петербург, 1997. С.14-17, 32.*

## **М. К. Мамардашвили. Лекции о Прусте**

Известно, что «Божественная комедия» описывает Ад, Чистилище и Рай... По мысли Данте, в действительности Ад – в нашей душе, в виде наших страстей, решений, наших мотивов; Чистилище – тоже в нашей душе и Рай – там же...

Таким образом, путешествие, которое проделывается у Данте, в действительности – символическое путешествие, и символы топографии на самом деле обозначают некую внутреннюю географию, обозначают точки пути, которые проходят при путешествии в глубины своей собственной души... Более того, там есть символика не только для точек этого путешествия в глубины души, но и символы, указывающие на то, что мы должны сделать, чтобы суметь в это путешествие отправиться...

Слова «оставь надежду всяк сюда входящий» означают отказ от надежды, являются символами двух основных психологических механизмов, которые не позволяют нам узнать самих себя. Первым таким механизмом является лень. Ведь что такое экзистенция? Экзистенция это то, что ты должен сделать сейчас, здесь. Она исключает откладывание на завтра, или перекладывание на плечи другого – на плечи ближнего, на плечи нации, государства, общества. Ты должен сам, А человек не склонен это делать... Колодец души закрыт ленью... А лень – она связана со страхом...

Страх – второй психологический механизм, связанный с первым, который закрывает нам колодец души. Но страх не в обыденном смысле слова, как боязнь чего-то конкретного (как можно, например, испугаться бешеной собаки, скачущей лошади, льва, врага и т. д.), а страх узнать – как на самом деле обстоит дело, Вот чего – особенно если для этого нужно расстаться с самыми идеальными, нас возвышающими, любезными нашему сердцу представлениями, – человек хронически избегает... В психологической и духовной жизни человека существует масса таких конструкций, образований, которые созданы только для того, чтобы не увидеть, что ему страшно. Ведь страшно, например, узнать что возлюбленная тебе изменяет. Все жизненные события строятся таким образом, чтобы максимально избежать этого, не видеть, что да, она мне изменяет – и сделать отсюда вывод...

И третье – надежда. Не случайно у Данте сказано: «Оставь надежду всяк сюда входящий». То есть всякий, кто вошел сюда, увидит свой ад, если оставит надежду, которая не позволяет нам увидеть Ад. То, что есть на самом деле. Мы очень часто гонимся за надеждой и не знаем, что она самый большой враг человека. Дом разваливается, а мы его чиним – почему? Потому что надеемся, что он будет хороший. Вместо того, чтобы оставить надежду и построить другой дом. Или – бесконечно чиним семью, которая уже явно распалась, – почему? Потому что надеемся: завтра будет хорошо. А той решительности, которую может дать только отказ от надежды, у

нас нет. Решительности уйти и начать сначала. В другом месте, с другим, или с другой. Надежда – как тот пучок сена перед мордой осла, что вечно идет за этим пучком... Я хочу подчеркнуть очень простую мысль: надежда есть то, что мешает нам увидеть, мешает понять и мешает, если снова воспользоваться образом путешествия, движение в колодец души... Но спускаясь в колодец, нужно иметь способности и мужество видеть – выдержать зрелище, которое перед тобой открывается.

Что значит: нельзя из общей истины, из общего знания получить то же знание в конкретной ситуации? Что нет перехода от одного к другому? Это означает, что я должен заново воссоздавать... Воссоздание, необходимость воссоздания чувства и его неданность и есть темнота. И у каждого из нас она своя. Она неповторима. Всякая общая истина для каждого из нас непонятна по-своему. Мы ее по-своему, в своей совершенно уникальной ситуации, должны разрешить новым ее возрождением применительно к конкретным явлениям, к конкретным предметам, к конкретным состояниям. Выводом получить мы ничего не можем. Нельзя, например, заранее перечислить признаки добра. Нельзя перечислить признаки нравственных поступков. Вот это и есть онтологическая темнота. И она, подчеркиваю, у каждого – своя, по-своему глубокая или неглубокая. Чем глубже она будет, тем больше явлений мира вовлечет в себя, тем значительней будет истина, или тот первый свет, в который я вынырну. И тем лучше он будет освещать, тем больше осветит предметов. (...)

И герои Достоевского как бы живое воплощение и иллюстрация этого факта, что не существует актов добра или ума, которые совершались бы в мире путем их выведения из уже существующего свода законов добра и истины. Сначала у тебя должна быть темнота, ты должен обеспокоиться не-данностью конкретного их облика и начать двигаться в этой темноте. Потому что личное непонимание есть тоже понимание, когда оно достигнуто. Это взаимооборачиваемые вещи. (...)

Нельзя получить свое знание путем вывода, путем наблюдения. Оно существует по каким-то другим законам. Поэтому оно мною неконтролируемо. И в этом смысле – произвольно. Произвольно то, чего нельзя вызвать, что вызывается только тогда, считает Пруст, когда мы до этого участвовали в воссоздании и строительстве. Когда наше желание, кристаллизуясь по разным законам, раздувало одежду любимой женщины. Или вздымало крылья Победы. А если этого не произошло, то нет и мира.

## **П. Рикер. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике**

(...) Было бы бесполезно напомнить, что герменевтическая проблематика сначала возникла в рамках **экзегезы**, то есть дисциплины, цель которой состоит в том, чтобы понять текст – понять его, исходя из его интенции, понять на основании того, что он хотел бы сказать. Если экзегеза породила герменевтическую проблематику, иными словами, поставила вопрос об интерпретации, то это произошло потому, что всякое чтение текста само по себе связано с *quid*, с вопросом о том, «с какой целью» он был написан, и всегда осуществляется внутри того или иного общества, той или иной традиции или того или иного течения живой мысли, которые имеют свои предпосылки и выдвигают собственные требования ...

(...) Сама работа по интерпретации обнаруживает глубокий замысел – преодолеть культурную отдаленность, дистанцию, отделяющую читателя от чуждого ему текста, чтобы поставить его на один с ним уровень и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель.

(...) Интерпретация, которую Дильтей связывал с письменно зафиксированными документами, является всего лишь одной из областей значительно более широкой сферы понимания, идущего от одной психической жизни к другой. Герменевтическая проблематика, таким образом, оказывается выведенной из психологии: для конечного существа понимать означает переноситься в другую жизнь ...

## **III. Семантический план**

(...) Экзегеза уже приучила нас к мысли о том, что один и тот же текст имеет несколько смыслов, что эти смыслы наслаиваются друг на друга, что духовный смысл «передан» (...) историческим, или буквальным, смыслом; Шлейермахер и Дильтей в равной мере научили нас рассматривать тексты, документы, памятники как письменно зафиксированные выражения жизни; истолкование проделывает путь, обратный этой объективации жизненных сил в психических, а затем и в исторических связях; эти объективация и фиксация составляют другую форму передачи смысла. Ницше, со своей стороны, трактует ценности как выражения силы или слабости воли к власти, которые подлежат интерпретации; более того, у него

как раз сама жизнь и является интерпретацией; таким образом, философия становится интерпретацией интерпретаций. Наконец, Фрейд рассмотрел под видом «работы сновидения» цепь поступков, которые знаменательны тем, что «перемещают» (Entstellung) скрытый смысл, подвергают его искажению, которое одновременно и выявляет и прячет скрытый смысл в явном смысле; он проследил разветвление этого искажения в культуре, искусстве, морали, религии и тем самым предложил собственное истолкование культуры, весьма сходное с ницшеанским. Не лишено смысла попытаться очертить то, что можно было бы назвать **семантическим ядром** всякой герменевтики, будь она общей или частной, основополагающей или особенной. Представляется, что общий элемент, присутствующий всюду – от экзегезы до психоанализа, – это определенная конструкция смысла, которую можно было бы назвать дву-смысленной или мно-го-смысленной; ее роль всякий раз (хотя и несходным образом) состоит в том, чтобы показывать, скрывая. И я хотел бы свести этот анализ языка к семантике показанного-скрытого, к семантике многозначных выражений.

(...) Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл, – прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет собственно герменевтическое поле.

В связи с этим понятие интерпретации получает вполне определенное значение; я предлагаю придать ему такое же широкое толкование, что и символу; **интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении**; я сохраняю, таким образом, начальную ссылку на экзегезу, то есть на интерпретацию скрытых смыслов. Так символ и интерпретация становятся соотносительными понятиями: интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов.

(...) Нет символики до говорящего человека, хотя сам символ имеет еще более глубокие корни; именно в языке космос, желание, воображение получают возможность быть выраженными; непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир и сделать его священным. Так же и сновидение остается недоступным для всех, пока оно не переведено в план языка, пока оно не рассказано.



(...) Я рассматриваю эту общую герменевтику как вклад в создание внушительной философии языка, отсутствие которой мы сегодня ощущаем. Сегодня мы, люди, располагаем символической логикой, экзегетической наукой, антропологией и психоанализом, которые, быть может, впервые способны охватить целиком вопрос о воссоединении человеческого дискурса. Развитие этих не совпадающих друг с другом дисциплин мгновенно высветило очевидное и угрожающее распадение этого дискурса. Единство человеческой речи является сегодня проблемой.

#### **IV. Рефлексивный план**

(...) Промежуточный этап в направлении к существованию – это рефлексия, то есть связь между пониманием знаков и самопониманием. Именно через самопонимание мы имеем шанс познать сущее.

Предлагая связывать символический язык с самопониманием, я надеюсь удовлетворить глубинное требование герменевтики: всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором. Преодолевая это расстояние, становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого.

(...) Рефлексия – это присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, свидетельствующие об этом усилии и об этом желании.

Но *Cogito* – не только бесполезная и неопровержимая истина; надо еще прибавить, что оно – как бы пустое место, которое извечно было заполнено ложным *Cogito*; действительно, мы уже поняли с помощью всех экзегетических дисциплин, и в частности психоанализа, что так называемое непосредственное сознание является «ложным сознанием»; Маркс, Ницше и Фрейд научили нас обнаруживать его уловки. Отныне предстоит соединить критику ложного сознания со всяким новым открытием субъекта *Cogito* в документах его жизни; философия рефлексии должна быть полностью противоположной философии сознания.

## V. Экзистенциальный план

В конце пути, приведшего нас от проблематики языка к проблематике рефлексии, я хотел бы показать, как можно, идя в обратном направлении, вернуться к проблематике существования.

(...) Мы будем идти по первому пути, предложенному нам философской рефлексией о психоанализе. Поступая так, можем ли мы что-либо приобрести, если иметь в виду фундаментальную онтологию? Да, две вещи: сначала подлинное смещение классической проблематики субъекта как сознания, потом восстановление проблематики существования как желания.

(...) Теперь оправдано использованное нами выше выражение, которое когда-то являлось предвосхищением: через понимание самих себя, сказали мы, мы присваиваем себе смысл нашего желания быть или нашего усилия существовать. Теперь мы можем сказать, что существование есть желание и усилие. Мы называем его усилием, чтобы подчеркнуть позитивную энергию и динамизм; мы называем его желанием, чтобы указать на нехватку и потребность: Эрос – сын Пороса и Пенни.

(...) Именно благодаря интерпретации Cogito открывает позади себя нечто такое, что мы называем **археологией субъекта**. Существование просвечивает в этой археологии, оно остается включенным в движение расшифровки, которое оно само порождает.

(...) Существование, о котором может говорить герменевтическая философия, всегда остается интерпретированным существованием; что в работе интерпретации оно открывает многочисленные модальности собственной зависимости – от желания, высвеченного в археологии субъекта, от духа, высвеченного в его телеологии, от священного, высвеченного в его эсхатологии. Именно развивая археологию, телеологию и эсхатологию, рефлексия уничтожает себя как рефлексия.

Таким образом, онтология является землей обетованной для философии, которая начинает с языка и рефлексии; но, подобно Моисею, говорящий и рефлектирующий субъект может заметить это только перед лицом смерти.

*П. Рикер. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 16-37.*

## **ТЕМА 3. ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ.**

### **М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию**

(...) Мне кажется, в области приобщения к философскому знанию мы имеем дело с фундаментальным просчетом, касающимся природы самого дела, которому в мыслях своих хотят научить. Речь идет о природе философии, о природе того гуманитарного знания или гуманитарной искры, ее какой-то производящей духовной клеточки, которая описывается в понятиях философии и связана с духовным развитием личности. Преподавание философии, к сожалению, не имеет к этому отношения. Но у философии есть своя природа. Природа философии такова, что невозможно (и, более того, должно быть запрещено) обязательное преподавание философии будущим химикам, физикам, инженерам в высших учебных заведениях. Ведь философия не представляет собой систему знаний, которую можно было бы передать другим и тем самым обучить их. Становление философского знания – это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия. Действия, в результате которых появляется картина, хорошо сработанный стол или создается удачная конструкция машины, требующая, кстати, отточенного интеллектуального мужества. В этот момент может возникнуть некоторая философская пауза, пауза причастности к какому-то первичному акту. Передать и эту паузу, и новую возможную пульсацию мысли обязательным научением просто нельзя. Ставить такую задачу абсурдно. Это возможно только в том случае, если то, что называется философией, воспринимают как институционализированную часть государственного идеологического аппарата, некоторое средство распространения единомыслия по тем или иным мировоззренческим проблемам.

Более того, философия, как я ее понимаю, и не была никогда системой знаний. Люди, желающие приобщиться к философии, должны ходить не на курс лекций по философии, а просто к философу. Это индивидуальное присутствие мыслителя, имеющего такую-то фамилию, имя, отчество, послушав которого можно и самому прийти в движение. Что-то духовно пережить... Этому нельзя научиться у лектора, просто выполняющего функцию преподавателя, скажем, диамата. Общение возможно лишь тогда, когда слушаешь конкретного человека. Например, у Иванова есть какой-то свой способ выражения себя и в этом смысле – своя философия, т. е. есть

уже некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой. И, исходя из своего личного опыта, он вносит что-то новое в эту технику. Короче говоря, философия – это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта.

Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, породить такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обращаясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т. д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии.

(...) Чаще всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия. Полпути...

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к

самому опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я назвал экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас самих, о том, что есть на самом деле; что происходит и в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий.

(...) Да, верно, и я думаю, что существует все же некий пробный камень, с помощью которого можно определить, мыслимо ли что-то, реальна ли возможность моего собственного мышления. Например, есть какая-то мысль Платона или Канта. Но мыслима ли она как возможность моего собственного мышления? Могу ли я ее помыслить как реально выполненную, не как вербально существующую, а как реально выполненное состояние моего мышления? Некоторые вербальные записи мыслеподобных состояний такого испытания не выдерживают, показывая тем самым, что хотя и есть мыслеподобие, но, строго говоря, это не мысли, потому что я не могу их исполнять. Ведь мысль существует только в исполнении, как и всякое явление сознания, как и всякое духовное явление. Она существует, повторяю, только в момент и внутри своего собственного вновь-исполнения. Ну так же, как, скажем, симфония, нотная запись которой, конечно же, еще не является музыкой. Чтобы была музыка, ее надо исполнить. Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла внутри существ, способных выполнить смысл. А какие мысли оказываются не-мыслями? Те, которые помыслены так, что исключен тот, кому эта мысль сообщается.

(...) Есть некая реальная философия как элемент устройства нашего сознания, и есть философия понятий и учений, предметом которой является экспликация реальной философии. Предметом философии является философия же, как это ни покажется, возможно, парадоксальным. (...)

...Есть такая соотнесенность философии и стиля жизни. Эта соотнесенность сама есть реальность. Но в то же время хотел бы предупредить об искушении жить только философией. Эмпирическая

жизнь в смысле своего внутреннего дыхания может совпадать с философской жизнью, но внешне может и отличаться. Иногда человек носит, например, маску почтенного гражданина, считая (и считая справедливо), что формальное выполнение ритуала гражданской жизни делает возможным его мирное сосуществование с другими людьми. Только такая «скованность» формой и является условием раскованности в творчестве и в мысли, поскольку при этом не уходит энергия на то, чтобы заниматься сведением счетов, борьбой, участием в склоках. Здесь ведь тоже имеются свои призраки, свои иллюзии, которые мы воспринимаем как серьезные проблемы на уровне вкусовой интуиции, на уровне музыкального слуха: что-то скрипит, а что-то делается со скрипом. Американцы говорят: «Легко это сделать можно, а если напрячься – нельзя». Так вот, эмпирически, поверхностно жизнь может совпадать с тем, что является философией; лучше философствовать, не нося колпак философа в жизни, а нося просто шляпу или кепку. Таковую же, какую носят другие. Колпак может быть весьма тяжелым одеянием.

(...) В философии в качестве предмета изучения существуют только оригинальные тексты. Немыслим учебник философии, немыслим и учебник по истории философии; они немыслимы как предметы, посредством которых мы изучили бы философию. Трактат по истории философии возможен лишь как некоторая реконструкция какой-то совокупности реальных философских событий. Орудием научения может явиться оригинал в руках читателя, который читает. Соприкосновение с оригиналом есть единственная философская учеба. Ведь если философ идет нам навстречу, то и мы должны идти к философу; мы можем встретиться только в точке обоюдного движения. А если я не пошел, сижу, схватившись за голову, над текстом, ничего не получится. Только придя в движение и пройдя свою половину пути, мы получаем шанс встретиться с философией – в смысле возможности научиться тому, что умели другие, а я нет, но что я тоже пережил, хотя и не знал, что это так называется, и, более того, не знал, что об этом так можно говорить.

(...) Сегодня у нас хуже всего, пожалуй, с грамотным мышлением, которое практически во многих областях жизни действительно отсутствует. Например, это касается политического мышления, политической культуры мысли. Тот вид мышления, который мы называем таковым, – это мышление репродуктивное, клишированное, связанное с воспроизводством одного и того же.

– Вузам необходимы условия академических свобод. Университетам нужна автономия. Сегодня главное – создать почву,

которая может породить нужные нам формы и т. д. Без этого нельзя ничего добиться. Нужно, чтобы в течение какого-то времени это закрепилось, была академическая свобода. Она должна войти в плоть и кровь университетов, решающих задачу просвещения и образования в современном смысле этого слова. Иного выхода нет. Нужно просвещенное общество.

(...) Всякая философия должна строиться таким образом, чтобы она оставляла место для неизвестной философии. Этому требованию и должна отвечать любая подлинно философская работа.

*М. К. Мамардашвили. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 14-26.*

## **М. К. Мамардашвили. Философия и личность**

В действительности философия ... может быть определена как некоторый бытийно-личностный эксперимент, продуктом которого является *личность* на одной стороне, а на другой – *картина* такого *мира*, в котором эта личность *могла бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и воспроизводить* себя в этом мире в качестве именно *личности*.

Я хочу сказать, что человек есть какая-то совокупность фундаментальных человеческих *требований* к миру, каким он должен быть. Это неотделимо от феномена человека. А знание нам описывает мир как таковой. Философская *деятельность* внутри знания, пользуясь средствами знания – понятиями, состоит в том, чтобы выявлять каждый раз *такой мир, в котором личность могла бы жить* (или, выявив, не хотела бы жить – это одно и то же).

И философы этом смысле (так называемые великие философы) есть люди, которые экземплифицировали экспериментально способ бытия такого рода. Поэтому нас всегда интересуют *записи*. Они к тому же оставляли всевозможные записи – книги, тексты. И поэтому мы всегда к ним обращаемся, а в науке мы обращаемся часто просто анонимно зафиксированной формуле. Нам не обязательно добираться до оригинала текста. А вот в философии существует эта интуитивно несомненная задача всегда обращаться к оригиналу. Мы ведь не будем просто выжимку из Платона в качестве знания воспроизводить, а нас интересуют диалоги Платона, облик Платона. И не психологический облик, а облик бытийный, где на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на собственном *теле* осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная *форма жизни*. ... Иногда даже бывают такие философские эпохи, внутри которых самые богатые построения

философских систем начинаются, когда накоплен достаточно большой материал *реального* философствования не профессионалами, академическими философами, а учеными, художниками, философствующими *внутри* своих собственных знаний, *реально* философствующими.

*М. К. Мамардашвили. Философия и личность // Человек. 1994, № 5. С. 14-15.*

## **М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия**

(...) Философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы современны со всеми людьми – прошлыми, сейчас живущими и в будущем живущими, и это очерчено абсолютно одними и теми же вещами. Ведь в человеческой жизни все люди хотели существовать, пребыть – это основная страсть человека. И она – вечная задача. Собрать свою жизнь, рассеянную, как тетрадь, пребыть в полноте своей какой-то точки...

### **Философия – это осколок зеркала гармонии**

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

(...) В некотором смысле философ тоже впервые рождается в каком-то отношении к символам. Когда я сказал – символы, структурирующие поле вечного настоящего, то я сказал тем самым, что ко всему этому полю применимо одно слово – *гармония*.

(...) Философия – просто осколок разбитого зеркала универсальной гармонии, попавшей в глаз или в душу. Вот как в сказках иногда описывают... Как и почему – это ведь никто не выясняет, мы как бы начинаем разговор с того, что попал осколок, и сразу человек смотрит иначе. Иначе смотреть – это значит видеть не предметы, а гармонию. И ты видишь, потому что ты приведен в движение невозможностью возможной гармонии.

(...) Во всякой гармонии конечное должно быть сопряжено с бесконечным и быть способным его носить.



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

(...) Можно, конечно, попытаться вынуть этот осколок разбившегося зеркала из глаза или сердца, смотреть нормально, но тогда ничего не поймешь. Тогда ты просто не живой, потому что находишься лишь внутри имитаций жизни, в которых отсутствует самое основное. А основным является чувство жизни, нота. (...) Кто-то даже так и определял поэзию: поэзия – это не поэтичность, поэзия – это чувство собственного существования. Ну вот, это и есть, мне кажется, философия.

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

Эта невозможность мысли, этот в душу попавший осколок разбитого зеркала гармонии – это иносказание страсти свободы. Есть страсть сознания – и это и есть движение в раструбе возможной или невозможной гармонии... Вот это движет – в раструбе возможной или невозможной гармонии (как воронка), и тогда внутреннее одиночество становится одиночеством и внешне оформленным, и уже становишься изгоем в той среде, которая целиком организует себя на принципах, отрицающих свободу, жизнь. Поскольку другой синоним свободы – это жизнь. Жизнь в смысле принципа жизни. Живое ведь

отличается от мертвого тем, что живое всегда может быть иным. А мертвое уже не может быть иным.

...Самое страшное наказание – вдруг почувствовать и осознать себя имитацией жизни или марионеткой, которую кто-то другой дергает за нитки, ощутить себя зомби. Ведь у Кафки превращения и есть гибель живого внутри имитации его самого. Когда он задыхается внутри самого же себя имитированного. Когда глаза родных тебя предают, потому что они образ о тебе ставят на твое место, и ты должен соответствовать их образу. Это самая страшная вещь, рабство. Переведите это из области интимных отношений в область культуры, и вы увидите, в какой степени советская культура была построена на том, что твое место, которое должен занять своим живым присутствием ТЫ, всегда уже занято имитацией тебя самого, кем ты должен быть, и что ожидается от тебя. Знак, подтверждающий знак тебя самого. Это какая-то система антижизни. И тогда, в общем, ясно, что философия – это реакция достоинства жизни перед лицом антижизни. Вот и все. И если пафос жизни есть, то человек не может быть нефилософом...

*М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 63-67.*

## **М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления**

... Говоря об экзистенциальном облике Декарта, можно сказать, что его тексты представляют собой не просто изложение его идей или добытых знаний. Они выражают реальный медитативный опыт автора, проделанный им с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь и что она зависит от разрешения движения его мысли и духовных состояний, метафизического томления. И все это, подчеркиваю, ценой жизни и поиска Декартом воли (как говорили в старину, имея в виду свободу, но с более богатыми оттенками этого слова) и покоя души, разрешения томления в состоянии высшей радости. Ибо что может быть выше?!

Повторяю, это с трудом проделанная медитация, внутренним стержнем которой явилось преобразование себя, перерождение, или, как выражались древние: рождение нового человека в теле человека ветхого. Это изменение и преобразование себя – состоявшийся факт, оно было, и следы его зафиксированы в декартовских текстах. Поэтому к ним и нужно относиться не как к чему-то отвлеченному, не как к логически стройному изложению готовых мнений и истин. В них содержатся не рассудочные, бесплотные и произвольные

соображения («рационации», если воспользоваться калькой французского слова) – как если бы в нашей голове сидело некое рацио, холодное и бескровное, и, наблюдая мир, что-то себе прикидывало, соображало. Увы, из наблюдающего и что-то прикидывающего никогда ничего не возникало. Возникало всегда иначе и совсем из другого. (...)

Итак, охватив все это, мы видим перед собой одну устойчиво воспроизводящуюся – в истории французского духа – связку души. Это особое воодушевление, энтузиазм. Какое-то стояние в звенящей прозрачности одиночества, – одиночества, оживляющего все душевные силы, все, на что способен сам, из собственного разума и характера, без опоры на что-либо внешнее или на «чужого дядю», в полной отдаче всего себя этому особому состоянию в «момент истины» (истины, конечно, о себе: смогу ли?!). Возвышающая повязанность всего себя в каком-то деле перед лицом всего мира, стояние лицом к лицу с ним, один на один, как в поединке. (...)

Введу еще одну символическую ниточку философского размышления, но уже связанную не с личностным пафосом Декарта, а с идейно-экзистенциальной, если можно так выразиться, клеточкой всей его философии (этики, психологии, эпистемологии, онтологии), из которой можно было бы простым анализом, в старом математическом смысле этого слова, вывести единые следствия и принципы для всех перечисленных областей знания... Ее можно увидеть в таинственном моральном качестве, которое венчает у него (даже в теории, а не только в жизни) все другие моральные качества. У этого качества несколько необычное название, поэтому оно и таинственно. Это качество – *generosite* – по-русски можно перевести как благородство, щедрость, великодушие...

Так вот, это очень странное качество. Я сейчас в нескольких словах попытаюсь, насколько смогу, его расшифровать, помечая одновременно основные пункты философии Декарта.

Великодушие – это свобода и власть над самим собой, свобода и власть распоряжаться собой и своими намерениями, потому что ничто другое нам не принадлежит. Вообще, Декарт считал, что не в природе человека все знать. Все знать – не свойственно человеку и не нужно. Нет никакой необходимости, чтобы наш разум никогда не ошибался, говорил Декарт, достаточно, чтобы наше сознание свидетельствовало о том, что нам хватает решимости и силы выполнить то, что мы почитаем за лучшее. Лишь в силу великодушия человек может уважать себя.

То есть великодушие Декарта – это способность великой души вместить весь мир, как он есть, и быть недовольным в этом мире только собой. Можно с бандитами жить, меня не убудет, если я твердо знаю, что никогда не оказывался ниже своей способности и воли распоряжаться самим собой в целях того, что я считаю лучшим. Это великодушие, кстати, и есть причина того, что Декарт не является героем в нашем обычном, глупом смысле этого слова, когда мы требуем от других свершения того, на что сами, как правило, не способны. (...) Великая душа вмещает соседство – не убудет меня – с глупым, невежественным, преступным. Да и не там предмет ее борьбы. Предмет борьбы во мне самом. И более того, великодушие предполагает, что мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то случиться только с моим участием. Я участвую как бы в непрерывном творении мира как воплощенная, почти что в христианском смысле слова, т. е. инкарнированная воля. Я имею в виду воплощение Христово, или воплощение Бога в тело Христа. Я как воплощенная воля реально, телом своим участвую в том, что станет в мире; на это направлена моя воля. (...) Для Декарта не имела смысла борьба за свободу мысли против авторитета церкви. То есть все драмы – взаимное недоверие, озлобление, ненависть, героизм и мужество, которые возникали, индуцированные существованием этого исторического противостояния, для философа не существовали. Он просто перешел в другое пространство и там жил, занимаясь тем делом, которое является делом философа. Поэтому я и сказал, что фактически делом философа является он сам, а не исправление других людей. Декарт вообще считал, что мир, или свет, как он устроен, его нравы и обычаи – они таковы, какие есть. И, не будучи к тому уготованным по рождению, не нужно вмешиваться в его дела по одной простой причине: они складываются по другим законам и иначе, чем складываются наши мысли и наши душевные состояния, если мы знаем, что не отступим от решимости ими распоряжаться в лучших целях. Поэтому понятно, конечно, что Декарт не мог быть социальным реформатором. Как и всякий нормальный философ, он считал, что настолько трудно, почти невозможно, понять мир и сделать с собой, жалким куском мяса, что-нибудь стоящее уважения, что где уж там заниматься преобразованием мира. Ибо ясно ведь – и законы философии, и законы здравого смысла диктуют нам, – что если каждый в своей жизни сделает что-то с собой сам, то и вокруг что-то *сделается*. То есть то, что *сделается*, не будет продуктом прямого приложения рациональной мысли, а индуцируется среди

десятка, сотни, миллиона людей, потому что каждый в отдельности для себя и на своем месте что-то сделал. Таков был Декарт. (...)

И последнее, на что я хотел бы обратить сегодня внимание. Декарт говорил – можешь только ты. Суть его философии можно выразить одной сложноподчиненной фразой: мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а только случится вместе с тобой), и, во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи: восприятия, состояния объекта. И третье (не забудем, что прошлое – враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. Не будет чисел, не будет законов, идеальных сущностей, ничего этого не будет.

И лемма к этой теореме звучит так, и она свяжет нас с декартовским великодушием: «Бог невинен, а мы свободны». Ведь великодушие диктует нам видеть во всем, что вокруг нас, не то, что сделали другие, не то, как сложился порядок, в том числе и Божественный (не надо думать, что Бог вмешивается в наши дела, что он причина окружающего зла); надо смотреть в себя, прийти к себе. (...)

Итак, мы имеем философа в маске, который без гнева и упрека ушел куда-то. Это «куда-то» я сначала условно, а потом уже и по существу назову *зазором* или, несколько грубее – и, может быть, выразительнее, – *подвесом*. (...) Потом в глубинах философии Декарта это будет называться «великим безразличием Бога и человека». Он выражался так: «То великое безразличие, которое есть в нас и в Боге». Но это безразличие – только некая точка, после которой начинается что-то другое. Эту точку я назову *фиксированной точкой интенсивности*. И чтобы была возможность следить за ходом моей мысли, для начала скажу, что наша обычная психика – довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии. Она мертва, если не существуют какие-то точки (она не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни.

*М. К. Мамардашвили. Картезианские размышления. М., 1993. С. 9-26.*

## **М. К. Мамардашвили. Введение в философию**

«Что Вы собственно имеете в виду, когда говорите, что занимаетесь философией?» – вот вопрос, и все, что последует ниже, будет своего рода объяснением с читателем по этому поводу. С одной

предваряющей оговоркой: это лишь попытка передать путем рассуждения вслух некую манеру или угол зрения, своего рода устройство моего глаза, относительно видения вещей. Так как и его нельзя полностью воссоздать в читателе, просто взяв и «анатомически» представив вне себя, хотя он может вбирать при этом определенную совокупность содержаний и предметов мысли, называемых «философией» и вполне этим названием изъяснимых... раз ухвачен и прочно удерживается сам угол зрения.

То есть я хочу этим сказать, что философию нельзя определить и ввести в обиход просто определением или суммой сведений о какой-то области, этим определением выделенной. Ибо она принадлежит к таким предметам, природу которых мы все знаем, лишь мысля их *сами*, когда мы уже в философии. Попытка же их определить чаще всего их только затемняет, рассеивая нашу первоначальную интуитивную ясность.

Но зачем тогда чисто вербально описывать внутреннее убранство дома, если можно ввести в него за руку и показать? Тем более, что у нас есть такая рука, а именно – интуиция.

(...) Следовательно, пока нас не спрашивают, мы знаем, что такое философия. И узнаем ее, когда она перед нами. Но стоит только спросить, а что же это такое и какими критериями мы пользовались, узнавая ее, как наверняка мы уже не знаем. И можем лишь запутаться в бесконечном и неразрешимом споре об этих критериях, определениях «законных» предметов философствования и т. д. Ведь в самом деле, каким образом, начав именно с определений, получит согласие и основание для принятия в философию, скажем, Будды или Августина, в которых так головоломно переплелись философская мысль и религиозная медитация? Но мы уже приняли – на уровне интуиции.

Поэтому можно (и нужно) опираться именно на нее, чтобы войти в живой, а затем – и в отвлеченный смысл философствования путем ее обнажения, экспликации и рационального высветления. Ибо речь идет об обращении к тому, что *уже есть* в каждом из нас, раз мы живы и жили, раз случилось и случается такое событие, как человек, личность. Что отнюдь не само собой разумеется и не выводится анализом какого-либо списка проблем, предметов и законов, которые заранее считались бы философскими (и, кстати, поэтому требовали бы доказательства).

(...) Это «человеческое в человеке» есть совершенно особое явление: оно не рождается природой, не обеспечено в своей сущности и исполнении никаким естественным механизмом. И оно всегда *лицо*,

а не вещь. Философия имеет самое непосредственное, прямое отношение к способу существования (или несуществования) этого странного явления. Ее с ним соприродность и объясняет в ней все (ее методы, темы, понятия). Как объясняет она и наше, особое, отношение к ней.

(...) Последняя фраза намеренно построена так, как если бы я сказал, что физика, например, это то, о чем говорят и чем занимаются физики. Ибо в каком-то смысле философия тавтологична в «определении»: она занимается как бы сама собой – в двух регистрах. Один регистр – это тот элемент нашей жизни, который по содержанию своему и по природе наших усилий является философским. Поскольку философия не может складываться и реализовываться в качестве жизни сознательных существ в их человеческой полноте, если, наделенные сознанием, желаниями и чувствительностью, эти существа в какой-то момент не «профилософствовали». То есть не осуществили какой-то особый акт (или состояние), который оказывается различным и названным философским. И второй регистр – это философия как совокупность специальных теоретических понятий и категорий, как профессиональная техника и деятельность, с помощью которых нам *удается* говорить об указанном элементе и развивать его и связанные с ним состояния, узнавая при этом и о том, как вообще устроен человеческий мир. Назовем первый регистр «реальной философией», а второй – «философией учений и систем». Поэтому фраза и была построена так: то, о чем приходится говорить на особо изобретаемом для этого языке...

(...) Теперь легко понять, чего можно ожидать, когда мы встречаемся с философией. А соответственно – и с Введением в нее. Или – чего нельзя ожидать, какие ожидания и требования мы должны в себе блокировать, приостановить.

Когда нам читают лекции по физике, химии, ботанике, социологии или психологии, то мы вправе ожидать, что нам будет сообщена при этом какая-то система знаний и методов, и мы тем самым чему-то научимся. Но в данном случае у нас нет такого права, и мы не должны поддаваться соблазну этого ожидания. Философия не может никому сообщить никакой суммы и системы знаний, потому что она просто не содержит ее, не является ею.

Поэтому и учить ей нельзя, обучение философии напомнило бы в таком случае создание «деревянного железа». Ибо только самому (и из собственного источника), мысля и упражняясь в способности независимо спрашивать и различать, человека удастся открыть для

себя философию, в том числе и смысл хрестоматийных ее образцов, которые, казалось бы, достаточно прочитать и значит усвоить. Но, увы, это не так. Прежде – жить, философствовать – потом, говорили древние. Это относится и к чтению давно существующих философских текстов. Хрестоматийные образцы должны рождаться заново читателем.

(...) Следовательно, сначала – только из собственного опыта, до и независимо от каких-либо уже существующих слов, готовых задачек и указывающих стрелок мысли – в нее должны естественным и невербальным образом родиться определенного рода вопросы и состояния. Должно родиться движение души, которое есть поиск человеком ее же – по конкретнейшему и никому заранее не известному поводу. И нужно вслушаться в ее голос и постараться самому (а не понаслышке) различить заданные им вопросы. Тогда это и есть свои вопросы, свои искания, свои цели. «Зрелый час» – это ангел каждой минуты и дневной ясности.

*М. К. Мамардашвили. Введение в философию // Необходимость себя. М., 1996. С. 7-11.*

### **М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики**

Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание знаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но – мы лишь смутно это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. (...)

Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности.

Философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия – существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? (...)

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело – философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома».



Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома – что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это есть мир. Мы спрашиваем: *что это такое – мир?*

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это напряжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» – это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Мы спрашиваем: *что это такое – конечность?*

Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение сокровеннейший процесс нашего бытия, т. е. есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* человека до его неповторимого присутствия. Смысл единения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. (...)

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существования есть ли то, что мы знаем о человеке, животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что именуем присутствием? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? (...) *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именуемым себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и наслаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении.* Философское охватывание коренится в захваченности, а эта последняя в фундаментальном настроении. (...)

Философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глазеет на жизнь (присутствие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий. Скорее философствование есть один из основных родов присутствия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и дает присутствию стать тем, чем оно может быть. (...)

Философствование равным образом не есть и запоздалая рефлексия над наличной природой и культурой, не есть она также и измышление возможностей и законов, прилагаемых впоследствии к наличной данности.

(...) Философия есть что-то исконно самостоятельное, но именно потому – не изолированное; наоборот, в качестве этого предельного и первого она изначально уже охватила все, так что всякое ее прикладное применение всегда опаздывает и оказывается недоразумением.

Дело идет не менее как о восстановлении этого изначального измерения события в философствующем бытии, чтобы снова «видеть» все вещи проще, зорче и неотступнее.

*М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С.327-345.*

## ТЕМА 4. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ.

### М. К. Мамардашвили. Введение в философию

Напомню, что это ситуация человека (имеющая последствия), когда у него нет никаких гарантий, природных механизмов, способных помочь ему автоматически стать человеком. В этом смысле положение человека в мире не имеет природных оснований. А если есть основания, то только те, которые создаются, и в этом смысле человек и человеческая история суть история самосозидания. Но это самосозидание (я просто резюмирую то, что говорил) означает, что мы, живя в природе, ее трансцендируем. Те основания, которые мы под себя как бы подкладываем, чтобы стать людьми, ищутся через выхождение человека за свои собственные природные рамки или границы. Вот это выскакивание человека за естественный, природой регулируемый ход событий, этот акт и стал называться трансцендированием.

Но при этом – что очень важно – хотя по смыслу слова трансцендирование есть выхождение, преодоление себя, это не означает, что трансцендируют к чему-то, куда-то – скажем, как выходят из комнаты в коридор. В действительности эта странная вещь описывается в философии так: мы трансцендируем, «выходим из себя» – а куда? – Никуда. В том смысле, что нет таких предметов (к которым «выходят») вне мира. Мир ведь состоит из природных предметов, которые мы видим, и, казалось бы, если я выхожу за эти предметы, то выхожу к каким-то другим, которые от первых отличаются только тем, что они – святые, сверхъестественные. Помните, я рассказывал вам в прошлый раз, откуда появляется символ Бога или идея Бога (не Бог, а идея Бога или символ Бога), и говорил о сверхъестественной или *сверхопытной* реальности. Так ведь? Значит, рядом с какими-то обычными вещами должны полагаться еще какие-то другие, особые, сверхприродные или сверхопытные вещи. Ведь все, что находится в мире, дано нам в опыте, опытным путем, и, следовательно, если я говорю о чем-то другом, значит, это существует по ту сторону опыта. Что – по ту сторону опыта, если пользоваться традиционной терминологией? – Ну, конечно, мифические существа, боги. Они предметы нашей веры – не опыта, а веры.

Так вот, философия, в отличие от мифа и первых религий, появляется с принципиального отрицания того, что существуют (так же как существовали бы вещи, на таком же основании) еще и сверхвещи. Или, другими словами, с сознания того, что человек в

отличие от барона Мюнхгаузена не может вытащить сам себя из болота. Нужна какая-то точка; а всякая точка, на которую человек может опираться, – в мире. Человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии, и которую я назову так: пустое понятие. То есть понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа. Человек, стол, дерево, здание и т. д. – все эти слова имеют предметы. С их помощью мы обозначаем предметы в мире. И эти предметы доступны нам помимо слов, на опыте. А в случае символа – иначе.

... Есть слова (и они часто встречаются в философии), не имеющие предмета, который мог бы быть дан помимо слова на опыте. Например, одним из таких предметов является слово «Бог», встречающееся в религии. Такого предмета нет, как известно. Но это не единственное слово, у которого нет предмета. Скажем, у Платона в свое время появилось слово «душа», а у Декарта – «врожденное знание». Это слова что-то, казалось бы, обозначающие. Но обозначающие не предметы. Души нет, как и врожденных идей. То есть нет таких идей, которые лежали бы в нашей душе, как в колодце могут лежать камушки. Пока я только предупреждаю вас о том, что в философии в принципе допустимо существование слов с особым значением, без указания на какие-то предметы опыта. Поскольку мы получили слова, имеющие сверхопытное значение, относительно которых существует предупреждение небуквального понимания. Я говорю: «душа» – но не понимайте меня буквально! Или я говорю: «знания нам врождены» – не понимайте это буквально. Я говорю: «идеи (на языке Платона) воплощаются в вещи» – не понимайте это буквально. А как правило, по привычке мы ведь буквально это понимаем, считая, например, что Платон якобы был идеалистом и полагал, что материальные вещи или материальный мир порождаются идеями, что вещи рождаются в акте мысли. Как-то сомнительно... Неужели он был такой дурак?

(...) Значит, я фактически сказал следующее: тот язык, с которым мы сейчас будем иметь дело, во-первых, содержат в себе особые термины и слова, и, во-вторых, эти слова и термины указывают на то, что я назвал трансцендированием. То есть философия в этом смысле, ее язык, на котором она о чем-то говорит, содержит понятия, описывающие акт трансцендирования, который совершается в *бытии* человеческого существа (а отнюдь не в философии), потому что человека без трансцендирования нет. Его нет

без выхода за рамки природно-данного и без построения чего-то другого, например, ритуала, подобно машине также производящего в человеке человека или в животном человека.

(...) Повторяю, так называемое трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека. И язык философии содержит в себе слова (уже иного происхождения), которые также не имеют конкретного предмета, а указывают непосредственно на совершающиеся акты трансцендирования. И в этой связи я дам еще одно определение философии: философия есть учение о бытии. Почему о бытии? Потому что бытие – это то, чего нет без трансцендирования или внеприродных оснований, поскольку последние не просто какие-то предметы. Бытием называется нечто, что есть только в этом сцеплении человека с не данными природой основаниями. Это бытие. Следовательно, всякий разговор о том, о чем я сейчас говорил, есть философия. Философия есть учение о бытии.

(...) Итак, первое определение: философия есть учение о философии. Предметом философии является философия. Второе определение: предметом философии является бытие. Философия есть учение о бытии. И третье определение: предметом философии является мышление, философия есть учение о мышлении. О каком мышлении? Учитывая, что психология тоже занимается мышлением, я уже не говорю о логике. Нет, мышление – это состояние, связанное с бытием и являющееся условием каких-то других человеческих состояний. Вот в качестве такового оно и есть предмет философии. Благодаря этому и появилась в свое время в философии идея, выражающая *тождество мышления и бытия*. Это одна из начальных формул философствования. К ней можно относиться по-разному, в зависимости от нашей умственной резвости. Но что бы мы ни придумали, смысл здесь только один.

Сошлюсь, в частности, на формулу Парменида (аналогичные вещи не в этой форме, а в другой, высказывались во всех исходных философиях, в том числе и в восточной). Что, разве Парменид действительно имел в виду мысль о вещи, говоря, что бытие и мысль одно и то же? Нет, конечно! «Одно и то же бытие и мысль, его узнающая»... Понимаете, о чем идет речь? О существовании, которое зависит от моей озабоченности этим существованием. То, что я узнаю, есть то же самое, что и мысль, посредством которой я это узнаю. (...)

Хорошо, кажется, я исчерпал все определения философии, в смысле разумных, конечно. Потому что могут быть и другие, которые сейчас приходят на ум, но философия, как и вообще всякая мысль, содержит в себе, как ни странно, просто предельное выражение

условия человеческого общения. И если я присвоил себе право профессора, а вы имеете лишь право слушать, то тем самым я гарантирован от того, что ничего из пришедшего вам в голову вы не сможете высказать. Представляете, если мы каждый раз все, что придет в голову, сразу высказывали бы! Ведь человеческая мысль может идти миллионами разных путей, и нет такого ответа, на который не было бы тысячи вопросов. Если бы все это так клокотало – был бы ад.

(...) Слово «философия» употребляется здесь в двух разных смыслах. То есть в определительной части оно немножко другое. Философия – и в этом суть дела – существует реально как часть нашей жизни в той мере, в какой мы сознательные существа (сейчас я это поясню, введя еще одно понятие). Что значит: «в той мере, в какой мы сознательные существа»? Это значит, что язык, на котором я обращаю внимание на это, рассказывая об элементе, который в качестве реальной философии есть в самой жизни, – этот язык, на котором мы говорим об этом, и есть та философия, которую я называю философией учений.

(...) Личностное поведение, личностный поступок... Тем самым фактически я добавил еще одно определение к определению бытия. Все, что я говорил о бытии, об этом теперь можно сказать и по-другому. А именно – то, что имеется в виду под бытием в философии, есть *самобытие*. Ибо что такое личность? Это нечто, что не имеет никаких других оснований, кроме самого себя, то есть – само-бытие. О чем говорит философия, когда говорит о бытии? О самобытии. (...)

Сократ – явно личность и – философствует; а, может быть, тот факт, что он философствует, связан с тем, что он конституирует себя в качестве личности? (...) И если в истории зафиксированы такого рода акты, то мы всегда рядом с ними находим философский язык. Язык мудрости.

Фактически я теперь новым словом назвал то, о чем перед этим рассказывал, используя заумный термин «трансценденция». Это неуловимый акт, который ухвачен описанием чего-то, что мы можем примерно знать. Личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры, потому что различаемся мы нациями, культурами, государствами, а совпадаем (если совпадаем) в той мере, в какой в каждом из нас есть личность. С ирокезом меня и вас может связывать только одно – если в нем и в нас заговорит личность. Тогда мы люди, универсальные существа. Все же, что в ирокезе основано на ирокезском, – не есть личностное, а есть то, что

меня от него отделяет. А то, что не основано ни на культуре, ни на традиции, ни на обычаях, а основано на самом себе, является личностным и включает тем самым меня в качестве другого лица, лика.

Теперь я сформулирую еще один основной вопрос философии, под знаком которого она занимается своим предметом. А именно – бытием, мышлением. В философии есть предмет, а вопрос, под знаком которого она занимается своим предметом, я в прошлый раз сформулировал так: почему есть нечто, а не ничто? И соответственно – удивление: чудо какое, что есть все-таки что-то!

(...) Философия занимается именно этим трагическим весельем, имея в виду, что человечество есть некая совокупность существ, которая пытается стать человечеством. Философ не скажет: человечество есть. Человечество есть нечто такое, что пытается стать человечеством. И пока оно не стало таковым, ни один не является человеком. Вот такое подвешенное во времени, растянутое усилие. Наглядно его трудно себе представить. Наглядно мы видим людей и их страсти. Но я снова повторяю: философский язык не есть язык наглядных представлений, не есть то, что можно представить, выполнить представимое в материале наших психических возможностей воображения и названия. Философия говорит на особом языке, по определению, о чем-то ненаглядном, потому что все другое наглядно, то есть имеет референты – предметы, называемые словами.

(...) В конце концов, объясняй или не объясняй, но в вас или во мне должен совершиться самопроизвольный акт понимания. До конца, в цепи передачи знания кому-то я не дойду. Пройду далеко, максимально далеко, но зазор между моей передачей и вспыхнувшим актом понимания останется. Значит, это самопроизвольный акт. Он не выводим из содержания и абсолютно конкретен. (...) Так и нравственные явления: совесть, например, – конкретный акт бытия, и этот акт невыводим из известного. Все мы знаем, что такое совесть, и ни один из вас не сможет определить, что это такое. Она – несомненна, но должна быть несомненной у каждого, то есть – во многом. Нет одного содержания совести, хотя оно – одно.

(...) Добродетель половинной не бывает, хотя мы знаем, что человек не добр и не зол, он смесь и того и другого. Но добро есть добро, а зло есть зло.

Тем самым я снова, под знаком основного вопроса, поясню, что такое бытие. Я добавил еще одно определение. Это нечто неделимое... Бытие ведь не выводимо ни из чего другого. Оно

каждый раз должно быть. А поскольку каждый раз, то не одно, а – многое. И есть смысл во многом. (...) Ибо что такое совесть? По совести? Все, что вы не понимаете и чему не найдете оснований, вы назовете: «по совести».

(...) Что такое проблема? Это то, что можно разрешить. А тайна? Это нечто, в чем несомненно можно участвовать и не знать об этом. Например, совесть. Мы соучаствуем в ней, а не знаем. Вот тут тайна. Это называют тайной бытия. Не в том смысле, что есть тайна бытия, когда что-то якобы вообще ускользает, как тайна в предмете от моего рассуждения и от научного постижения. Не это имеется в виду. Имеется в виду, что нет человека без тайны. Если бы в нашей жизни все зависело от понимания (в смысле рационального понимания), то уверяю вас... гроб и свечи. Такая жизнь, во-первых, была бы недостойна того, чтобы ее жить, и, во-вторых, что важнее, она кончилась бы сразу, распалась во всеобщем аду. Слава Богу, есть вещи, которых мы не понимаем, но не потому, что они не имеют к нам отношения и недоступны, а в том смысле, что мы участвуем в них с несомненностью, но сказать не можем. Но они должны жить. Здоровое общество – это такое общество, которое поддерживает в человеке то, что от человека не зависит – тайны такого рода как совесть. Она не зависит от человека. Это наше состояние, которое в нас от нас не зависит.

Это еще один предмет философии. Вот видите, я объединяю и включаю в философию разные «дисциплины». Я уже говорил об онтологии, то есть о бытии. Говорил о мышлении, то есть о теории познания. Правда, эстетику я опустил, но мы к этому еще вернемся. И теперь говорю об этике. И все это называю философией. Хотя в действительности такой теории познания не существует, этики не существует, эстетики не существует. В философии есть одна дисциплина – учение о бытии. Но поскольку бытие содержит в себе эти вещи, то она и об этом.

(...) Я вел вас к одной из первых философских фраз, существенных, конститутивных для философии. Она сказана Сократом, напоминаю ее: «Я знаю, что я ничего не знаю».

Это – философская фраза. Объясняя ее, я одновременно объясняю вам и философский язык. Вернее, объяснить его нельзя, просто на нем нужно говорить, это и будет объяснением. (...) Что это значит? Что я мало знаю? Невежественный? Но ведь так и есть. Вообще положение человека таково... Нет, не это здесь сказано! А я *знаю*, что я ничего не знаю. А это нужно действительно *знать*. *Знать*, что ты не знаешь. Это именно знание, и оно предполагает



определенную технику и дисциплину. Это не просто – я ничего не знаю. *Знать*, что ты не знаешь – это и есть философия. Потому что философия прежде всего говорит о вещах, которые есть и в которых мы несомненно участвуем, но которых мы не знали и не знаем. Например, та же совесть. Я говорил о ней на языке философии и сказал: не знаю, что это такое. (...)

Значит, философия есть учение о таких вещах, которые нас ведут по жизни над бездной незнания. И таких вещей, которые нас выручают, в человеческой жизни довольно много. (...)

Это правило гигиены. Философия есть гигиеническое, профессиональное занятие незнанием.

*М. К. Мамардашвили. Введение в философию / Трансценденция и бытие // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. С. 24-40.*

## **М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики**

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

*М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 333.*

## **М. Хайдеггер. Отрешенность**

Не надо дурачить себя. Все мы, включая и тех, кто думает по долгу службы, достаточно часто бедны мыслью, мы слишком легко становимся бездумными. Бездумность – зловещий гость, которого встретишь повсюду в сегодняшнем мире, поскольку сегодня познание

всего и вся доступно так быстро и дешево, что в следующее мгновение полученное так же поспешно и забывается.

Таким образом одно собрание сменяется другим. Памятные празднества становятся все беднее и беднее мыслью, так что теперь памятные собрания и бездумность уже неразлучны. Но даже когда мы бездумны, мы не теряем нашей способности думать. Мы ее, безусловно используем, но, конечно, особым образом: в бездумности мы оставляем способность мыслить невозделанной, под паром. Но только то может лежать под паром, что способно стать почвой для роста, например, пашня.

(...) Усиливающаяся бездумность проистекает из болезни, подтачивающей самую сердцевину современного человека.

Сегодняшний человек спасается бегством от мышления. Это бегство от мышления и есть основа для бездумности. Это такое бегство, что человек его и видеть не хочет и не признается в нем себе самому. Сегодняшний человек будет напрочь отрицать это бегство от мышления. Он будет утверждать обратное. Он скажет – имея на это полное право, что никогда еще не было таких далеко идущих планов, такого количества исследований в самых разных областях, проводимых так страстно, как сегодня. Несомненно, так тратиться на хитроумие и придумывание по-своему очень полезно и выгодно.

Без такого мышления не обойтись. Но при этом остается так же верно и то, что это лишь частный вид мышления.

Его специфичность состоит в том, что когда мы планируем, исследуем, налаживаем производство, мы всегда считаемся с данными условиями. Мы берем их в расчет, исходя из определенной цели. Мы заранее рассчитываем на определенные результаты. Это рассчитывание является отличительной чертой мышления, которое планирует и исследует. Такое мышление будет калькуляцией даже тогда, когда оно не оперирует цифрами и не пользуется калькулятором или компьютером. Рассчитывающее мышление калькулирует. Оно беспрерывно калькулирует новые, все более многообещающие и выгодные возможности. Вычисляющее мышление «загоняет» одну возможность за другой. Оно не может успокоиться и одуматься, прийти в себя. Вычисляющее мышление – это не осмысляющее мышление, оно не способно подумать о смысле, царящем во всем, что есть.

Итак, есть два вида мышления, причем существование каждого из них оправдано и необходимо для определенных целей: вычисляющее мышление и осмысляющее раздумье.

Именно это осмысляющее раздумье мы и имеем в виду, когда говорим, что сегодняшний человек спасается бегством от мышления. Все же можно возразить: само по себе осмысляющее размышление парит над действительностью, оно потеряло почву.

Оно не поможет нам справиться с повседневными делами. Оно бесполезно в практической жизни.

И, наконец, говорят, что чистое размышление, стойкое осмысление «выше» обычного рассудка. В последней отговорке верно только то, что осмысляющее мышление само не получается, впрочем как и вычисляющее. Для осмысляющего мышления подчас необходимы высшие усилия. Оно требует более длительного упражнения. Для него нужна еще более чуткая забота, чем для любого другого настоящего ремесла. А еще оно должно уметь ждать, как ждет крестьянин, взойдет ли семя, даст ли урожай.

И все же каждый может выйти в путь размышления по-своему и в своих пределах. Почему? Потому что человек – это мыслящее, т. е. осмысляющее существо. Чтобы размышлять, нам отнюдь не требуется «перепрыгнуть через себя». Достаточно остановиться на близлежащем и подумать о самом близком: о том, что касается каждого из нас – здесь и сейчас, здесь, на этом клочке родной земли, сейчас – в настоящий час мировой истории. (...)

Отрешенность от вещей и открытость для тайны взаимно принадлежны. Они предоставят нам возможности обитать в мире совершенно иначе. Они обещают нам новую основу и почву для коренения, на которой мы сможем стоять и выстоять в мире техники, уже не опасаясь его. (...)

Тогда какая же великая опасность надвигается тогда на нас? Равнодушие к размышлению и полная бездумность, полная бездумность, которая может идти рука об руку с величайшим хитроумием вычисляющего планирования и изобретательства. А что же тогда? Тогда человек отречется и отбросит свою глубочайшую сущность, именно то, что он есть размышляющее существо. Итак, дело в том, чтобы спасти эту сущность человека. Итак, дело в том, чтобы поддерживать размышление.

Однако отрешенность от вещей и открытость для тайны никогда не придут к нам сами по себе. Они не выпадут на нашу долю случайно. Они уродятся лишь из неустанного и решительного мышления.

*М. Хайдеггер. Отрешенность // Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991. С. 103-111.*

## ТЕМА 5. ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

### М. Хайдеггер. Что такое метафизика?

Что такое метафизика? Вопрос склоняет ожидать, что речь пойдет о метафизике. Мы поступим иначе. Разберем отдельный метафизический вопрос. Тем самым мы сумеем, если удастся, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей реальную возможность представить саму себя...

*Развертывание метафизического вопроса.* Философия – с точки зрения здравого человеческого рассудка – есть, по Гегелю, «перевернутый мир». Своеобразие нашего подхода требует соответственно предварительной характеристики. Ее мы получаем из двоякого свойства всякого метафизического вопрошания.

Во-первых, всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда и идет от этого самого целого. Во-вторых, всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий – в качестве спрашивающего – тоже вовлекается в него, т. е. тоже попадает под вопрос. Это послужит нам указанием: наш метафизический вопрос должен касаться целого, отправляться от сущностного местоположения нашего вопрошающего присутствия. Мы задаемся вопросом здесь и теперь, для нас.

(...) *Разработка вопроса.* Разработка вопроса о Ничто должна поставить нас в положение, исходя из которого или окажется возможным на него ответить, или выявится невозможность ответа. Мы остались с Ничто в руках. Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что «не существует». (...)

Соответственно и никакой ответ на такой вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет получаться в форме:

Ничто «есть» то-то и то-то. И вопрос, и ответ в свете Ничто одинаково нелепы.

(...) Поскольку, таким образом, нам вообще отказано в возможности сделать Ничто предметом мысли, то со всем нашим вопрошанием о Ничто мы уже подошли к концу – при условии, что в данном вопросе «логика» высится как последняя инстанция, что рассудок есть средство, а мышление – способ уловить Ничто в его истоках и принять решение о возможных путях его раскрытия, значит, по-видимому, отрицаемого. (...) Неужели Ничто имеется только потому, что имеется Нет, т. е. отрицание? Или как раз наоборот?

Отрицание и Нет имеются только потому, что имеется Ничто? Это не только не решено, но даже и не продумано до постановки отчетливого вопроса. Будем утверждать: Ничто первоначальное, чем Нет и отрицание.

(...) Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? **Не** обязаны ли мы вообще, чтобы найти что-то, заранее уже знать, что оно существует? В самом деле, человек прежде всего и главным образом способен искать только тогда, когда с самого начала предполагает наличие искомого. В данном случае, однако, искомым является Ничто. Неужели бывают поиски без этого заранее известного наличия, поиски, которым отвечает одно чистое отыскание?

Как бы тут ни обстояло дело, Ничто нам известно, хотя бы просто потому, что мы ежечасно походя и бездумно говорим о нем. Это обыденное, потускневшее всей серостью самопонятных вещей Ничто, так неприметно мелькающее в нашем многословии, мы могли бы даже на скорую руку уложить в «определение»: Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего. Не даст ли нам эта характеристика Ничто на худой конец хоть намек на то направление, в котором мы только и можем натолкнуться на Ничто?

(...) Как верно то, что мы никогда не схватываем все сущее в его безусловной совокупности, так несомненно и то, что мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или иначе приоткрывшейся совокупности сущего. Охват совокупности сущего, собственно говоря, по самой своей природе отличается от ощущения себя посреди сущего в целом. Первое в принципе невозможно. Второе постоянно совершается в нашем бытии. Конечно, дело выглядит так, словно в наших повседневных заботах мы привязаны именно только к тому или иному конкретному сущему, словно бы затеряны в том или ином круге сущего. Сколь бы расколотой, однако, ни казалась повседневность, она все-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целою». Даже тогда, и именно тогда, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это «в целом», например при настоящей скуке. До нее еще далеко, когда нам просто скучна эта книга или тот спектакль, та профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска». Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом.

Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия – а не просто личности – любимого человека.

Подобное настроение, когда «всё» становится каким-то особенным, дает нам – в свете этого настроения – ощутить себя посреди сущего в целом. Наше настроение не только приоткрывает нам, всякий раз по-своему, сущее в целом, но такое приоткрывание – в принципиальном отличии от того, что просто случается с нами, – есть в то же время и фундаментальное событие нашего бытия.

(...) Бывает ли в нашем бытии **такая** настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?

Это может происходить и действительно происходит – хотя достаточно редко, только на мгновения, – в фундаментальном настроении ужаса. Под «ужасом» мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей. Поскольку боязни и страху присуща эта очерченность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди которых находятся. В стремлении спастись от чего-то – от этого вот – они теряются и в отношении остального, т. е. в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы уже нет места. Чаще всего, как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хоть ужас это всегда ужас перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить. Она дает о себе знать в нижеследующей общеизвестной формуле.

В ужасе, говорим мы, «человеку делается жутко». Что «делает себя» жутким и какому «человеку»? Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не остается ничего для опоры. Остается и захлестывает нас – **среди ускользания** сущего – только это «ничего».

Ужасом приоткрывается Ничто.

В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами – вот эти существующие люди – с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко делается поэтому в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут.

Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в делем ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его «есть». То, что, охваченные жутью, мы часто силимся нарушить пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает подступание Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, «собственно», ничего. Так оно и есть: само Ничто – как таковое – явилось нам.

В фундаментальном настроении ужаса мы достигли того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто и исходя из которого должен ставиться вопрос о нем.

Как обстоит дело с Ничто?

*Ответ на вопрос.* (...) Ничто дает о себе знать в настроении ужаса – но не как сущее. Равным образом не выступает оно и как предмет анализа. Ужас вовсе не способ постижения Ничто. Тем не менее благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается. Хотя опять же не так, будто оно являет себя в чистом виде «рядом» с жутко проседающей совокупностью сущего.

При ужасе сущее в целом становится шатким. В каком смысле становится? Ведь не уничтожается же все-таки сущее ужасом так, что оставляет после себя Ничто. Да и как ему уничтожиться, когда ужас сопровождается как раз нашей абсолютной немощью по отношению к сущему в целом. Скорее, Ничто приоткрывается, собственно, вместе с сущим и в сущем как в своей полноте ускользающем.

При ужасе вовсе не происходит уничтожение всего сущего самого по себе; однако нам точно так же нет никакой надобности производить сначала отрицание сущего в целом, чтобы впервые получить Ничто. Не говоря уже о том, что ужасу как таковому чуждо эксплицитное построение отрицательных высказываний, с подобным отрицанием, якобы долженствующим синтезировать Ничто, мы во всяком случае опоздали бы. Мы уже до того встретились с Ничто.

Оно, мы сказали, выступает «одновременно» с ускользанием сущего в целом.

В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание – не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание *от* себя как таковое есть вместе с тем – за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, – отсылание *к* тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какой-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит.

Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое – в противовес Ничто.

(...) Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него. И поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто.

Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто.

Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе,

Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто – не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе. Надо сказать наоборот: Ничто выступает при ужасе одновременно с совокупностью сущего.... Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто.



(...) Но что значит, что исходный ужас бывает лишь в редкие мгновенья? Только одно: на поверхности и сплошь да рядом Ничто в своей исходной сути от нас заслонено. Чем же? Тем, что мы в определенном смысле даем себе совершенно потонуть в сущем. Чем больше мы в своих стратегемах повертываемся к сущему, тем меньше даем ему ускользнуть как таковому; тем больше отворачиваемся от Ничто. Зато и тем вернее мы выгоняем себя на обыденную внешнюю поверхность нашего бытия.

(...) По сути дела отрицание нельзя принимать ни за единственный, ни даже за главный род ничтожащего поведения, в котором наше бытие сотрясается ничтоженьем Ничто. Бездонней, чем простая уместность обдуманного отрицания, – жесткость действия наперекор и режущая острота презрения. Ответственной – мука несостоятельности и беспощадность запрета. Тягостней – горечь лишения.

(...) Ужас, сопутствующий дерзанию, не требует никакого противопоставления себя ни радости, ни уютному самодовольству мирных занятий. Он состоит – по сю сторону подобных противоположений – в тайном союзе с окрыленностью и смирением творческой тоски.

Исходный ужас может проснуться в нашем бытии в любой момент. Для этого совсем не надо, чтобы его разбудило какое-то экстравагантное событие. Глубине его действия отвечает ничтожность возможных поводов для него. Он постоянно готов ворваться к нам, и все же врывается, вырывая почву из-под наших ног, лишь очень редко.

Выдвинутость нашего бытия в ничто на почве потаенного ужаса делает человека заместителем Ничто. Мы настолько конечны, что именно никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано.

Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция.

Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе. (...)

Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом.

В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается «метафизическим». Вопросам

подобного рода мы дали в самом начале двойную характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие.

(...) Пресловутые трезвость и всеилие науки обращаются в насмешку, если она не принимает Ничто всерьез. Только благодаря открытости Ничто наука способна сделать сущее как таковое предметом исследования. Только когда наука существует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая не в собирании и упорядочении знаний, а в размыкании, каждый раз заново достигаемом, всего пространства истины природы и истории.

(...) Вопрос о Ничто нас самих – спрашивающих – ставит под вопрос. Он – метафизический.

Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливой интуиции. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие. Из-за того, что истина метафизики обитает в этом бездонном основании, своим ближайшим соседом она имеет постоянно подстерегающий ее риск глубочайшего заблуждения. Поэтому до серьезности метафизики науке со всей ее строгостью еще очень далеко. Философию никогда нельзя мерить на масштаб идеи науки.

(...) Поскольку человек существует, тем или иным образом совершается и его философствование. Философия – то, что мы так называем, – есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом. (...)

*М. Хайдеггер. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 16-27.*

## **М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики**

### **2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса.**

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека.

(...) Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но и добывали из нее самой. (...) Она сама есть, только когда мы философствуем. *Философия есть философствование.* (...)

Метафизика, как философствование, как наше собственное, как человеческое дело – как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чуждым? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание незнаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но – мы лишь смутно это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. (...)

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существования есть ли то, что мы знаем о человеке, животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что именуем присутствием? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов: нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания таких понятий, которые

способны пробить подобный путь. Это понимание и понятие *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и наслаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении.* Философское охватывание коренится в захваченности, а эта последняя в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете *Новалис*, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом ни лживо, стоит только добраться до сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакое определение метафизики, а чуть ли ни наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется тоже не получили какого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносящаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию.

(...) Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некоей умственной деятельности дознаемся до чего-то в ограниченной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое – метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее *основные* понятия суть *понятия*, последние же как принято говорить в логике – суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собой сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь как кафедру, ту как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основы метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они – охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию. (...)

*М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М.: Статьи и выступления. М., 1993. С. 327-345.*

## **М. К. Мамардашвили. Введение в философию**

... Положение человека в мире не имеет природных оснований. А если есть основания, то только те, которые создаются, и в этом смысле человек и человеческая история суть история самосозидания. Но это самосозидание ... означает, что мы, живя в природе, ее

трансцендируем. Те основания, которые мы под себя как бы подкладываем, чтобы стать людьми, ищутся через выхождение человека за свои собственные природные рамки или границы. Вот это выскакивание человека за естественный, природой регулируемый ход событий, этот акт и стал называться трансцендированием.

Но при этом – что очень важно – хотя по смыслу слова трансцендирование есть выхождение, преодоление себя, это не означает, что трансцендируют к чему-то, куда-то – скажем, как выходят из комнаты в коридор. В действительности эта странная вещь описывается в философии так: мы трансцендируем, «выходим из себя» – а куда? – Никуда. В том смысле, что нет таких предметов (к которым «выходят») вне мира. Мир ведь состоит из природных предметов, которые мы видим, и, казалось бы, если я выхожу за эти предметы, то выхожу к каким-то другим, которые от первых отличаются только тем, что они – святые, сверхъестественные. Помните, я рассказывал вам в прошлый раз, откуда появляется символ Бога или идея Бога (не Бог, а идея Бога или символ Бога), и говорил о сверхъестественной или *сверхопытной* реальности. Так ведь? Значит, рядом с какими-то обычными вещами должны полагаться еще какие-то другие, особые, сверхприродные или сверхопытные вещи. Ведь все, что находится в мире, дано нам в опыте, опытным путем, и, следовательно, если я говорю о чем-то другом, значит, это существует по ту сторону опыта. Что – по ту сторону опыта, если пользоваться традиционной терминологией? – Ну, конечно, мифические существа, боги. Они предметы нашей веры – не опыта, а веры.

Так вот, философия, в отличие от мифа и первых религий, появляется с принципиального отрицания того, что существуют (так же как существовали бы вещи, на таком же основании) еще и сверхвещи. Или, другими словами, с сознания того, что человек в отличие от барона Мюнхгаузена не может вытащить сам себя из болота. Нужна какая-то точка; а всякая точка, на которую человек может опираться, – в мире. Человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии, и которую я назову так: пустое понятие. То есть понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа. Человек, стол, дерево, здание и т. д. – все эти слова имеют предметы. С их помощью мы обозначаем предметы в мире. И эти предметы доступны нам помимо слов, на опыте. А в случае символа – иначе. (...)

Значит, я фактически сказал следующее: тот язык, с которым мы сейчас будем иметь дело, во-первых, содержат в себе особые термины и слова, и, во-вторых, эти слова и термины указывают на то, что я назвал трансцендированием. То есть философия в этом смысле, ее язык, на котором она о чем-то говорит, содержит понятия, описывающие акт трансцендирования, который совершается в *бытии* человеческого существа (а отнюдь не в философии), потому что человека без трансцендирования нет. Его нет без выхода за рамки природно-данного и без построения чего-то другого, например, ритуала, подобно машине также производящего в человеке человека или в животном человека.

(...) Повторяю, так называемое трансцендирование происходит на деле в бытии человека, без него нет бытия человека как человека. И язык философии содержит в себе слова (уже иного происхождения), которые также не имеют конкретного предмета, а указывают непосредственно на совершающиеся акты трансцендирования. (...)

### **Неизбежность метафизики.**

Значит, в философии есть онтология, есть эпистемология (теория познания) и есть еще метафизика – в старом смысле этого слова. Я предупреждаю о старом смысле по той причине, что есть и сравнительно ее новый смысл, не связанный со старым, или имеющий с ним чисто случайную связь, и состоящий в противопоставлении диалектического метода метафизике, метафизическому способу мышления или метафизическому методу. А я имею в виду метафизику в старом смысле, как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер. Хотя само слово «метафизика» (не смысл его, конечно) вошло в оборот довольно случайно – в связи с классификацией сочинений Аристотеля сначала издавались его физические сочинения, а затем сочинения философского характера, как следующие «за» ними. Метафизические. И отсюда это слово приобрело содержательный характер и стало относиться ко всем рассуждениям о мире, которые утверждают и описывают в нем нечто, имеющее сверхопытный характер (или нечто, не наблюдаемое в опыте).

Разные философии могут быть в разной степени метафизичными, то есть в разной степени содержать в себе такого рода рассуждения (далее я поясню, в чем они состоят), а могут и вообще не содержать. Существуют философии, которые являются или пытаются быть только теориями познания, но самые интересные,

конечно, – и раньше и теперь – те, в которых содержатся какие-то метафизические утверждения.

Что значит сверхопытные, метафизические утверждения? Почему они вообще существуют в философии? Я назвал их онтологическими. Например, утверждение о том, что проявления процессов природы единообразны во все времена и во всех точках пространства, поскольку оно не получено явно опытным путем как сумма и обобщение наблюдений (вот-де, мы долго-долго наблюдали природу и, наконец, обобщили все наблюдения). Такое утверждение не выводимо из опыта и является, безусловно постулатом или условием опыта – в том смысле, что не вытекает из единичных наблюдений. Сформулированное в виде постулата, оно является условием того, что мы вообще можем иметь некий опыт. Оно вводится другим путем. Таким образом, онтологические утверждения о мире суть способы организации и одновременно структура нашего опыта. А структура опыта не есть его содержание. Когда мы говорим о внеопытности или сверхопытности метафизических утверждений, то там появляется дополнительный смысл, допущение предметов, лежащих вне опыта.

Скажем, одним из классических метафизических утверждений является утверждение о сознании. Это введение предмета, полагаемого в качестве сверхчувственного, недоступного опыту. Оно метафизично. Физика его содержать не может по определению; в физике можно говорить о чем-то только в том случае, если это дано нам на опыте, и мы можем наблюдать что-то в пространстве и времени. Человеческое познание – только опытно. Внеопытного *научного* познания не существует.

Тогда что же такое метафизика, если она говорит о таких предметах, которые в принципе недоступны нашей проверке, опытному наблюдению и в этом смысле – сверхопытны? Зачем она? Почему они сохраняются в философии? Потому что метафизические высказывания – это, прежде всего, высказывания об условиях человеческого бытия – так они возникали. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать. Скажем, утверждение о бессмертии души явно метафизическое; этот предмет, как я уже говорил, не распадается, не делится на части. Наблюдать бессмертие мы не можем. А все, что мы наблюдаем – конечно и подвержено делению, разложению, возникновению и т. д. Так же, как и существование (чуть ниже я скажу в каком смысле)



такого рода предметов есть условие человеческого общения, когда выполняются и выдерживаются нравственные, этические и юридические нормы. То есть, другими словами, когда существуют какие-то способы организации человеческой жизни, имеющие форму утверждений или высказываний о чем-то, чего нет в опыте, о каком-то особом пространстве и времени, в которых предметы живут совершенно иначе; их жизнь в этом пространстве и времени не наблюдаема, не поддается рассуждению, основанному на опыте.

Все эти вещи, во-первых, называются метафизическими и главное – во-вторых, они сохраняются в философии потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия. Подобно кантовскому постулату о бессмертии души как основе нравственной жизни.

В итоге мы имеем две разновидности постулатов. Первая – постулаты опытного познания (единообразие природы, например). И вторая – постулаты общения, социальной и нравственной жизни, благодаря которым последняя выражается в исторических судьбах культур, народов, стран и т. д.

В частности, в нашей стране эти постулаты сегодня фактически разрушены. То есть люди не способны вступать в общение, на основе которого они воспроизводили бы себя в качестве людей. Как когда-то распалась связь общения, которая делала греков греками, и они исчезли, затопленные варварами. Разумеется, это зависело от того, что произошло с их способами организации нравственной и духовной жизни. Что-то там сломалось, разрушилось. Поэтому я и говорю, что историю метафизических явлений мы обнаруживаем или засекаем на судьбах культур и исторических эпох, когда может распасться связь времен. А связь времен – связь метафизическая; та, которую имел в виду Гамлет, и которая держит преемственность, традицию и здоровье народа.

Итак, метафизикой в философии называется тот ее раздел, который занимается выявлением условий бытия человека в качестве человека – субъекта истории и судьбы. Вот о чем идет речь. Метафизика – лишь язык, на котором об этом говорится, показывается всем. И опирается это, конечно, в то существенное обстоятельство, о котором я говорил в самом начале. Фундаментальное ядро философии состоит в том, что она намертво связана с самой природой феномена человека, поскольку человек есть искусственное создание истории и

культуры, а не природное. Или, другими словами, имеющее внеприродные основания (надприродные, сверхприродные, как угодно их назовите) и, тем самым, сверхопытные, потому что все, что опытно – природно. Или: все, что природно – опытно. В природе нет гарантий для человеческого общения и человеческого существования. Их основания закладываются иначе. И всегда, как ни странно, о таких основаниях люди рассказывали (и тем самым их сохраняли) с помощью символов. То есть неких мифических существ, тотемов, первичных хранителей памяти. А тотемы – что это такое? – Это сверхчувственные предметы. Скажем, если тотемом была птица, то имелась в виду нега, которая летает, а птица – священный предмет, живущий в особом пространстве и времени. Эмпирически она просто птица, а в качестве тотема – символический предмет, несущий в себе код тотема, например, код семейных отношений данного племени: она выступает как отношение человека к некоторому сверхъестественному существу. Откуда же появилось такое отношение?

Метафизика появилась потому, что само отношение человека к сверхъестественному есть тигль его формирования в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества. Человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и освящаемому (то есть священному), в чем хранится память поколений ...

Философская метафизика (причем, не обязательно выполняемая в специальных философских понятиях, а используемая нами в повседневной жизни в зависимом от нашей жизнерадостности) имеет вообще прямое отношение к человеческому достоинству и к личности человека. Что я имею в виду? Очень простую вещь. В нашей жизни, поведении, наших мыслях и наших поступках всегда есть какие-то основания. Есть категория оснований, которые можно назвать опытными, в широком смысле слова. А именно те, что задаются обществом, в котором мы живем, нацией, к которой принадлежим: то есть определенная система ценностей, которая принята в данной культуре и выражается в соответствующей общественной идеологии.

Но есть и другая категория оснований, которую мы поймем, если зададим себе следующий вопрос: все ли в человеке действительно связано с теми основаниями, которые определяют конкретную его принадлежность к тому или иному времени, к той или иной культуре, к тому или иному месту, к той или иной идеологии? ...

К счастью, возможны и другие основания, которые не суть основания какого-нибудь конкретного места или времени; они вне той или иной культуры, не связаны с ней и формулируются внеопытным образом. Я сказал ведь, что все, что конкретно – опытно и наоборот (неконкретной опытности не существует). Скажем: нравственно все, что служит делу строительства социализма – это опытное суждение. Но тогда, следовательно, все, что поверх культуры – внеопытно. Не в том смысле, что существует еще какой-то другой, внеопытный мир, а по самому характеру обоснованию. Что я имею в виду?

Существуют *личностные* основания нравственности и поведения, которые принадлежат тому пространству и времени, нежели пространство и время тех или иных культур или идеологий. И человеческое достоинство зависит от того, есть это личностное основание или его нет. У человека, который целиком вложил свою душу в судьбы социального дела, душа может быть подмята превратностями самого этого дела. Мы же его не контролируем. Если мы все туда вложили, то неизвестно, с чем окажемся. Иначе говоря, нравственность должна иметь де-факто некоторые абсолютные основания, вневременные. В этом – еще оды смысл метафизики.

Метафизика толкует об абсолютном, вневременном. Не в том смысле, что существует еще какой-то отдельный вневременной мир – о нем мы не можем говорить в терминах существования, ибо, употребляя этот термин, мы говорим всегда о чем-то опытном – но в другом смысле, А именно – *трансцендирования* или *трансцендентного*. Это и есть основания метафизическая операция в философии. Раньше, в догматической схоластической метафизике, некоторые предметы, которым приписывалось особое существование, назывались трансцендентными предметами: таким предметом был, например, Бог. Но в грамотной критической метафизике, каковой является вся метафизика после Канта, не говорится о трансцендентных предметах (поскольку всякое существование опытно). А говорится о трансцендировании. Так вот, под трансцендированием имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, с идеологией или с социальным движением. Это и есть так называемые личностные основания. А если их нет, как это случилось в XX веке? Как вы знаете, одна из драматических историй (в смысле наглядно видимого разрушения нравственности и распада человека, распада человеческой личности) – это ситуация,

когда по одну сторону стола сидит коммунист, а по другую, тот, кто его допрашивает – тоже коммунист. То есть представители одного и того же дела, одной и той же идеологии, одних и тех же ценностей, одной и той же нравственности. И если у того, кого допрашивают, нет независимой позиции – в смысле невыразимой в терминах конкретной морали, то... положение ужасно. Можно выдержать физические мучения, а вот человеческий распад – неминуем, если ты целиком находишься внутри идеологии, и ее представляет твой же палач или следователь.

– Но он может считать, что заблуждается?

– Ну вот это заблуждение как раз и разрушает личность.

Потому что, когда ты слышишь свои же собственные слова из других уст, которым не веришь и которые являются причиной совершенно непонятных для тебя фантазмагорических событий, то и стать некуда. Нет точки опоры вне этого. А метафизика предполагает такую точку. И в этом смысле она – залог и условие нераспада личности. Конкретная история лагерей в разных странах показала, какую духовную стойкость проявляли люди, имеющие точку опоры (те, кто были «ходячие метафизики», скажем так). Тем самым я хочу сказать, что метафизика всегда имеет будущее. Она – необходимая часть философии, потому что кроме других оснований морали (которые тоже существенны), есть еще основания, о которых мы не можем говорить в терминах опыта. Но можем говорить в терминах метафизики, сознавая при этом, что говорим нечто метафизическое – не поддающееся опровержению или доказательству.

(...) Итак, я попытался, во-первых, пояснить смысл метафизики как таковой и, во-вторых, показать одновременно ее отношение к тому, как мы живем и что мы есть, отношение к чему-то для нас существенному (независимо от того, знаем мы что-либо о метафизике или не знаем). Можно прожить всю жизнь и неплохо ее прожить, не зная, что занимался метафизикой. В этом смысле философия есть искусство называния того, чем люди занимаются. А люди не знают, что они занимаются делом, имеющим такое высокое или специальное название.

*М. К. Мамардашвили. Введение в философию / Неизбежность метафизики // Необходимость себя. М., 1996. С. 24-28, 101-115.*

## ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК

### Хайдеггер М. Путь к языку

(...) Путь к языку – это звучит так, словно язык далеко в стороне от нас, где-то, куда нам нужно было бы сперва еще отправиться в путь. А собственно требуется ли вообще какой-то путь к языку? Ведь согласно старинной дефиниции мы как раз те существа, которые обладают даром речи и у которых, стало быть, уже есть язык. Больше того, дар речи даже не какая-то *одна* из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить – непрерывно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях и большей частью в невысказанном «*это есть то*». Поскольку обеспечивает все подобное язык, сущность человека покоится в языке. (...)

#### I

Язык: мы подразумеваем речь, знаем ее как нашу деятельность и доверяем своей способности к ней. Вместе с тем это непрочное обладание. От изумления или страха человек теряет дар речи. Он пока еще лишь изумлен и поражен. Он уже не говорит: он молчит. Другой теряет речь от несчастного случая. Он уже не говорит. Он и не молчит. Он нем. Речь предполагает произнесение членораздельных звуков, все равно, совершаем ли мы это – в говорении, или временно не совершаем – в молчании, или к этому неспособны – в немоте. Речью предполагается артикулированно-звуковое произнесение. В речи язык дает о себе знать как деятельность органов речи, вот этих: полости рта, губ, «зубной преграды», языка, гортани.

(...) В начале одного трактата, «О высказывании», Аристотель говорит следующее: «То, что (происходит) при произнесении звуков голоса, есть указание на имеющиеся в душе претерпевания, а написанное указывает на звуки голоса. И как письмо не у всех (людей) одно и то же, так и звуки голоса не одни и те же. Но то первичное, чего они (звуки и письмо) суть указания, это – одинаковые у всех людей претерпевания души; и вещи, уподобительными изображениями которых являются они (претерпевания), тоже одинаковы».

Текст Аристотеля представляет собой просвещенно-трезвое высказывание, позволяющее обозреть ту классическую постройку, в

которой остается скрыт язык как речь. Буквы указывают на звуки. Звуки указывают на переживания в душе, а эти переживания указывают на касающиеся их вещи.

Скрепки этой постройки образует и несет указывание. Разнообразными способами, раскрывая или скрывая, оно приводит нечто к явленности, позволяет воспринять являющееся и пропустить через себя (проработать) воспринятое. Отношение указывания к указываемому, никогда не развертываемое в чистом виде из себя самого и своего источника, превращается с течением времени в договорно устанавливаемое отношение между знаком и его обозначаемым. В эпоху подъема греческого мира знак понимался из указывания, создавался указыванием и ради него самого. С эпохи эллинизма (Стоя) возникает знак через фиксацию как орудие для обозначения, посредством которого представление фиксируется и перенаправляется с одного предмета на другой. Обозначение уже не есть указывание в смысле приведения к явленности. Превращение знака из указания в обозначение покоится в изменении существа истины.

(...) Гумбольдт представляет себе язык как особенную «работу духа». (...) «Язык следует рассматривать не столько как мертвое порожденное, но гораздо более как некое порождение; надо больше отвлекаться от того, что он делает в качестве обозначения предметов и средства взаимопонимания и, напротив, старательнее восходить к его тесно переплетенному с внутренней деятельностью духа источнику и к их взаимному влиянию друг на друга».

## II

(...) Для речи нужны говорящие; но не только так, как для следствия нужна причина. Говорящие скорее сами присутствуют лишь в своем говорении...

Назовем искомое единство области языка разбиением. Это название зовет нас пристальнее взглянуть в собственное существо языка. «Разбить» говорится в смысле «разметить». Мы слышим это «разбить» часто лишь в стершемся значении, как например «разбить стакан». Между тем «разбить сад» еще и сегодня в родной речи значит: разметить, вскопать, посадить саженцы. Разбить значит разомкнуть таким образом замкнутость земли, чтобы она приняла в себя семена и побеги. (...)

Однако разбиение области языка даже в своем приблизительном рисунке до тех пор остается скрытым, пока мы не взглянемся, собственно, в каком смысле о речи и сказанном – было сказано.

Речь, конечно, предполагает звучание... Как все же мыслятся речь и говоримое в предыдущем кратком отчете об области языка? Уже тут они обнаруживают себя как нечто такое, посредством чего и в чем нечто «получает слово», т. е. так или иначе выходит на свет *в той мере, в какой нечто сказано*. Сказать и говорить – не одно и то же. Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое.

А что зовем мы словом «сказать»? Чтобы вникнуть в это, будем держаться того, о чем зовет нас здесь думать наш язык. С-казать – значит показать, об-явить, дать видеть, слышать.

... Говорить друг с другом значит: вместе высказываться о чем-то, показывать друг другу такое, что выявляет в говоримом обговариваемое, выводит его собою на свет. Невыговоренное – не только то, что не поддается оглашению, но несказанное, еще не показанное, еще не достигшее явленности. Что должно остаться невыговоренным, что сдержано в несказанном, пребывает как несказанное в сокрытом, есть тайна. (...)

Слово «сказ», как многие другие слова нашего языка, мы обычно употребляем теперь большей частью в сниженном смысле. Сказ представляется просто сказом, сказкой, чем-то таким, что не засвидетельствовано и потому неправдоподобно. ... Помня о древнейшем употреблении этого слова, мы будем понимать сказ от сказывания в смысле показывания и употребим для обозначения такого сказа, насколько в нём покоится существо языка, старое, достаточно засвидетельствованное, но умёршее слово: каз. Выставляемое для показа еще недавно называлось «казовым». Покупателя привлекали «казовым товаром»...

*Существо языка есть сказ в качестве такого каза.* Совершаемое им указывание не коренится ни в каком знаке, но все знаки возникают из указывания, в области которого и для целей которого они могут быть знаками.

(...) Нам известна речь как артикулированное оглашение мысли посредством орудий речи. Однако говорение, есть одновременно слушанье. По привычке говорение и слушание противопоставляют одно другому: этот человек говорит, тот слушает. Но слушанием сопровождается и окружена не только диалогическая речь. Одновременностью говорения и слушания подразумевается большее. Говорение само по себе есть уже слушание. Это – слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка

незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* слышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык – говорит.

Но разве сам язык говорит? Как он может такое себе устроить, когда ведь он не снабжен орудиями речи? Между тем *язык* говорит. Он первым и в собственном смысле следует существенному в речи: сказу. Язык говорит, поскольку весь он – сказ, т. е. показ. Источник его речи – некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. Язык говорит, поскольку, достигая в качестве каза всех областей присутствия, он дает явиться или скрыться в них всему присутствующему. (...)

Мы слышим его лишь потому, что послушны ему, как ему принадлежащие. Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь. В сказе дано это дарение. Оно дает нам принять дар речи. Существо языка покоится в таком дарующем сказе.

А сам сказ? Есть ли он нечто отдельное от нашей речи, нечто такое, куда сначала должен быть проложен мост? Или сказ есть поток тишины, который сам соединяет свои берега, сказывание и наше его высказывание, образуя их?

В наши привычные представления о языке это едва ли укладывается. Сказ – пытаюсь из него мыслить существо языка, не рискуем ли мы возвести язык до какой-то фантастической самодовлеющей сущности, которую мы нигде не обнаружим, пока будем трезво мыслить о языке?... Язык требует человеческой речи, и все же он не просто продукт нашей речевой деятельности. На чем покоится, т. е. в чем коренится язык? Возможно, ища корней, мы задаемся вопросами, которые промахиваются мимо существа языка. (...)

### III

(...) Сказ есть указывание... Он освобождает присутствующее в то или иное его присутствие, высвобождает отсутствующее в то или иное его отсутствие. Сказ пронизывает своими скрепами свободное пространство того просвета, который должен посетить всякую явь, покинуть всякую тьму; в котором должно о-казаться и сказаться всякое присутствие и отсутствие.

(...) Разбиение сказа собрано событием и развернуто в строй многосложного показывания. Событие есть неприметнейшее из



неприметного, простейшее из простого, ближайшее из близкого, самое далекое из дальнего – в чем мы, смертные, держимся все время нашей жизни. Правящее в сказе событие мы можем именовать только так, что скажем: оно – событие – дает быть собой. (...) Событие, конечно, не закон в смысле некой нормы, парящей где-то над нами, оно вовсе не распорядок, упорядочивающий и направляющий некий процесс.

Событие – закон законов, поскольку оно собирает смертных вокруг осуществления их существа и держит в нем. (...)

Событие, в своем явлении осуществляющее человеческое существо, дает смертным быть самими собой тем, что препоручает их тому, что отовсюду говорит человеку в сказе, отсылая к потаенному. ... Каждое произнесенное слово есть уже ответ: ответный сказ, идущая навстречу, слышащая речь. (...)

Проделать путь (Be-wegen) в таком понимании значит уже не двигаться туда или обратно по уже готовой дороге, но впервые проложить путь к... и тем самым путем быть.

Событие дает человеку, требуя его для себя, сбыться в его собственном существе. О-существляя показывание как особление, событие оказывается проделыванием пути сказа к речи...

Это проделывание пути дает слово (звучащее) языку (существу языка) как языку (сказу). (...)

Язык, который говорит, чтобы сказать, озабочен тем, чтобы наша речь, слыша несказанное, отвечала его сказу. Так что даже молчание, которое люди склонны подчинять говорению как его источнику, есть уже некое *соответствие*. Молчание отвечает беззвучному звону тишины осуществляюще-кажущего сказа. Покоящийся в событии сказ есть как указывание самый собственный способ события. Событие говоряще. Соответственно язык говорит, всякий раз тем способом, каким выходит из потаенности или ускользает событие как таковое. (...) Так поставленная речь становится информацией.

Постав, разметнувшееся во все стороны существо современной техники, составляет себе формализованный по заказу язык, тот способ информирования, в силу которого человек униформируется, т. е. конформируется в технически-исчисляющее существо, шаг за шагом утрачивая «естественный язык». (...)

Но что если «естественный язык», который для теории информации остается лишь путающимся под ногами пережитком, черпает свое естество, т. е. все существенное своего языкового существа, из сказа?... Что если событие – никто не знает, когда и

как, – стало *прозрением*, чья озаряющая молния вторгается в то, что есть и что принимается за сущее? Что если событие своим касанием вырывает все присутствующее из простой поставимости и возвращает его в собственную суть?

(...) Поскольку мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти, чтобы можно было обозреть его еще и как-нибудь со стороны, то в поле нашего зрения существо языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему. То, что существа языка мы знать не можем – в традиционном, исходящем из познания как представления понимания знания – есть, конечно, вовсе не недостаток, но преимущество, благодаря которому мы приняты в некую исключительную область, в ту, где мы, требующиеся для того, чтобы дать слово языку, обитаем в качестве *смертных*.

Сказ не поддается уловлению ни в каком высказывании. (...)

Сказ есть способ, каким говорит событие; способ не столько как модус и вид, но способ как целое; песня, поющий сказ. Ибо о-существляющий сказ выносит присутствующее из его собственности к яви: слово славит, т. е. позволяет ему войти в его собственное существо. (...)

Язык был назван «домом бытия». Он хранитель присутствия, насколько явь последнего вверена о-существляющему указанию сказа. Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия.

Чтобы следовать мыслью за существом языка, говорить ему вслед свойственное ему, требуется изменение языка, ни вынудить которое, ни выдумать мы не можем. Изменение достигается не изготовлением новообразованных слов и словесных рядов. Изменением оказывается затронуто наше отношение к языку. Оно обусловлено мерой захваченности историей, тем, включены ли мы, и как включены, существом языка как первосвидетельством события в него самого. (...)

*Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 259-273.*

## Р. Барт. Лекция

Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 года.

(...) Я испытываю ... радость от того, что сегодня я вступаю в сферу, которую со всей определенностью можно назвать сферой *вне-власти*. ... У преподавателя в Коллеж де Франс лишь одна задача – исследовать и рассказывать; или точнее: вслух переживать грезу собственного исследования, а вовсе не судить, не выбирать, не продвигать, не ставить себя на службу извне направляемому знанию; это огромная, почти незаслуженная привилегия во времена, когда преподавание словесности буквально изнемогает под гнетом технократических требований, с одной стороны, и революционных вождельний студенчества – с другой. И, тем не менее, преподавание, простое говорение с кафедры, свободное от давления каких-либо институтов, вовсе не является деятельностью, по статусу своему чуждой всякой власти; власть (*libido dominandi*) таится и здесь, она гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия. Вот почему чем более свободным является такое преподавание, тем с большей необходимостью возникает вопрос: при каких условиях и каким образом дискурс способен освободиться от любой воли-к-овладению. Именно ответ на этот вопрос, по моему мнению, составляет глубинный смысл той преподавательской деятельности, к которой я приступаю.

\* \* \*

Итак, сегодня я буду говорить о власти, хотя и косвенно, но постоянно возвращаясь к этой теме. Ныне «простодушные» люди рассуждают о власти так, словно она едина и единственна: с одной стороны, существуют те, кто обладают властью, с другой – те, кто ею не обладают; ... отовсюду раздаются «ответственные» голоса, берущие на себя ответственность донести до нас самый дискурс власти – дискурс превосходства. И мы начинаем догадываться, что власть гнездится в наитончайших механизмах социального обмена, что ее воплощением является не только Государство, классы и группы, но также и мода, расхожие мнения, зрелища, игры, спорт, средства информации, семейные и частные отношения – власть гнездится везде, даже в недрах того самого порыва к свободе, который жаждет ее искоренения: я называю дискурсом власти любой дискурс, рождающий чувство совершённого проступка и, следовательно, чувство виновности во всех, на кого этот дискурс направлен. Кое-кто

ожидает от нас, интеллектуалов, чтобы мы по любому поводу восставали против Власти; однако не на этом поле мы ведем нашу подлинную битву; мы ведем ее против *всех* разновидностей власти, а это нелегкая битва, ибо, будучи множественной в сфере социального пространства, власть в то же время оказывается вечной в историческом времени: изгнанная, выставленная в дверь, она является к вам в окно; она никогда не гибнет: совершите революцию, истребите власть, и она возродится, вновь расцветет при новом положении вещей. Причина этой живучести и вездесущности в том, что власть есть паразитарный нарост на самом транссоциальном организме, нарост, связанный с целостной историей человечества, а не только с его политической, исторической историей. Объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение – язык.

Языковая деятельность подобна законодательной деятельности, а язык является ее кодом. Мы не замечаем власти, таящейся в языке, потому что забываем, что язык – это средство классификации и что всякая классификация есть способ подавления: латинское слово *ordo* имеет два значения: «порядок» и «угроза». Как показал Якобсон, любой естественный язык определяется не столько тем, что он позволяет говорящему сказать, сколько тем, что он понуждает его сказать... Равным образом я всегда обязан выбирать между женским и мужским родом; средний или общий род находятся для меня под запретом; точно так же, выражая свое отношение к другому, я вынужден пользоваться либо местоимением *ты*, либо местоимением *вы*: в их эмоциональной или социальной нейтрализации мне отказано. Таким образом, в языке, благодаря самой его структуре, заложено фатальное отношение отчуждения. Говорить или тем более рассуждать вовсе не значит вступать в коммуникативный акт (как нередко приходится слышать); это значит подчинять себе слушающего: весь язык целиком есть общеобязательная форма принуждения.

(...) Однако язык, как перформация всякой языковой деятельности, не реакционен и не прогрессивен; это обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто.

Как только язык переходит в акт говорения (пусть даже этот акт свершается в сокровеннейших глубинах субъекта), он немедленно оказывается на службе у власти. В нем с неотвратимостью возникают два полюса: полюс авторитарного утверждения и полюс стадной тяги к повторению. С одной стороны, язык непосредственно утвердителен... С другой стороны, знаки, образующие язык,

существуют лишь постольку, поскольку они поддаются распознаванию, иными словами, поскольку они повторяются; знак не-самостоятелен, стаден; в каждом знаке дремлет одно и то же чудовище, имя которому – стереотип: я способен заговорить лишь в том случае, если начинаю подбирать то, что *рассеяно* в самом языке. И едва только свершается акт говорения, оба полюса соединяются во мне: я становлюсь господином и рабом одновременно...

Таким образом, в языке рабство и власть переплетены неразрывно. Если назвать свободой не только способность ускользать из-под любой власти, но также и прежде всего способность не подавлять кого бы то ни было, то это значит, что свобода возможна только вне языка. Беда в том, что за пределы языка нет выхода: это замкнутое пространство. Выбраться из него можно лишь ценой невозможного – либо через мистическую единичность, описанную Киркегором, определившим жертвоприношение Авраама как беспримерный акт, чуждый всякому, даже внутреннему, слову и направленный против всеобщности, стадности, моральности языка; либо через ликующее ницшевское *атеп*, подобное удару, наносимому по раболепству языка, по тому, что Делёз называет его покрывалом, сотканным из рефлексов. Однако нам, людям, не являющимся ни рыцарями веры, ни сверхчеловеками, по сути дела, не остается ничего, кроме как плутовать с языком, дурачить язык. Это спасительное плутовство, эту хитрость, этот блистательный обман, позволяющий расслышать звучание безвластного языка, во всем великолепии воплощающего идею перманентной революции слова, – я, со своей стороны, называю *литературой*.

(...) Вторая сила литературы – это ее воссоздающая сила. С древнейших времен вплоть до новейших авангардистских опытов литература неустанно печется о том, чтобы воссоздать нечто. Что же именно? Да очень просто: реальность. Между тем реальное не поддается воссозданию; и именно потому, что люди во что бы то ни стало стремятся его воссоздать с помощью слов, как раз и существует история литературы. Тот факт, что реальное нельзя воссоздать, что на него можно лишь указать, может быть описан различными способами: либо, вслед за Лаканом, мы определим реальное как воплощение *невозможного*, как нечто недоступное, ускользающее от любого дискурса; либо, воспользовавшись топологической терминологией, констатируем, что между многомерным (реальное) и одномерным (язык) пространствами совпадение исключено. Так вот, именно с этой топологической невозможностью литература и не желает, решительно не желает смириться.

(...) Говоря о знании, я только что утверждал, что литература принципиально реалистична в том отношении, что именно реальное неизменно является объектом ее вожделения; теперь же, не противореча самому себе, ибо употребляю слово в его обиходном значении, я скажу, что литература столь же принципиально ирреалистична, поскольку находит смысл в том, чтобы домогаться невозможного.

Эта функция литературы, являющаяся, быть может, плодом перверсии, но оттого и благодатная, имеет свое имя: это – утопическая функция. (...) Лозунг Малларме «Изменить язык» перекликается с лозунгом Маркса «Изменить мир»: для всех, кто, в свое время последовал или продолжает следовать за Малларме, существует *политическое* звучание его голоса.

(...) Ни одно общество не готово допустить, чтобы тот или иной язык – каков бы он ни был – не угнетал другого языка, чтобы субъект грядущего дня – не испытывая ни угрызений совести, ни подавленности – познал радость от обладания сразу двумя языковыми инстанциями; чтобы он мог говорить либо одно, либо другое, подчиняясь лишь своим перверсиям, но не Закону.

Утопия, разумеется, не способна защитить от власти; утопия языка оборачивается возникновением языка утопии, а это – язык, подобный любому другому. Можно сказать, что ни один из писателей, вступивших в единоборство с властью языка, не мог и не может избежать мести с ее стороны – либо в виде посмертного причисления к официальной культуре, либо в виде прижизненной моды, навязывающей писателю его собственный образ и понуждающий его оправдывать возлагаемые на него надежды. Единственный выход для такого писателя – это постоянное смещение или постоянное упорствование, или то и другое вместе.

(...) Упорствовать и смещаться – оба эти действия в конечном счете связаны с методом, свойственным игре. Вот почему не стоит удивляться, если на недостижимом горизонте языковой анархии там, где язык пытается ускользнуть от своей собственной власти и от собственного раболепства, – мы обнаружим нечто похожее на театр.

(...) Вы, должно быть, обратили внимание, что в ходе своих рассуждений я незаметно перешел от языка к дискурсу, а затем, без всякого предупреждения, вновь вернулся к языку так, словно дело идет об одном и том же объекте. И действительно, ныне я полагаю, что, с принятой здесь точки зрения, язык и дискурс нераздельны, ибо движутся вдоль одной и той же оси власти. (...) В этом случае семиологии суждено было бы стать работой по собиранию языковых

нечистот, отбросов лингвистики, непосредственных продуктов гниения языкового сообщения – продуктов, которые суть не что иное, как желания, страхи, гримасы, угрозы, посулы, ласки, мелодии, досады, извинения, наскоки, из которых и складывается язык в действии.

(...) Если семиология, о которой идет речь, обратилась в те времена к Тексту, то случилось это потому, что посреди хора всех этих мелких владык Текст представился ей знаменем самого *безвластия*. Текст несет в себе энергию бесконечного убегания от стадного (основанного на взаимном подчинении) слова, хотя последнее и стремится возродиться в Тексте...

Мне бы хотелось в течение всего времени, отпущенного мне судьбой для преподавания в этих стенах, ежегодно обновлять сам способ чтения лекций или ведения семинара, иными словами, иметь возможность «держать речь» перед студентами и вместе с тем ничего им не навязывать: такой дискурс оказался бы своего рода методической ставкой, *quaestio*, проблемой, выдвинутой для обсуждения. Ведь в преподавательской деятельности, в конечном счете, функцию подавления выполняют не те знания или культура, которые несет с собой подобная деятельность, но те дискурсивные формы, посредством которых эти знания сообщаются. Поскольку же, как было сказано, мое преподавание имеет объектом дискурс, взятый с точки зрения фатальности заключенной в нем власти, сам метод может быть направлен лишь на то, чтобы обезвредить эту власть, посеять в ней зерно раздора или, по крайней мере, ослабить ее давление... Мне бы хотелось, чтобы слово преподавателя и его уяснение, неразрывно сплетясь, стали подобны игре ребенка, резвящегося подле матери, то убегающего, то вновь возвращающегося к ней с каким-нибудь камешком, шнурочком и тем самым очерчивающего вокруг некоего центра спокойствия игровую территорию, внутри которой сам камешек или шнурочек значат неизмеримо меньше, нежели то рвение, с каким они приносятся в дар.

Ребенок, ведущий себя подобным образом, воплощает всего лишь хлопотливое движение наших желаний, воспроизводимое им до бесконечности. Я искренне убежден, что в основу такого рода преподавания должен быть положен некий фантазм, варьируемый из года в год. Понимаю, что эта мысль способна шокировать: возможно ли в стенах учебного заведения – каким бы свободным оно ни было – говорить о фантазматическом преподавании? ... Наука способна родиться и из фантазма.

(...). На нашем пути бывает период, когда мы учим других тому, что знаем сами; затем, однако, приходит пора, когда учишь тому, чего и сам не знаешь: это называется *исследовательской деятельностью*. Ныне, быть может, бьет срок нового опыта – опыта, повелевающего *разучиваться*, когда, по непредсказуемой воле забвения, начинают перемешиваться осадочные породы знаний, культур, верований, сквозь которые нам довелось пропутешествовать. За подобным опытом издавна закрепилось славное, хотя и несколько старомодное имя, которое я решусь здесь употребить на стыке его этимологических значений, – *Sapientia*: никакой власти, немного знания, толика мудрости и как можно больше ароматной сочности.

*Р. Барт. Лекция // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 545-569.*

## **Евангелие от Иоанна**

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.  
Оно было в начале у Бога.

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков;

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн.

Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него,

Он не был свет, но был *послан*, чтобы свидетельствовать о свете.

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир.

В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мию Его не познал.

Пришел к своим, и свои Его не приняли.

А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими,

Которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца.

*Библия. Новый завет. Евангелие от Иоанна. Гл.1. Ст. 1-14.*



## М. Хайдеггер Слово

Вспомним из этого места на момент о том, что спрашивает Гёльдерлин в своей элегии «Хлеб и вино» (VI строфа):

Что же молчат и они, священные древних театры?  
Что же не славит богов пляшущих радостный сонм?

Давнему месту явления богов отказано в слове, слове, каким оно некогда было. Каким же оно было? В самой речи являлась близость божества. Речь допускала в себе сказаться тому, на что взор говорящих был направлен, потому что еще прежде того оно уже озарило их. Такое озарение вводило говорящих и слушающих в *бесконечную* глубину тяжбы между людьми и богами. (...)

Загадкой остается поэтическое слово такого рода, чей сказ давно уже возвратился в молчание. Вправе ли мы отважиться думать над этой загадкой? Достаточно будет уже, если мы дадим сначала хотя бы просто самой поэзии сказать нам загадку слова, и теперь в стихотворении с заглавием:

### Слово

Из далей чудеса и сны  
Я нес в предел моей страны  
Ждал норны мрачной чтоб она  
Нашла в ключе их имена –  
Схватить я мог их цепко тут  
Через грань теперь они цветут...  
Раз я из странствий шел назад  
Добыв богатый нежный клад  
Рекла не скоро норна мне:  
«Не спит здесь ничего на дне»  
Тут он из рук моих скользнул  
Его в мой край я не вернул...  
Так я скорбя познал запрет:  
Не быть вещам где слова нет .

(...) Возникает искушение переформулировать заключительную строку в высказывание с отчетливым содержанием: нет вещи там, где отсутствует слово. Где что-то отсутствует, там имеет место лакуна, обрыв. Оборвать нечто значит: что-то у него отнять, чего-то его лишить. Лишение чего-то означает нехватку. Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием.

Что такое слово, что оно на такое способно?

Что такое вещь, что она нуждается в слове для своего бытия?

Что значит тут бытие, что оно оказывается чем-то вроде ссуды, которая назначается вещи от слова?

(...) Запрет не высказывание, но, наверное, все-таки тоже какое-то сказывание. Запрет связан с отказом. Отказаться, заказать («заказник») – производное от глагола сказать. Сказать – то же самое слово, что (по)казать... Указать, показать значит: дать увидеть, вывести в явленность. Именно это, приоткрывающее показывание, и составляет смысл нашего старого слова *казать*, говорить. Показать, указать на кого-то значит: выдать его, выставить на суд... Каким образом? Отказаться значит: оставить притязание на что-то, в чем-то себе отказать. (...)

Поэт познал запрет. Познать значит тут: изведать. Изведал тот, если сказать по-латински, *qui vidit*, кто что-то увидел, заметил и никогда уже больше не теряет увиденное из виду. Познать значит: достичь такого видения. Сюда входит, что мы к этому стремимся, а именно в движении по какому-то пути, по *стезе*. Пускаться в такое *по-стижение* значит: изведывать, научиться. (...)

...Мы должны прежде подумать о расположении страны, по которой проходит стезя поэта.

Дважды, во втором стихе первой и во втором стихе шестой строфы поэт говорит: «моя страна», «мой край». *Его* эта страна как надежная область его поэзии. В чем она нуждается, так это имена. Для чего?

Первый стих дает ответ: из далей чудеса и сны.

Имена для того, что поэту доводится встретить в дальних странах, поразительного, или для того, что посещает его в сновидении. То и другое поэт со всей уверенностью принимает за истинно касающееся его, за то, что есть, но так, что он хочет не удержать это сущее для себя, а представить его. Для этого оно нуждается в именах. Это слова, через которые то, что уже существует и считается существующим, делается столь осязаемым и плотным, что впредь цветет, сияя, и так царит в грани поэтической страны как прекрасное. Имена суть изображающие слова. Они предоставляют то, что уже существует, представлению. Силою предоставляющего изображения имена засвидетельствуют свою определяющую власть над вещами. (...) Возле предела поэтической страны – или то и есть самый предел? – есть ключ, из которого мрачная норна, древняя богиня судьбы, извлекает имена. С ними она дает поэту те слова, которых он с доверием и уверенный в себе ждет как изображений, представляющих то, что он считает существующим. Притязание поэта

на господство своего слова исполняется. Цветение и блеск его поэзии становятся настоящим. Поэт столь же уверен в своем слове, сколь властен в нем.

(...) Происхождение сокровища остается темным. Поэт просто несет его в руке. Лежащая на его ладони драгоценность и не нечто приснившееся, и не нечто принесенное из далей. Но в то же время странное сокровище «богато» и «нежно». Поэтому богине судьбы приходится долго отыскивать имя драгоценности и в конце концов отправить поэта ни с чем, осведомив его:

«Не спит здесь ничего на дне».

Имена, таящиеся в роднике, считаются как бы чем-то спящим, что требуется только разбудить, чтобы они нашли себе применение в качестве изображения вещей. Имена и слова подобны постоянному запасу, который соотнесен с вещами и задним числом привлекается для их изображения. Но этот источник, из которого поэтическая речь черпала до сих пор слова, изображавшие в качестве имен все существующее, ничего уже более не дарит.

Какое постижение удастся тут поэту? Только то, что в случае с лежащим у него на ладони сокровищем имя отсутствует? Только то, что теперь сокровище хотя и должно обойтись без имени, но в остальном оно все-таки может оставаться в руке поэта? Нет. Происходит другое, поражающее. Поражает, однако, и не отсутствие имени, и не ускользание драгоценности. Поражает то, что с непоявлением слова исчезает драгоценность. Так значит, именно слово удерживает клад в его присутствии; больше того, оно впервые только и выводит, выносит его в присутствие и в нем хранит. Слово внезапно обнаруживает свою другую, высшую власть. Это уже больше не просто именуемая хватка на уже представленном присутствии, не просто средство для изображения подлежащей данности. Наоборот, само слово – даритель присутствия, т. е. бытия, в котором нечто является как существующее.

Эту другую власть слова внезапно видит поэт. Вместе с тем, однако, слово, имеющее такую власть, отсутствует. Клад поэтому ускользает. Но при этом он вовсе не рассыпается в ничто. Он остается драгоценностью, которую поэт уже, наверное, никогда не сможет хранить в своей стране. (...)

Вправе ли мы заходить в своем толковании настолько далеко, чтобы предполагать, что путешествиям поэта к роднику норны теперь положен конец? По-видимому, да. Ибо через новый опыт поэт, пусть прикровенно, видит другую власть слова. (...) Поэт должен отречься

от того, чтобы иметь в своей власти слово как изображающее имя для установленного им сущего. (...)

Вглядывание в опыт поэта со словом, т. е. взгляд в познанный поэтом зарок подталкивает нас к вопросу: почему поэт после того, как познал запрет, не мог отречься от речи? Почему он как раз высказывает зарок? Почему даже создает стихотворение с заглавием «Слово»? Ответ: Потому что этот познанный запрет – настоящий зарок, а не простое отречение от речи и тем самым не простое онемение. Как отказ себе зарок остается речью. Так хранит он отношение к слову. Поскольку, однако, слово показало себя в другом, высшем властвовании, отношение к слову тоже должно претерпеть изменение. Речь достигает другого лада, другого «мелоса», другого тона. Что зарок воспринят поэтом именно в этом смысле, свидетельствует само стихотворение, где о зароке сказано так, что слово стало петь. Ибо это стихотворение песня. (...)

Сказ этот мыслит, строит, любит: тихо ликующее преклонение, радостное благоговение, славословие, хвала: *laudare*. Латинское название песнопений, немецких *Lieder* – *laudare*, хваления. Говорить такие хваления и значит: петь. Пение – это собирание сказа в песнь. Стоит нам забыть о высоком смысле песни как речи, и она станет запоздалым озвучиванием произнесенного и записанного. (...)

(...) Отречение обрекает себя на высшую власть слова, которая впервые только и дает вещи быть в качестве вещи. Слово есть условие вещи как вещи. Нам хотелось бы назвать эту власть слова *условленьем* (*Bedingnis*). (...) Условие есть существующее основание для чего-то существующего. Условие обосновывает и основывает. Оно удовлетворяет положению об основании. Но слово не обосновывает вещи. Слово допускает вещи присутствовать как вещи. Пусть это допускание и называется *условленьем*. (...)

...Зарок поэта есть вовсе не какое-то «нет», а «да». Самоотказ – по-видимости только отречение и самоустранение – есть в действительности неотказ в себе: таинству слова. Этот неотказ в себе может говорить только таким образом, что он говорит: «быть». Отныне слову быть: *условленьем* вещи. ...Никакая вещь не *есть* без слова. (...)

Познанный запрет есть благодарная обязанность и тем самым благодарность. Познанный запрет не есть ни простое отречение, ни тем более потеря.

Однако почему поэт скорбно настроен?

Так я скорбя познал запрет:

Заставляет ли его скорбеть познание запрета? Или скорбным был только урок познания? В последнем случае скорбь, только что отягощавшая его душу, могла бы снова пройти, коль скоро он принял запрет как то, чему он обязан; ибо то, что обязано чему-либо собою, то ему благодарно и настроено на радость. (...)

Однако чем радостнее радость, тем чище дремлющая в ней скорбь. Чем глубже скорбь, тем призывнее покоящаяся в ней радость. Скорбь и радость переливаются друг в друга. Эта их взаимная игра, настраивающая их друг на друга, допускающая дали быть близкой, а близости далекой, есть *боль*. Потому та и другая, высшая радость и глубочайшая скорбь, каждая по-своему болезненна. Но в боли так мужает мужество смертных, что от нее – боли – оно получает свой центр тяжести.

(...) Драгоценность, которую так и не приобретает страна поэта, есть слово для существа языка. Внезапно угаданная власть и величина слова, его существенное, хотели бы войти в собственное слово. Но в слове, именуемом существом слова, отказано. (...)

Старейшее слово для так осмысленной власти слова, для речи, называется Логос: Сказ, который, показывая, дает существу явиться в свое *это есть*.

То же слово Логос; как слово для *сказа* есть одновременно слово для *бытия*, т. е. для присутствия присутствующего. Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, едва продуманным и неизмыслимым образом взаимно принадлежат друг другу. (...)

*Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: М., 1993. С. 302-312.*

## ТЕМА 7. ФИЛОСОФИЯ И МИФ.

### М. К. Мамардашвили. Введение в философию

(...) Философия появилась в VI веке до н. э., когда фактически одновременно в разных местах людьми с определенными именами были выполнены какие-то акты, которые и были названы философскими. Скажем, слова и тексты Гераклита, Фалеса, Парменида или Анаксагора, Анаксимандра, Анаксимена, Платона (это я уже приближаюсь к V – VI вв. до н. э.). Но начало – в VI веке. И аналогичные акты, совершенные Буддой, мы тоже узнаём как философские, хотя это более сложно, потому что в данном случае примешивается появление религии. В Конфуции мы узнаём философа. Причем, появление всех этих философских акций в разных местах не было связано. Можно лишь сказать, что все они появляются на фоне предшествующих тысячелетий мифа.

Значит, мы знаем пока две вещи. Во-первых, что это философия, хотя не знаем, что такое философия, и, во-вторых, знаем, что она появляется на фоне мифологической традиции или мифологической истории. Повторяю, в случае философии перед нами некий самостоятельный акт мышления, в котором мы не чувствуем какой-либо ритуальной или священной окраски, не можем отнести ее к мифу и ритуалу, а относим к автономной теоретической мысли, называя эту мысль философией или мудростью, с феноменом которой всегда связано имя. А когда говорим о знаниях, которые заложены в мифе, то имен не называем, полагая, что это какие-то организованные способы поведения и знания человека – не практические, а скорее духовные. Мы ведь не говорим, кто их выдумал, кто помыслил; миф – это упакованная в образах и метафорах и мифических существах многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция.

Следовательно, уже на уровне интуиции мы имеем акт философствования как акт некой автономной, не ритуальной мысли, и одновременно знаем имя. Второй шаг – имя. Кто?! И оказывается – датируется. Философия в отличие от мифа уже датируется, она индивидуальна и датируема.

Но пока, повторяю, мы ничего не знаем о характере самой мысли. Мы знаем лишь, что слово «мудрость» в случае философствования – феномен самостоятельной мудрости, имеющей имя, которая не вырастает из традиции, хотя сама в свою очередь тоже способна породить традицию. Однажды возникнув, философия порождает свою традицию, и может даже оформляться в виде каких-

то форм социального существования философа, так называемых школ. Скажем, был Сократ и его ученики, был Платон и появилась платоновская Академия, в случае Аристотеля – Лицей и т. д. Передача знания совершается при этом от учителя к учителю, от ученика к другим ученикам и т. д. Или, например, Будда. Вы знаете, что и сегодня существует буддийская община. Значит, возникают социальные формы, внутри которых в виде традиции существует уже не миф, не ритуал, а философия. То есть определенный тип размышления, определенный тип текста, передаваемого другим, комментируемого другими и составляющего их занятие и призвание.

(...) Что это значит, что философия начинается с акта понимания мира? Означает ли это, что предшествующие образования сознания и культуры, называемые мифом, не есть способ понимания мира? Или, переверачивая вопрос, зададим его в несколько, может быть, странной форме: каким должен предстать перед нами мир, чтобы о нем надо было философствовать? Очевидно, когда мы говорим о философии или теории, или мысли, то говорим о чем-то, что является *проблемой*. Ведь это проблема: каков мир? Уточню свой вопрос: каким должен быть мир, чтобы о нем надо было философствовать? Пока, я думаю, непонятно, что я сказал. А я хочу сказать следующее – сама идея о том, что может быть проблема мира или сам мир может стать проблемой, есть исторический акт, историческое событие в том смысле слова, что это не само собой разумеется.

Что не само собой разумеется? Что мир вообще есть проблема. Поскольку, чтобы что-то стало проблемой, нечто должно быть непонятным. Так ведь? Если есть слово «проблема», значит имплицитно, что что-то непонятно. Или можно выразиться иначе. Выступление чего-то в непонятном виде есть историческое событие, а не существование, которое разумелось бы само собой. То есть нам сейчас кажется само собой разумеющимся, что вещи представляют для нас проблему. Но уверяю вас, что это не всегда было так. И сейчас вы поймете, что я имею в виду. Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятное – появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как это ни странно, есть способ внесения в мир непонятого. До философии мир понятен, потому что в мифе работают совершенно другие структуры сознания, на основе которых в мире воображаются существующими такие предметы, которые одновременно и указывают на его осмысленность. В мифе мир освоен, причем так, что

фактически любое происходящее событие уже может быть вписано в тот сюжет и в те события и приключения мифических существ, о которых в нем рассказывается. Миф есть рассказ, в который умещаются человеком любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы.

Но при этом мифические и религиозные фантазии, и я хочу это подчеркнуть, порождались не потому, что человек якобы стремился «заговорить» стихийные и грозные силы природы. Не из страха невежественного человека, который не знал законов физики. Наоборот, миф есть организация такого мира, в котором, что бы ни случилось, как раз все полно и имело смысл. Вы скажете – метафорический. Да, конечно, метафорический, но это – смысл. Смысл, который делает для меня предметы понятными и близкими. Он вписывает их в систему моей жизни или в систему культуры. Миф ритуально близок человеку, потому что в ритуале он общается с незнакомыми, далекими и таинственными существами как близкими и родными, настолько близкими, что на их волю, на проявление их желаний можно подействовать актами ритуала, заклинания, актами магии. Магический мир, как и мифический мир, есть мир освоенный, осмысленный, понятный. То есть события в этом мире, будь то землетрясение, гроза, войны или что угодно, осуществляются в воображении наблюдающего их человека так, что они являются носителями смысла. Если человек, например, понимает Зевса, то он понимает и молнию. Ибо Зевс – это существо, как и человек. Одно существо понимает человекоподобное существо, о именно – бога. И тогда все проявления неизвестных человеку сил в мире может быть осмыслены путем приписывания их известному, доступному и понятному мифологическому образу. Только с одной разницей. Мифологическое существо способно на то, на что не способен человек. Следовательно, мифологические существа живут в каком-то особом пространстве. Они соединяют в себе то, что в человеке не может быть соединено. Например, жизнь и смерть. Для человека, когда есть жизнь, нет смерти, а когда наступает смерть, нет жизни. А в мифических существах это связано. Они или бессмертны, или, умирая, воскресают, перевоплощаясь в другие существа.

(...) Память человека не дана. Ее не было бы, если она зависела от природного материала: от нашей физической способности удержать ее во времени. Не можем – рассеиваемся. И тогда... вдруг понимаем. Что мы понимаем? Что миф, например, есть способ внесения и удержания во времени порядка того, что без мифа было бы хаосом. То есть миф есть способ организации и конструирования



человеческих сил или самого человека, а не представление о мире – правильное или неправильное. Это мы сейчас так его воспринимаем, потому что живем в рамках субъектно-объектного различения мира, в результате чего он предстает перед нами как предмет, который мы должны познавать. А на самом деле незнание нами чего-то в мире есть исторический факт, а не естественный, само собой разумеющийся. Миф не представление, а восполнение и созидание человеком себя в бытии, в котором для него нет природных оснований. И поэтому на месте отсутствующих оснований и появляются определенные «машины» культуры, называемые мифом. Ритуал есть способ введения человека в состояние, которое не длится природным образом.

Следовательно, мы поняли две вещи. Что из хаоса человек рождается через какую-то соотнесенность с вневременным. А что такое вневременное? Очевидно, воспользуемся другим словом, это – сверхприродное. Время – природно, а вневременное будет сверхприродно. А что такое сверхприродное? Это сверхъестественное, так ведь? Значит, существует какая-то фундаментальная связь человеческого феномена со сверхприродным или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека. Чтобы человек был – нужно с чем-то соотнестись, не в природе лежащем, а обладающим определенными сверхъестественными свойствами. Поэтому, кстати, мифические существа сверхъестественны в обыденном смысле слова. Это, казалось бы, человеческие существа и в то же время они способны на сверхъестественное. Например, они живут вечно, перевоплощаются, вызывают молнию и гром, что воспринимается человеком как проявление гнева и т. д. Следовательно, к чему мы пришли? Мы пришли к тому, что можно выразить и иначе. Скажем так: человек от Бога.

*М. К. Мамардашвили. Введение в философию / Появление философии на фоне мифа // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. С. 11-24.*

## **Р. Барт. Миф сегодня**

Что такое миф в наше время? Для начала я отвечу на этот вопрос очень просто и в полном соответствии с этимологией: *миф* – это слово, высказывание.

Миф как высказывание. Конечно, миф – это не любое высказывание; только в особых условиях речевое произведение может стать мифом; в дальнейшем мы установим, каковы эти условия. Но с самого начала необходимо твердо усвоить, что миф – это

коммуникативная система, сообщение. Следовательно, миф не может быть вещью, концептом или идеей; он представляет собой один из способов означивания; миф – это форма. Хотя на более поздних этапах исследования нам придется установить исторические границы этой формы, условия ее употребления, наполнить ее социальным содержанием, вначале необходимо описать миф именно как форму.

Легко убедиться в том, что попытки разграничить разного рода мифы на основе их субстанции совершенно бесплодны: поскольку миф – это слово, то им может стать все, что достойно рассказа. Для определения мифа важен не сам предмет сообщения, а то, как о нем сообщается; можно установить формальные границы мифа, субстанциональных же границ он не имеет. Значит, мифом может стать все что угодно? Я полагаю, что дело обстоит именно так, ведь суггестивная сила мира беспредельна. Любую вещь можно вывести из ее замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, готовое для восприятия обществом, ибо нет такого закона, естественного или иного, который запрещал бы говорить о тех или иных вещах. (...)

Разумеется, сразу обо всем не скажешь: сначала одни вещи на какое-то время становятся жертвой мифа, затем они исчезают, их место занимают другие, в свою очередь, становящиеся объектом мифического слова. ... Мифы могут быть очень древними, но вечных мифов не бывает, ибо человеческая история может превратить реальность в слово, только от нее одной зависит жизнь и смерть мифического языка. И в древности и в наше время мифология может найти свое основание только в истории, так как миф – это слово, избранное историей; он не может возникнуть из «природы» вещей.

Мифическое слово есть сообщение. Оно не обязательно должно быть устным: это может быть письмо или изображение; и письменная речь, а также фотография, кинематограф, репортаж, спортивные состязания, зрелища, реклама могут быть материальными носителями мифического сообщения. Сущность мифа не определяется ни тем, о чем он повествует, ни его материальным носителем, так как любой предмет может быть произвольно наделен значением: стрела, которую приносят в знак вызова, тоже есть сообщение. Очевидно, в перцептивном плане изображение и письменное сообщение, например, воспринимаются сознанием по-разному; сам зрительный образ также может прочитываться многими способами: схема может значить гораздо больше, чем рисунок, копия – больше чем оригинал, карикатура – больше, чем портрет. Но в том-то все и дело, что речь идет не о теоретическом способе репрезентации, а о *конкретном*

изображении, имеющем *данное* значение; мифическое сообщение формируется из некоторого материала, *уже* обработанного для целей определенной коммуникации; поскольку любые материальные носители мифа, изобразительные или графические, предполагают наличие сознания, наделяющего их значением, то можно рассуждать о них независимо от их материи. Эта материя не безразлична, ибо изображение, конечно, более императивно, чем письмо; оно навязывает свое значение целиком и сразу, не анализируя его, не дробя на составные части. Но это различие вовсе не основополагающее, поскольку изображение становится своего рода письмом, как только оно приобретает значимость; как и письмо, оно образует *высказывание*.

В дальнейшем мы будем называть *речевым произведением, дискурсом, высказыванием* и т. п. всякое значимое единство независимо от того, является ли оно словесным или визуальным; фотография будет для нас таким же сообщением, что и газетная статья, любые предметы могут стать сообщением, если они что-либо значат. (...)

### **Миф как семиологическая система.**

Напомню теперь, что в любого рода семиологической системе постулируется отношение между двумя элементами: означающим и означаемым. Это отношение связывает объекты разного порядка, и поэтому оно является отношением эквивалентности, а не равенства. Необходимо предостеречь, что вопреки обыденному словоупотреблению, когда мы просто говорим, что означающее *выражает* означаемое, во всякой семиологической системе имеются не два, а три различных элемента; ведь то, что я непосредственно воспринимаю, является не последовательностью двух элементов, а корреляцией, которая их объединяет. Следовательно, есть означающее, означаемое и есть знак, который представляет собой результат ассоциации первых двух элементов. Например, я беру букет роз и решаю, что он будет *означать* мои любовные чувства. Может быть, в этом случае мы имеем лишь означаемое, розы и мои любовные чувства? Нет, это не так; в действительности имеются только розы, «отягощенные чувством». Однако в плане анализа мы выделяем три элемента: «отягощенные чувством» розы с полным основанием могут быть разложены на розы и любовные чувства; и розы и чувства существовали по отдельности до того, как объединиться и образовать третий объект, являющийся знаком. Если в жизни я действительно не в состоянии отделить розы от того, о чем они сообщают, то в плане

анализа я не имею права смешивать розы как означающее и розы как знак; означающее само по себе лишено содержания, знак же содержателен, он несет смысл. Возьмем какой-нибудь темный камешек; я могу сделать его что-либо значащим различными способами, пока это означающее и только; но стоит мне наделить камешек определенным означаемым (например, он будет означать смертный приговор при тайном голосовании), как он станет знаком.

(...) Возьмем другой пример. Предположим, я сижу в парикмахерской, мне протягивают номер журнала «Пари-Матч». На обложке изображен молодой африканец во французской военной форме, беря под козырек, он смотрит вверх, вероятно, на развевающийся французский флаг. Таков *смысл* изображения. Но каким бы наивным я ни был, я прекрасно понимаю, что хочет сказать мне это изображение, оно означает, что Франция – это великая Империя, что все ее сыны, независимо от цвета кожи, верно служат под ее знаменами и что нет лучшего ответа критикам так называемой колониальной системы, чем рвение, с которым этот молодой африканец служит своим так называемым угнетателям. И в этом случае передо мной имеется надстроенная семиологическая система – здесь есть означающее, которое само представляет собой первичную семиологическую систему (*африканский солдат отдает честь, как это принято во французской армии*), есть означаемое (и данном случае это намеренное смешение принадлежности к французской нации с воинским долгом); наконец, есть *репрезентация* означаемого посредством означающего.

### **Чтение и расшифровка мифа.**

Каким образом воспринимается миф? Здесь надо снова обратиться к двойственности его означающего, которое одновременно является и смыслом и формой. В зависимости от того, сосредотачивается ли наше внимание на смысле или форме или на том и другом сразу, мы будем иметь три различных типа прочтения мифа.

1. Если мы сосредоточимся на полном означающем, то концепт однозначным образом заполнит форму мифа. В этом случае мы получим простую систему, в которой значение вновь станет буквальным: африканский солдат, отдающий честь, является *примером* французской империи, ее *символом*. Этот тип восприятия характерен для создателей мифов, например, для редактора журнала, который берет какой-нибудь концепт и подыскивает ему форму.

2. Если воспринимать означающее мифа как уже заполненное содержанием и четко различать в нем смысл и форму, а,

следовательно, учитывать деформирующее влияние формы на смысл, то значение окажется разрушенным, и миф будет восприниматься как обман: африканский солдат, отдающий честь, превращается в *алиби* для концепта «французская империя». Этот тип восприятия характерен для мифолога; расшифровывая миф, он выявляет происходящую в нем деформацию *смысла*.

3. Наконец, если воспринимать означающее мифа как неразрывное единство смысла и формы, то значение становится для нас двойственным; в этом случае мы испытываем воздействие механики мифа, его собственной динамики и становимся его читателями: образ африканского солдата уже не является ни примером, ни символом, еще менее его можно рассматривать как алиби; он является непосредственной *репрезентацией* французской империи.

Два первых типа восприятия статичны и аналитичны; они разрушают миф, выставляя напоказ его интенцию или разоблачая ее; первый подход циничен, второй служит целям демистификации. Третий тип восприятия динамичен, он представляет собой потребление мифа в соответствии с теми целями, ради которых он был создан, читатель переживает миф как историю одновременно правдивую и ирреальную.

(...) Миф ничего не скрывает и ничего не афиширует, он только деформирует; миф не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение. Сталкиваясь с альтернативой, о которой я только что говорил, миф находит третий выход. Поскольку первые два типа восприятия угрожают мифу полным разрушением, то он вынужден идти на какой-то компромисс, миф и является примером такого компромисса; ставя перед собой цель «протащить» интенциональный концепт, миф не может положиться на язык, поскольку тот либо предательским образом уничтожает концепт, когда пытается его скрыть, либо срывает с концепта маску, когда его называет.

...Всякая семиологическая система есть система значимостей, но потребитель мифа принимает значение за систему фактов: миф воспринимается как система фактов, будучи на самом деле семиологической системой.

### **Миф как похищенный язык.**

В чем суть мифа? В том, что он преобразует смысл в форму, иными словами, похищает язык. Образ африканского солдата, бело-коричневый баскский домик, сезонное понижение цен на фрукты и овощи похищаются мифом не для того, чтобы использовать их в

качестве примеров или символов, а для того, чтобы с их помощью натурализовать Французскую империю, пристрастие ко всему баскскому, Правительство. Всякий ли первичный язык неизбежно становится добычей мифа? Неужели нет такого смысла, который смог бы избежать агрессии со стороны формы? В действительности все, что угодно, может подвергнуться мифологизации, вторичная мифологическая система может строиться на основе какого угодно смысла и даже, как мы уже убедились, на основе отсутствия всякого смысла. Но разные языки по-разному сопротивляются этому.

Обычный язык оказывает слабое сопротивление и похищается мифом чаще всего... И только действительно нулевая степень могла бы оказать настоящее сопротивление мифу.

Обычный язык легко может стать добычей мифа и по другой причине. Дело в том, что языковой смысл редко бывает с самого начала полным, не поддающимся деформации. (...)

Если смысл оказывается слишком плотным и миф не может в него проникнуть, тогда он обходит его с тыла и присваивает целиком. Такое может случиться с математическим языком. Сам по себе этот язык не поддается деформации, потому что он принял все возможные меры предосторожности против какой-либо *интерпретации*, и никакое паразитарное значение не способно в него внедриться. Именно поэтому миф присваивает его целиком; он может взять какую-нибудь математическую формулу ( $E=mc^2$ ) и превратить ее неизменный смысл в чистое означающее концепта математичности. В этом случае миф похищает то, что оказывает ему сопротивление и стремится сохранить свою чистоту. Он способен добраться до всего, извратить все, даже само стремление избежать мифологизации. ... Миф же – это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы.

Можно привести еще один пример языка, который изо всех сил сопротивляется мифологизации: это поэтический язык... В конечном счете, идеал поэзии – докопаться не до смысла слов, а до смысла самих вещей. Вот почему поэзия нарушает спокойствие языка... Поэзия противоположна мифу; миф – это семиологическая система, претендующая на то, чтобы превратиться в систему фактов; поэзия – это семиологическая система, стремящаяся редуцироваться до системы сущностей.

### Миф как деполитизированное слово.

(...) До мифологизации внешний мир являет собой диалектическую взаимосвязь различных видов человеческой деятельности, поступков; после мифологической обработки он предстает в виде гармонической картины неизменных сущностей. Прodelьвается некий фокус: реальность опрокидывают, вытряхивают из нее историю и заполняют природой; в результате вещи лишаются своего человеческого смысла и начинают означать лишь то, что человек к ним непричастен. Функция мифа заключается в опустошении реальности, миф – это буквально непрерывное кровотоечение, истекание, или, если угодно, испарение смысла, одним словом, осязаемое его отсутствие.

Теперь можно дополнить семиологическое определение мифа в буржуазном обществе: миф есть *деполитизированное* слово. *Политику* надо понимать, конечно, в глубинном смысле, как совокупность человеческих связей, образующих реальную социальную структуру, способную творить мир. (...) Итак, существует по крайней мере один тип немифической речи, это речь человека-производителя. Везде, где человек говорит для того, чтобы преобразовать реальность, а не для того, чтобы законсервировать ее в виде того или иного образа, везде, где его речь связана с производством вещей, метаязык совпадает с языком-объектом, и возникновение мифа становится невозможным. Вот почему истинно революционный язык не может быть мифическим. Революцию можно определить как катартический акт, высвобождающий политический заряд, накопившийся в мире. Революция *созидает* мир, и ее язык, весь ее язык, функционально вовлечен в этот творческий акт. Миф и Революция исключают друг друга, потому что революционное слово *полностью*, то есть от начала и до конца, политично, в то время как мифическое слово в исходном пункте представляет собой политическое высказывание, а в конце – натурализованное. Подобно тому, как отречение буржуазии от собственного имени в равной мере определяет и буржуазную идеологию и миф, так и название вещей своими именами означает наличие революционной идеологии и отсутствие всякого мифотворчества. (...)

Меня спрашивают иногда, существуют ли «левые» мифы? Конечно, существуют, в тех случаях, когда левые силы теряют свою революционность. Левые мифы возникают именно в тот момент, когда революция перестает быть революцией и становится «левизной», то есть начинает маскировать себя, скрывать свое имя,

вырабатывать невинный метаязык и представлять себя как «Природу».

(...) Хотя мы не можем в настоящее время определить диалектные формы буржуазных мифов, все же мы можем описать в общих чертах их риторические формы. Под *риторикой* в данном случае следует понимать совокупность застывших, упорядоченных и устойчивых фигур, которые обуславливают разнообразие означающих мифа. (...) Рассмотрим основные риторические фигуры.

1. *Прививка*. Я уже приводил примеры этой очень распространенной фигуры, которая заключается в том, что признаются второстепенные недостатки какого-либо классового института, чтобы тем самым лучше замаскировать его основной порок. Происходит иммунизация коллективного сознания с помощью небольшой прививки официально признанного недостатка; таким образом предотвращается возникновение и широкое распространение деятельности, направленной на ниспровержение существующих порядков. (...)

2. *Лишение Истории*. Миф лишает предмет, о котором он повествует, всякой историчности. История в мифе испаряется, играя роль некоей идеальной прислуги: она все заранее приготовляет, приносит, раскладывает и тихо исчезает, когда приходит хозяин, которому остается лишь наслаждаться, не спрашивая, откуда взялась вся эта красота. Вернее было бы сказать, что она возникает из вечности, в любое время является готовенькой для потребления человеком-буржуа; так, Испания, если верить Голубому Гиду, искони была предназначена для туристов, а «туземцы» придумали когда-то свои танцы, дабы доставить экзотическое удовольствие современным буржуа. Понятно, от чего помогает избавиться эта удачная риторическая фигура: от детерминизма и от свободы. Ничто не производится, ничто не выбирается; остается лишь обладать этими новенькими вещами, в которых нет ни малейшего следа их происхождения или отбора. Это чудесное испарение истории есть одна из форм концепта, общего всем буржуазным мифам – концепта «безответственность человека».

3. *Отождествление*. Мелкий буржуа – это такой человек, который не в состоянии вообразить себе Другого. Если перед ним возникает другой, буржуа словно слепнет, не замечает или отрицает его или же уподобляет его себе. (...) В сознании любого мелкого буржуа есть миниатюрные копии хулигана, отцеубийцы, гомосексуалиста и т. д.; судьи периодически извлекают их из своей головы, сажают на скамью подсудимых, делают им внушение и осуж-



дают. Судят всегда только себе подобных, но *сбившихся с пути*; ведь вопрос заключается в том, какой путь человек выбирает, а не в том, какова его природа, ибо как *уж устроен человек*. Иногда, хотя и редко, оказывается, что Другого нельзя подвести ни под какую аналогию, и не потому, что нас неожиданно начинает мучить совесть, а потому что *здравый смысл* противится этому: у одного кожа черная, а не белая, другой пьет грушевый сок, а не *перно*. А как ассимилировать негра, русского? Здесь-то и приходит на помощь еще одна фигура: экзотичность. Другой становится всего лишь вещью, зрелищем, гиньолем; его отодвигают на периферию человечества и он уже не может представлять опасности для нашего домашнего очага... Это и называется либерализмом, который есть не что иное, как своеобразное интеллектуальное хозяйство, где каждой вещи отведено свое место. (...)

4. *Тавтология*. Знаю, что это слово довольно неблагозвучно. Но и сам предмет не менее безобразен. Тавтология – это такой оборот речи, когда нечто определяется через то же самое («*Театр – это театр*»)... Мы спасаемся, укрываемся в тавтологии совершенно так же, как укрываемся в чувстве испуга, негодования или скорби в тех случаях, когда не в состоянии произнести ни слова; эту внезапную нехватку языковых средств мы, однако, – магическим образом – склонны объяснять природной сопротивляемостью самих предметов. В тавтологии совершается двойное убийство: вы уничтожаете рациональность, поскольку не можете с ней справиться, и вы убиваете язык, потому что он подводит вас. Тавтология – это потеря памяти в нужный момент, спасительная афазия, это смерть или, если угодно, комедия – «предъявление» возмущенной реальностью своих *прав* по отношению к языку. Магическая тавтология, разумеется, может опираться лишь на авторитарные аргументы; например, родители, доведенные до отчаяния постоянными расспросами ребенка, могут ответить ему: «это так, *потому что это так*» или еще лучше: «*потому что потому*». Прибегая к магическому действию, они ведут себя постыдным образом, ибо едва начав рациональное объяснение, тут же отказываются от него и думают, что разделались с причинностью, произнеся причинный союз. Тавтология свидетельствует о глубоком недоверии к языку: вы его отбрасываете, потому что не умеете им пользоваться. Но всякий отказ от языка – это смерть. Тавтология создает мертвый, неподвижный язык.

5. *Нинизм*. Этим словом я обозначаю риторическую фигуру, которая заключается в том, чтобы, сопоставив две противоположности и уравновесив их, отвергнуть затем и ту и

другую. (Мне не надо *ни* того, *ни* другого)... Могут наблюдаться и вырожденные формы нинизма; так, в астрологии вслед за предсказываемым злом следует уравнивающее его благо; предсказания всегда благоразумно составляются так, чтобы первое компенсировало второе; устанавливаемое равновесие парализует любые ценности, жизнь, судьбу и т. д. Выбирать уже не приходится, остается только расписаться в получении.

6. *Квалификация качества.* Эта фигура содержится во всех предыдущих фигурах. Сводя всякое качество к количеству, миф экономит на умственных усилиях, и осмысливание реальности обходится дешевле... Буржуазный театр служит хорошим примером этого противоречия. С одной стороны, театр представляется как сущность, не выразимая ни на каком языке и открывающаяся лишь сердцу, интуиции... С другой стороны, буржуазная драматургия основана на точном подсчете театральных эффектов: с помощью целого ряда заранее рассчитанных ухищрений устанавливается количественное равенство между ценой билета и рыданиями актера или роскошью декораций; то, что у нас называют, например, «естественностью» актерской игры, есть прежде всего хорошо рассчитанное количество внешних эффектов.

7. *Констатация факта.* Миф тяготеет к афористичности. Буржуазная идеология доверяет этой фигуре свои основные ценности: универсальность, отказ от объяснений, нерушимая иерархия мира. Однако в этом случае следует четко различать язык-объект и метаязык. Народные пословицы, дошедшие до нас из глубины веков, до сих пор являются составной частью практического освоения внешнего мира как объекта. (...) Сельский житель не болтает о хорошей погоде, а имеет с ней дело, использует ее в своем труде. Таким образом, все наши народные пословицы представляют собой активное слово, которое с течением времени застывает и превращается в рефлексивное слово, но рефлексия эта куца и сводится к обычной констатации фактов, в ней есть какая-то робость, осторожность, она крепко привязана к повседневному опыту. Народные пословицы больше предсказывают, чем утверждают, это речь человечества, которое постоянно творит себя, а не просто существует. Буржуазные же афоризмы принадлежат метаязыку, это вторичная речь по поводу уже готовых вещей. Его классическая форма – это максима. В ней констатация фактов направлена не на творимый мир, наоборот, она должна скрывать уже сотворенный мир, прятать следы его творения под вневременной маской очевидности; это контроль-объяснение, облагороженный эквивалент тавтологии, того

безапелляционного *потому*, которое родители, испытывающие нехватку знаний, обрушивают на голову детей. Основа афористичности буржуазного мифа – *здоровый смысл*, то есть такая истина, которая застывает по произволу того, кто ее изрекает.

*Р. Барт. Миф сегодня // Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 233-286.*

## **А. Ф. Лосев. Диалектика мифа**

Задачей предлагаемого очерка является существенное вскрытие понятия мифа, опирающееся только на тот материал, который дает само мифическое сознание. Должны быть отброшены всякие объяснительные, напр., метафизические, психологические и пр., точки зрения. Миф должен быть взят как *миф*, без сведения его на то, что не есть он сам... Надо вообразить, что мир, в котором и существуют все вещи, есть мир *мифический*, что вообще на свете только и существуют мифы...

**I. Миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел.** Это заблуждение почти всех «научных» методов исследования мифологии должно быть отброшено в первую голову... Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но *наиболее яркая и самая подлинная действительность*. Это – *совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далекая от всякой случайности и произвола...

**II. Миф не есть бытие идеальное.** Под идеальным бытием условимся сейчас понимать не бытие лучшее, совершеннейшее и возвышеннейшее, чем бытие обыкновенное, но просто *смысловое бытие*... Ясно, что смысл вещи не есть сама вещь; он – абстрактное понятие вещи, отвлеченная идея вещи, мысленная значимость вещи. Есть ли миф такое отвлеченно-идеальное бытие? Конечно, *не есть ни в каком смысле*. Миф не есть произведение или предмет чистой мысли... Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью. Миф не есть бытие идеальное, но *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность*.

**III. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение.** (...) Миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен, всегда эмоционален, аффективен, жизнен... Миф насыщен

эмоциями и реальными жизненными переживаниями; он, например, олицетворяет, обоготворяет, чтит или ненавидит, злобствует. Может ли наука быть таковой?... Мифическое сознание совершенно непосредственно и наивно, общепонятно; научное сознание необходимо обладает выводным, логическим характером; оно не непосредственно, трудно усваивается, требует длительной выучки и абстрактных навыков... Наука *не рождается* из мифа, но наука не существует без мифа, наука всегда *мифологична*... Когда «наука» разрушает «миф», то это значит только то, что *одна мифология борется с другой мифологией*... Итак, механика и физика новой Европы боролись со старой мифологией, но только средствами своей собственной мифологии: «наука» не опровергла миф, а просто только новый миф задавил старую мифологию, и больше ничего... Выбор между Эйнштейном и Ньютоном есть вопрос веры, а не научного знания самого по себе... Миф начисто и всецело реален и объективен... В мифическом мире мы находим. Напр., явления оборотничества, факты. Связанные с действием Шапки-Невидимки, смерти и воскресения людей и богов и т. д. и т. д. Все это – *факты разной напряженности бытия, факты различных степеней реальности*... Чтобы наука была наукой, нужна только гипотеза, и более ничего...

Общий итог: миф не есть научное и, в частности, примитивно научное построение, но живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру.

**IV. Миф не есть метафизическое построение.** (...) Под метафизикой будем понимать обычное: это – натуралистическое учение о сверхчувственном мире и об его отношении к чувственному; мыслятся два мира, противостоящих друг другу как две большие вещи, и спрашивается, каково их взаимоотношение... *Для мифического сознания как такового, миф вовсе не есть сказочное бытие, ни даже просто трансцендентное.* Это – самое реальное и живое, самое непосредственное и даже чувственное бытие... Для мифического сознания все явлено и чувственно-ощутимо..., где чувственное явление и сверхчувственная сущность слиты в неделимый и неразложимый лик жизни... *В нем есть и его природе существенно свойственна некая отрешенность и некая иерархичность*... В мифологии налична какая-то необычность, новизна, небывалость, отрешенность от эмпирического протекания явлений.

**V. Миф не есть ни схема, ни аллегория.** (...) Запомним раз навсегда: мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не *метафорическая*, не *иносказательная*, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально. ... *Миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда прежде всего с и м в о л, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложненно-символические слои.*

**VI. Миф не есть поэтическое произведение.** ... Мифический и поэтический образ суть оба вместе виды выразительной формы вообще. Но как раз в сфере о т р е ш е н н о с т и и проходит основная грань различия между мифологией и поэзией... Уже первоначальное всматривание в природу мифической отрешенности обнаруживает с самого начала, что никакая отрешенность, никакая фантастика, никакое расхождение с обычной и повседневной «действительностью» не мешает мифу быть живой и совершенно буквальной реальностью, в то время как поэзия и искусство отрешены в том смысле, что они вообще не дают нам никаких реальных вещей, а только их лики и образы... В поэзии же уничтожается сама реальность и реальность чувств и действий; и мы ведем себя в театре так, как будто бы изображаемого на сцене совершенно не было и как будто бы мы в этом совершенно ни с какой стороны не заинтересованы. Для мифа и мифического события такое положение дел совершенно немислимо. (...)

**VII. Миф есть личностная форма.** (...) Личность есть всегда *телесно* данная интеллегенция, *телесно* осуществленный символ... Тело – не мертвая механика неизвестно каких-то атомов. Тело – живой лик души... *Всякая живая личность есть так или иначе миф*... Человек является мифом не потому, что он есть человек сам по себе, но потому, что он *оформлен и понят* как человек и как человеческая личность... Я склонен идти еще дальше. По-моему, *даже всякая неодоушевленная вещь или явление*, если их брать как предметы не абстрактно-изолированные, но как предметы живого человеческого опыта, *обязательно суть мифы*. Все вещи нашего обыденного опыта – мифичны; и от того, что обычно называют мифом, они отличаются, может быть, только несколько меньшей яркостью и меньшим интересом.

*А. Ф. Лосев. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21-186.*

## ТЕМА 8. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

### С. Л. Франк. Философия и религия

Вопрос об отношении между философией и религией, о возможности единства и согласованности между ними или о неизбежности их расхождения и взаимной борьбы, принадлежа к числу типически «вечных вопросов» человеческого духа, с особенной остротой предстоит сознанию в эпохи коренных переломов мирозерцания, в эпохи духовной растерянности и исканий утраченной цельности духовной жизни. Когда как в наши дни, человечество затосковало по настоящей, подлинной религиозной вере, будучи уже не в силах удовлетвориться теми научно-философскими или социально-политическими суррогатами ее, иллюзорность которых окончательно разоблачена их крушением в момент трагических испытаний, и когда, с другой стороны, человечество уже лишено наивной свежести и смелости религиозного творчества и не может отречься от рефлексии, от потребности рациональной проверки и обоснования своего мирозерцания, – в такую эпоху вопрос о согласимости философии с религией, строгого рационального знания – с непосредственной жизненной цельностью веры становится для человечества и каждого человека вопросом его *жизни или смерти*. Кто ищет *подлинной правды* и *подлинной уверенности* в ней, даже в минуты отчаяния не предаваясь иллюзиям, а сохраняя беспощадную интеллектуальную честность, тот понимает, что этот вопрос есть не академическая проблема, разрешение которой нужно для «пополнения образования» или «законченности мирозерцания», а вопрос о возможности *спасения*, о преодолении невыносимой раздробленности духа и обусловленной ею духовной беспомощности и тоски.

Сам по себе этот вопрос есть центральный и глубочайший вопрос человеческого непонимания. Его нельзя окончательно разрешить, не поняв до конца, что такое есть философия и религия; а понять то и другое с той последней ясностью, которую дает только проникновение в глубину, можно не на основании каких-либо предварительных определений, а лишь изжив и опознав всю полноту той духовной жизни, которая образует существо философии и религии. Другими словами, разрешение вопроса об отношении между философией и религией есть, собственно, не *предпосылка*, а *завершение* религиозно-философского знания. (...)

Господствующие, наиболее распространенные в широких кругах идеи о философии и религии, идущие от эпохи Просвещения, а отчасти от еще более давнего направления – от рационализма XVII века, представляют дело так, что между философией и религией не только возможно, но и неизбежно коренное расхождение. А именно религия мыслится здесь как некая *слепая* вера, как чужое мнение, именно мнение церковного авторитета, принимаемое на веру без всякой проверки, без самостоятельного суждения личного сознания, лишь на основании детской доверчивости и покорности мысли; и при этом *содержание* этой веры либо – в лучшем случае – таково, что *подлинное* знание о нем невозможно, либо даже таково, что прямо противоречит выводам знания. Философия, напротив, есть свободное, чуждое всяких эмоциональных тенденций, строгое знание, основанное на доказательствах, на логических рассуждениях. Между той и другой неизбежна роковая пропасть, ничем не заполнимая. (...) Всякая добросовестная попытка в этом направлении сразу же приводит к отрицательным результатам. Честный, подлинный философ есть неизбежно если и не убежденный атеист, то, во всяком случае, «свободомыслящий», «скептик». И искусственными, вымученными, внутренне бесплодными представляются с этой точки зрения попытки примирить и согласовать результаты столь разнородных духовных направленностей и устремлений. Только если философ трусливо отрекается от свободы и непредвзятости мысли и насильственно подгоняет аргументацию к оправданию заранее, на веру принятых тезисов, может получиться иллюзорная видимость согласия между философией и религией.

Этому ходячему представлению следует прежде всего противопоставить гораздо более древнюю, универсальную и внутренне обоснованную традицию в понимании существа *философии*. Согласно этой традиции, по меньшей мере *предмет* философии и религии совпадает, ибо *единственный предмет философии есть Бог*. Философия по существу, по целостной и универсальной своей задаче есть не логика, не теория познания, не постижение мира, а *Богопознание*.

(...) Одно из двух: либо мы считаем возможным построить систему бытия, дать цельное объяснение картины мира, не выходя за пределы чувственно-природного бытия, – тогда мы должны отвергать философию, за отсутствием самостоятельного предмета философского знания; либо же мы признаем, наряду с положительными науками, особую задачу философии – и тогда предметом ее может быть только то истинное, подлинное бытие,

которое вместе с тем духовно-идеально и в отношении которого чувственно-природный мир есть нечто вторичное, производное. ... Философия постигает бытие из его абсолютной первоосновы, т. е. что, как говорил Гегель, *единственный предмет философии есть Бог*.

С этим уяснением предмета философии связано и уяснение природы или структуры философского знания. Философия – как, впрочем, и всякое другое знание – не есть система отвлеченных понятий, построенных путем «рассуждений», путем нанизывания отдельных звеньев логической аргументации; философия есть, по существу, *созерцание*, усмотрение, первичное узрение абсолютного и выражение его в системе понятий, имеющей значение логического воспроизведения непосредственно усматриваемой взаимосвязанности частей или сторон всеединства. Философия, коротко говоря, есть *посильное описание*, на языке логических понятий, усмотренной картины бытия. (...) Не обратясь в сторону абсолютного, не возносясь всем существом к нему, нельзя вообще быть философом, *иметь философию*; можно только изображать философа, «заниматься» философией, т. е. нагружать свою голову словесными понятиями из философских книг. Чтобы увидеть предмет философии, надо, следовательно, как говорил Платон, «повернуть глаза души», надо осуществить какой-то целостный духовный поворот, в силу которого достигается первичное просветление всего духа, и с духовного взора спадает затуманивающая его пелена. Философское творчество предполагает, таким образом, религиозную настроенность и религиозную устремленность духа; в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*.

(...) В действительности философия и религия имеют совершенно различные задачи и суть *различные* по существу формы духовной деятельности. Религия есть *жизнь в общении с Богом*, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души в *спасении*, в отыскании последней прочности и удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости. Философия есть, по существу, совершенно независимое от каких-либо личных интересов *высшее, завершающее постижение бытия и жизни* путем усмотрения их абсолютной первоосновы. Но эти, по существу, разнородные формы духовной жизни совпадают между собой в том отношении, что обе они осуществимы лишь через *направленность сознания на один и тот же объект – на Бога*, точнее, через живое, опытное усмотрение Бога. Конечно, отвлеченно рассуждая, возможно представить себе и обратное соотношение – именно совершенное расхождение путей осуществления обеих задач. Где, как, например, в



буддизме, личное спасение отыскивается не на пути общения с Богом и где, с другой стороны, разум тщится постигнуть жизнь и мир не из его вечной и абсолютной первоосновы, – там между религией и философией нет ничего общего; они не то что противоречат одна другой, они в этом случае так же не соприкасаются между собой, как, скажем, музыка и химический анализ.

(...) Два сомнения возникают здесь, которые с разных сторон выражают, в сущности, одну и ту же трудность. С одной стороны, религиозная идея Бога, по-видимому, противоречит целям философии в том отношении, что предполагает в природе Бога и потому в живом отношении к Богу момент *тайны, непостижимости*, неадекватности человеческому разуму, тогда как задача философии именно в том и состоит, чтобы до конца *понять и объяснить* первооснову бытия. Все логически доказанное, понятое, до конца ясное, уже тем самым лишается своей религиозной значимости. Бог, математически доказанный, не есть бог религиозной веры. Отсюда представляется, что, если бы даже философия действительно познала истинного Бога, доказала Его бытие, разъяснила Его свойства, она именно этим лишила бы Его того смысла, который Он имеет для религии, т. е. убила бы самое драгоценное, что есть в живой религиозной вере. (...) Как нельзя одновременно переживать радость живой любви к человеку и брать того же человека как объект холодного научного анализа, так нельзя одновременно веровать в Бога и логически постигать Его.

(...) Как можно – проще говоря – постичь непостижимое? Казалось бы, мы стоим перед роковой дилеммой: либо мы ищем само абсолютное, выходящее за пределы всего конечного и – тем самым – логически выразимого, и тогда мы не можем его действительно постичь и логически зафиксировать; либо же мы ищем только логическую систему понятий и тогда всегда пребываем в сфере только относительного, частного, производного, не доходя до подлинной первоосновы и целостного всеединства бытия. В обоих случаях задача философии остается неосуществленной.

(...) Усмотрение абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного, есть именно *логически адекватное ее усмотрение*. Или, иными словами: именно логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия,

именно в *открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном*, преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом. Как это лапидарно выражает Николай Кузанский, «недостижимое достигается через посредство его недостижения». Поэтому истинная философия не только не отрицает сознание тайны, неисчерпаемой глубинности и безмерной полноты бытия, но, напротив, всецело опирается на это сознание и исходит из него как из самоочевидной и первой основополагающей истины. В этом сознании состоит вообще конститутивный признак всякого истинного знания в отличие от знания мнимого, претендующего на всеведение.

(...) В каких бы понятиях ни выражала отвлеченная философская мысль свое познание Бога, ее основной интуицией и тем самым ее высшим и верховным понятием остается чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога; и, в сущности, вся остальная система понятий имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению именно этой сверхконечной и сверхрациональной природы Бога, конституирующей Его абсолютность.

(...) Этим обретен и путь к разрешению второго сомнения. Правда, поскольку мы его выразим в грубой и логически твердой формуле, по которой Бог веры есть человекоподобная личность, Бог философии – безличный абсолют, оно кажется совершенно непреодолимым. Но в этом повинна только односторонность и логическая упрощенность самой формулы. Ни Бог религии, ни Бог философии не есть то простое и однозначное содержание, к которому Его сводит эта формула, именно потому, что Он есть прежде всего неисследимая глубина и неисчерпаемое богатство. Он есть полнота *всех* определений, ибо стоит превыше каждого из них в отдельности; и потому одно определение не противоречит в Нем другому – под условием, что каждое из них берется в надлежащем смысле, не как исчерпывающее адекватное знание самой Его сущности, а именно лишь как уяснение одной из Его сторон, имеющее – в силу коренного единства Его сущности – лишь символическое значение для определения целого. (...) Если мы вспомним и будем иметь в виду, что задача философии этим не исчерпывается, а требует *целостного осмысления бытия во всей его живой полноте и глубине...*

(...) Последний источник и критерий философского знания есть не одна лишь бесстрастная, чисто созерцательная интуиция объективного бытия, а *целостный и живой духовный опыт* – осмысляющее опытное изживание последних глубин жизни. (...) Но познавательная

направленность на абсолютное в этом, единственно истинном его смысле предполагает духовный опыт не как внешнее созерцание, а как основанное на истинном внутреннем *переживании* постижение существа и смысла жизни. Короче говоря, подлинная, а не только школьная и пропедевтическая онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить. Вся совокупность мучительных сомнений, исканий и достижений религиозного опыта, объединяемая в теме «о смысле жизни», – проблема вины, возмездия и прощения, личной ответственности и человеческого бессилия, предопределения и свободы, реальности зла и благодати именно Сущего, хрупкости эмпирического существования и неуничтожимости личности – входит как законная и необходимая тема в состав онтологии, заслуживающей своего имени учения о *бытии*.

(...) Напротив, чем глубже и подлиннее философское знание, тем более оно склонно к смирению, к признанию сократова положения, что источник знания есть сознание своего неведения.

(...) Мы не будем останавливаться на замысле замены религии философией, ибо несостоятельность его, непонимание им первичной природы, своеобразия и неустранимости религии ясна сама собой из всего вышесказанного. Но обратное допущение – ненужности философии наряду с религией – заслуживает особого, хотя и краткого, рассмотрения.

(...) Прежде всего, если бы даже вывод этого рассуждения был совершенно бесспорен, он заключал бы лишь утверждение религиозной *ненужности* философии, но не опровергал бы самого права философии на существование. Ибо философия во всяком случае имеет самодовлеющую ценность в качестве удовлетворения неискоренимой потребности человеческого духа в знании, в логической оформленности и обоснованности предстоящего духовному взору бытия...

(...) Не обогащая ничем религиозную жизнь в ее специфически религиозных устремлениях, философская интуиция все же обогащает духовную жизнь в целом, общее отношение духовной личности к Божеству. Но такое общее духовное обогащение идет – или, по крайней мере, может идти – на пользу и самой религиозной жизни, облегчая или укрепляя ее через ее озарение светом познающего разума.

(...) В конечном итоге убеждение в религиозном значении философии покоится на метафизическом убеждении, что разум – то начало человеческого духа, которое озаряет мир светом познания, –

сам божественного происхождения и что дело философии, в силу которого человек познавателью овладевает бытием и тем приобщается к Логосу, есть осуществление божественного начала в человеке. Философия, конечно, не есть «служанка богословия», как это обозначала неудачная формула средневековой мысли, ибо быть заранее связанной каким бы то ни было теоретическим положением – значит для философии отречься от своего существа, которое есть свободное испытание всех истин. Но философия, именно в своем абсолютно свободном и независимом искании истины, во всей своей неподкупной и строгой правдивости, есть и не своевольное дерзновение отрешенной от бытия и его высшего единства человеческой мысли, а именно покорное и смиренное служение Самой Истине – служение, в котором выполняется воля самого Бога и которое Им самим и даровано, и предудказано человечеству.

*С. Л. Франк. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 319-335.*

### **Франк С. Л. С нами Бог**

Что нужно разуметь под «верой»? В чем отличие «веры» от «неверия» или «верующего» от «неверующего»?

Кажется, преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию «веры», разумеет под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания. Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна. Так, вера в Бога, т. е. в существование некой всеблагой и всемогущей личности, от которой зависят все события и нашей личной жизни и жизни всего мира, есть уверенность в реальном бытии того, что никто никогда не видал и что не может быть удостоверено с полной очевидностью. Именно потому, что здесь нельзя ничего усмотреть или с очевидностью доказать, наша уверенность в бытии такой реальности, упорство нашей убежденности есть *вера*. Заслуга веры, с этой точки зрения, состоит именно в том напряжении воли, которое необходимо, чтобы утвердиться, упорствовать в признании того, что само по себе, т. е. для разумного познания, остается сомнительным.

Ниже я постараюсь воздать должное этому традиционному воззрению, показать долю правды, в нем содержащуюся. Здесь, однако, я должен начать с решительного его отрицания. Позволю себе прежде всего личное признание. Может быть, я в этом отношении устроен иначе, чем другие люди, но я никогда не был в состоянии «верить» в изложенном смысле этого понятия; более того, я не могу понять ни *как возможно* верить в этом смысле, ни для чего это *нужно*. Я сознаю дело так: недостоверное остается недостоверным; верить во что-либо недостоверное, утверждать в качестве истины то, что подлежит сомнению, значит либо обнаруживать легкомыслие – вся наша жизнь полна, к несчастью, таких легкомысленных верований, за которые жизнь нас жестоко карает, – либо же как-то насиловать, форсировать сознание, «уговаривать» себя самого в том, что, собственно, по-настоящему остается для нас сомнительным. Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние искусственной загнипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью. Но казалось бы, первая обязанность нашего духовного самовоспитания есть наблюдение полной правдивости, отчетливое различие между «да» и «нет» или между достоверным и спорным. В упрямом отстаивании непроверенных убеждений, в склонности или готовности признавать в качестве истины недостоверное я не могу видеть ни необходимости, ни заслуги. А поскольку такая установка сознания почти неизбежно связана с внутренним колебанием, поскольку исповедание «верую» перед лицом честного, правдивого самосознания часто означает, строго говоря, «не верую, но хотел бы верить и уговариваю самого себя, что верую» – это есть прямо грех перед Богом как Духом истины. Ибо, как однажды сказал юноша Байрон, «первый атрибут Божества есть истина».

При обосновании такого понимания веры иногда ссылаются на ее аналогию той вере, которой мы вынуждены руководиться при самом трезвом ориентировании в нашей практической жизни. Со времени пронизательного и неопровержимо ясного анализа Юма мы знаем, что вся практика нашей жизни основана на «вере», т. е. на том, что мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить. Мы ложимся вечером спать в уверенности, что ночь сменится днем и что мы утром проснемся; ни того, ни другого мы, собственно, не можем «доказать»; и, рассуждая отвлеченно, мы даже знаем, что во всякий момент некая мировая катастрофа *может* нарушить привычный

порядок смены дня и ночи и, что еще легче, неожиданная смерть может опрокинуть нашу веру в пробуждение от сна. На каждом шагу нашей жизни мы руководимся *верой* в неизменность того, что мы называем «законами природы»; однако эта неизменность, по существу, ничем не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая, ничем точно не гарантированная вера. Веря в непрерывное действие «закона тяготения», я не выпрыгну из окна верхнего этажа, будучи *уверен*, что при этом упаду и разобьюсь; но, если от меня потребуют подлинного доказательства неизменности действия силы тяготения, то не только я, профан в области физики, но даже ученейший физик будет поставлен в затруднительное положение. И все же мы знаем, что нужно быть сумасшедшим, чтобы быть готовым выпрыгнуть из окна верхнего этажа только потому, что неизбежность падения не может быть доказана с окончательной, математической очевидностью.

(...) В этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью.

(...) Оценка вероятности есть дело рациональной мысли, которая, напротив, принципиально отвергается сторонниками «веры»: они требуют именно слепой, неразмысляющей, непроверяющей веры. И нетрудно определить, в чем именно при этом усматривают оправдание такой веры и почему ее требуют. Вера мыслится как выражение и итог акта *послушания*, покорного *доверия к авторитету*. Подобно тому как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истиною то, что им внушается, ибо они не в состоянии *сами* понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некой инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. (...)

Не подлежит сомнению, что такое объяснение существа веры *чисто психологически* отвечает действительности. Оно оправдано и историческим прошлым всех религий – человеческая религиозная мысль имеет своей начальной стадией именно такое слепое, основанное на нерассуждающем доверии, покорное подчинение авторитету, – и фактической психологической природой веры у большинства верующих даже и в настоящее время. (...) Но психологическое объяснение не есть оправдание по существу. Нетрудно видеть, что этим не только не дается никакое оправдание или обоснование веры, но что такое понимание совершенно несостоятельно, ибо приводит к порочному кругу. (...)

(...) Чтобы повиноваться Богу, надо прежде всего *знать*, иметь уверенность, что Он существует. А чтобы подчиняться авторитету – инстанции, которая есть проводник и выразитель Бога и Его воли, – надо, сверх того, еще *знать*, что она действительно есть такой проводник и выразитель. *То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету*, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть *непосредственным усмотрением*, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности.

Это последнее соображение, убедительность которого неопровержимо ясна, является решающим. *Всякая вера-послушание, вера-доверие*, основанная на подчинении авторитету, в конечном счете *опирается на веру-достоверность, веру-знание*. (...) Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*. Поскольку верно, что вера основана на *откровении* – под «откровением» надо разуместь... только *само откровение* в буквальном, строгом смысле этого слова – *самообнаружение* самого Бога, Его собственное явление нашей душе, Его собственный голос, нам говорящий; Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что *знаем*, что это есть Его воля – святая воля, воля Святыни, чарующая и привлекающая нашу душу – нечто, обладающее для нас *внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью*. Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом*, явление Бога человеческой душе. Правда, только редким и только немногим своим избранникам Бог открывает себя с совершенной явственностью, обнаруживает себя во всей всепобеждающей, всеозаряющей силе своего света. Остальным Его голос слышен только как бы издалека, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины.

(...) Мы живем теперь в мире, в котором миллионы людей даже в детстве не имеют религиозных впечатлений, вырастая среди неверия как атмосферы, которою они дышат от рождения. В отношении такой души все ссылки на священные авторитеты бессильны, потому что она их не признает и даже не понимает, что это значит – священный авторитет. Преграждены ли такой душе все доступы к Богу, к вере? Опыт показывает, что нет. Но если все человеческие инстанции, которые для верующего служат проводниками к Богу и выразителями реальности Бога, здесь, по существу дела, устранены и бессильны –

остается, очевидно, только одна возможность: вера может здесь возгореться в душе только *непосредственно*, а это значит: под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие – хотя бы смутное – самой реальности Бога. И мы бываем свидетелями того, как закоренелая в неверии душа в минуты смертельной опасности начинает молиться неведомому ей Богу или как какое-нибудь слово Евангелия повергает ее в умиление перед несказанной красотой Божией правды – как тогда вдруг открываются замкнутые очи души, как она начинает чувствовать, за пределами земного мира, проблески некоего небесного сияния и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа *знает*, что ее достиг голос Божий, и имеет – хотя бы на краткий миг – *веру-достоверность*. Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией. А кто этого никогда не испытывал, *тот вообще не может почитаться верующим*, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты. (...)

*Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 220-226.*

## **Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм**

...Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине. В центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности... Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу... Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило... Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, что существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может



его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

*Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С.344.*

## **Ф. Ницше. Антихрист. Проклятие христианству**

Эта книга принадлежит немногим. Может быть, никто из этих немногих ещё и не существует. Ими могут быть те, кто понимает моего Заратустру; как *мог бы* я смешаться с теми, у кого лишь сегодня открываются уши? Только послезавтра принадлежит мне. Иные люди родятся *posthum*.

### **2**

Что хорошо? – Всё, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.

Что дурно? – Всё, что происходит из слабости.

Что есть счастье? – Чувство *растущей* власти, чувство преодолеваемого противодействия.

*Не* удовлетворённость, но стремление к власти, *не* мир вообще, но война, *не* добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtu*, добродетель, свободная от моралина).

Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно ещё помочь в этом.

Что вреднее всякого порока? – Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым – христианство.

### **3**

Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек – это *конец*), но какой тип человека следует *взрастить*, какой тип *желателен*, как более ценный, более достойный жизни, будущности.

Этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, – и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, его боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, из страха перед ним желали, *взращивали* и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, больного животного – христианина. (...)

## 5

Не следует украшать и выряжать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отреклось от всех основных инстинктов этого типа; из этих инстинктов оно выщедило понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, «отверженцем». Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушения. (...)

## 6

Мучительное, страшное зрелище представилось мне: я отдернул завесу с *испорченности* человека... История «высоких чувств», «идеалов человечества» – может быть именно мне нужно ею заняться – была бы почти только выяснением того, *почему* человек так испорчен. Сама жизнь ценится мною, как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, *власти*: где недостает воли к власти, там упадок. (...)

## 7

Христианство называют религией *сострадания*... Через сострадание теряется сила... Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть, оно встает на защиту в пользу обездоленных и осужденных жизнью; поддерживает в жизни неудачное всякого рода, оно делает саму жизнь мрачною и возбуждающею сомнение. (...)

## 9

Этому инстинкту теолога объявляю я войну: всюду находил я его следы. У кого в жилах течет кровь теолога, тот с самого начала не может относиться ко всем вещам прямо и честно. Развивающийся отсюда пафос называется *вера*, т. е. раз и навсегда закрывание глаз, чтобы не страдать от зрелища неисправимой лжи. Из этого оптического обмана создают себе мораль, добродетель, святость; чистую совесть связывают с фальшивым взглядом... Везде откапывал я инстинкт теолога: он есть самая распространенная и самая *подземная* форма лжи, какая только существует на земле. (...)

## 11

(...) «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности – все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни... Самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное: чтобы каждый находил себе *свою* добродетель, *свой* категорический императив. (...)

## 18

Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух) – это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве... Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, вместо того чтобы быть ее просветлением и вечным ее утверждением! Бог, объявляющий войну жизни, природе, воле к жизни! Бог как формула всякой клеветы на «посюстороннее», для всякой лжи о «потустороннем»! (...)

## 21

(...) В христианстве инстинкты подчиненных и угнетенных выступают на передний план: именно низшие сословия ищут в нем спасения... Христианство есть смертельная вражда к господам земли, к «знатым», и вместе с тем скрытое, тайное соперничество с ними... Христианство – это ненависть к *уму*, гордость, мужеству, свободе...; христианство есть ненависть к *чувствам*, к радостям чувств, к радости вообще...

## 23

(...) Истина и *вера*, что известная вещи истинна, – это два мира совсем отдельных, почти *противоположных* интересов: к тому и другому ведут пути, в основе совершенно различные... Если, например, *счастье* заключается в том, чтобы верить в спасение от греха, то для этого *нет* необходимости в предположении, чтобы человек был грешен, но только, чтобы он *чувствовал* себя грешным... Но если вообще прежде всего необходима *вера*, то разум, познание, исследование необходимо дискредитировать: путь к истине делается *запрещенным* путем. – Сильная *надежда* есть гораздо больший жизненный стимул, чем какое бы то ни было действительно наступившее счастье. Страдающих можно поддержать надеждой, которая не может быть опровергнута действительностью, которая не устраняется осуществлением, – надеждой на потустороннее... Требование *целомудрия* усиливает внутренний пыл религиозного инстинкта – оно делает культ горячее, мечтательнее, душевнее. –

Любовь есть такое состояние, когда человек по большей части видит вещи *не* такими, каковы они есть. Здесь господствует сила иллюзии, одновременно *преображающая* и *успокаивающая*. При любви можно перенести больше, можно вытерпеть все... Вот что можно сказать о трех христианских добродетелях: вере, надежде, любви; я называю их тремя христианскими хитростями. – Буддизм слишком зрел и к тому же слишком позитивистичен для того, чтобы прибегать к подобным хитростям.(...)

## 27

(...) Случай первого ранга: маленькое мятежное движение, окрещенное именем Иисуса из Назарета, *еще раз* представляет собою иудейский инстинкт..., который изобретает *еще более отвлеченную* форму существования, *еще менее реальное* представление о мире...

## 29

(...) И из Иисуса делать *героя!* – А что за недоразумение со словом «гений»! Все наше понятие о «духе», целиком культурное понятие. – в том мире, в котором живет Иисус, не имеет никакого смысла, Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместно совершенно иное слово, слово «идиот». (...)

## 35

Этот «благовестник» умер, как и жил, как и *учил*, – *не* для «спасения людей», но чтобы показать, как нужно жить... В словах, обращенных *к разбойнику* на кресте, содержится все Евангелие. «Воистину это был *Божий* человек, Сын Божий!» – сказал разбойник. «Раз ты чувствуешь это. – ответил Спаситель, – значит, *ты в Раю*, значит, ты сын Божий». *Не* защищаться, *не* гневаться, *не* привлекать к ответственности... Но также не противиться злему, – любить его...

## 47

Не то отличает нас от других, что мы не находим Бога ни в истории, ни в природе, ни за природой, но то, что мы почитаемое за Бога чувствуем не как «божественное», но как жалкое, абсурдное, вредное – не как заблуждение только, но как *преступление перед жизнью*... Мы отрицаем Бога как Бога... Если бы нам *доказали* этого Бога христиан, мы еще менее сумели бы поверить в него... Религия, которая подобно христианству, не соприкасается с действительностью ни в одном пункте, которая падает тотчас, стоит только действительности предъявить свои права хоть в одном пункте, – по справедливости должна быть смертельно враждебна «мудрости

мира», другими словами «науке»... «Вера», как императив, есть veto против науки, in praxi ложь во чтобы то ни стало...

## 48

Сам человек сделался *величайшим* промахом Бога, он создал в нем соперника: наука делает *равным Богу*, – приходит конец жрецам и богам, когда человек начинает познавать науку! – *Мораль*: наука есть нечто запрещенное само по себе, она одна запрещена. Наука – это *первый* грех, зерно всех грехов, *первородный* грех... Человек не должен думать. (...)

## 51

(...) Христианство было победой, *более благородное* погребло в нем, до сих пор христианство было величайшим несчастьем человечества...

## 55

(...) Ложью я называю: *не* желать видеть того, что видят, не желать видеть *так*, как видят – неважно при свидетелях или без свидетелей ложь имеет место. Самый обыкновенный род лжи тот, когда обманывают самих себя: обман других есть относительно уже исключительный случай. – В настоящее время это *нежелание* видеть то, что видят, и *нежелание* видеть так, как видят, есть почти первое условие для всех *партийных* в каком бы то ни было смысле: человек партии по необходимости лжец... «Святая ложь» обща Конфуцию, книге законов Ману, Магомету, христианской церкви; в ней нет недостатка и у Платона. «Истина здесь» – эти слова, где бы они ни слышались, означают: *жрец лжет*. (...)

## 62

Этим я заканчиваю и высказываю свой приговор. Я *осуждаю* христианство, я выдвигаю против христианской церкви страшнейшие из всех обвинений, какие только когда-нибудь бывали в устах обвинителя. По-моему, это есть высшее из всех мыслимых извращений, оно имело волю к последнему извращению, какое только было возможно. Христианская церковь ничего не оставила не тронутым в своей порче, она обесценила всякую ценность, из всякой истины она сделала ложь, из всего честного – душевную низость... Я называю христианство *единым* великим проклятием, единой великой внутренней порчей, *единым* великим инстинктом мести, ... *единым* бессмертным, позорным пятном человечества...

*Ф. Ницше. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 631-692.*

## **М. К. Мамардашвили. Лекции о Прусте**

Что значит: нельзя из общей истины, из общего знания получить то же знание в конкретной ситуации? Что нет перехода от одного к другому? Это означает, что я должен заново воссоздавать... Всякая общая истина для каждого из нас непонятна по-своему. Мы ее по-своему, в своей совершенно уникальной ситуации, должны разрешить новым ее возрождением применительно к конкретным явлениям, к конкретным предметам, к конкретным состояниям. Выводом получить мы ничего не можем. (...)

В европейской культуре эта тема в совершенно иных выражениях появилась в свое время в образе антихристианского Ницше, с его якобы попытками разрушения всех ценностей... Вы знаете, Ницше погиб в безумии. Последние десять лет его жизни – это агония в сумасшедшем доме. Это какой-то закон культуры: стоит что-нибудь сделать, как сразу появляется твой культурный эквивалент, отделившийся от твоего образа и тела, и начинает циркулировать в культуре; все умные люди будут о тебе высказываться, хвалить или бранить тебя, хотя все это к тебе никакого отношения не имеет. Ты будешь кричать, пытаться войти в свой собственный образ и не сможешь, потому что он тебе уже не принадлежит. Этот фундаментальный несчастный закон культуры символизирован еще в Евангелии... Образ креста, или крестовой муки, кроме многих смыслов, содержит в себе и иронию по отношению к окружающему миру. Ведь Христос распят на образе самого себя людьми, которые ожидают от него вполне определенных вещей, требуют чудес...

И Ницше был тоже распят на своем образе. Это несомненно, если мы поймем, что он говорил о разрушении ценностей, о сверхчеловеке как носителе духовного начала в культуре. Он имел в виду очень простую вещь, а именно: что вся цивилизация, вся культура, все христианство – это сказки, выдумки, ерунда в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа, идя из глубин своей темноты. Все здание цивилизации – песок зыбучий, поскольку не порождено из душ тех, кто занимается имитациями, ходит в церковь, молится или участвует в создании «культурных ценностей». Все это рухнет, считал Ницше, потому что ни на чем не основано. Словосочетание «ни на чем не основано» имеет здесь один простой смысл: не порождено изнутри себя. А устойчиво только то,

что порождено каждым. Или порождено заново. В данном случае эти термины совпадают. И что произошло? Все рухнуло. Ницше был прав. Он предупреждал об этом... Он указывал даже, что является условием того, чтобы не было катастрофы. А условием является нравственный труд всех людей, людей, из себя обжигающих человека, – эту куклу, которая чисто внешне, театрально, без своего присутствия повторяет формулу цивилизации. Замена этой куклы возможна, если только ты идешь не к человеку, а к сверхчеловеку, повторял он. То есть к миру без людей. Ведь что такое сверхчеловек? Это тот, кто способен идти к первому свету, или к миру без людей; имеется в виду, что движение к миру без людей является условием мира людей. Если я иду к нечеловеческому миру, к сверхчеловеку, то только по ходу моего движения и будет складываться действительный облик и существо человека, которого самого по себе нет.

(...) Но чем я могу оживить мир? Только одним – актом веры. Пруст называет это экспериментальной верой. Конечно, когда Пруст говорит «вера», он имеет в виду «веру» в глубоком эзотерическом религиозном смысле. В том смысле, в каком вера по определению есть вера вопреки, или – верую, потому что абсурдно. Над этим определением часто смеются и считают, что оно якобы поддается легкому атеистическому обыгрышу, а в действительности – это единственное определение сути дела. По определению вера есть верующее отношение к тому, для чего нет никаких оснований помимо самой веры. Можно верить лишь в то, чему все противоречит. Иначе – это не вера. Только невозможная вещь необходимо требует акта веры в нее. В предположении, что она может случиться в зависимости от веры. Несмотря ни на что... Но есть точка, в которой пути философии и религии пересекаются, – хотя там же они и расходятся. Пруст не случайно говорит «экспериментальная вера». Ясно, что под этим он имеет в виду веру, реализуемую как эксперимент. А что такое эксперимент? Это то же самое, что ангажированность, риск, когда предметом и материалом эксперимента (и мы это понимаем) является материя жизни самого человека. Мы сами – материя эксперимента... Здесь вера есть условие порождения мира. ...Единственное условие, на котором мир может родиться, есть, конечно, вера. Других оснований для рождения мира нет.

*М. К. Мамардашвили. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 88-90.*

## **ТЕМА 9. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ**

### **С. Л. Франк. Понятие философии. Взаимоотношение философии и науки**

Греческое слово «философия» происходит от слов «φιλέιν» – любить и «σοφία» – мудрость. Буквально значит любознательность.

... Сократ любил употреблять слово «философия», как любознательность, жажда знания, искание истины, противопоставляя его понятию мнимого-готового, законченного знания или мудрости («σοφία») софистов. У Аристотеля появляется термин «первая философия» в качестве основной или основополагающей науки, т. е. философии в современном смысле слова (или метафизики).

Понятие философии. Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении.

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме непроверенных «убеждений» и «верований», слагающихся под влиянием жизненного опыта и мнений окружающей среды или опирающихся на авторитет догматической религии. В противоположность этому философия есть цельное мировоззрение, поскольку оно научно обосновано.

Что такое наука или научное знание? Оно не совпадает ни с книжной «ученостью», ни со знанием как таковым. С первой – потому, что ученость есть уже плод накопления научного знания, которое, очевидно должно ей предшествовать; со вторым – потому, что то или иное знание вообще (напр., техническое, или практически нужное для жизни) есть у всякого человека вообще, чем человек, как «homo sapiens», отличается от животного; научное же знание – далеко не у всякого. Существовали народы высокой культуры (напр., народы Древнего Востока – египтяне, вавилоняне, иудеи, финикийцы), не имевшие, однако, никакой науки. Их знания (напр., технические, астрономические и др.)

1) передавались в течение веков от поколения к поколению без заметного сколько-нибудь быстрого развития;

2) считались неприкосновенными истинами, независимыми от мысли личности, и по большей части санкционировались религиозным авторитетом;

3) никогда не доказывались и не проверялись.



Напротив, когда древние греки в конце VII и начале VI в. до Р.Хр. познакомились с этими знаниями, они быстро превратили их в настоящее научное знание (в первой философской или научной школе греков, так наз. школе милетских натурфилософов Фалеса и его преемников). А именно:

1) знание начало разрабатываться бескорыстно, как знание ради самого знания, без непосредственного отношения к жизненным нуждам, ради искания самой истины;

2) знание развивалось свободно, каждый мыслитель считал себя вправе самому доискиваться до истин, изменять и исправлять существующее знание, и потому греки в продолжение относительно небольшого времени, с VI по IV или III век, развили слабые зачатки знания в законченные и обширные науки (астрономия, геометрия, медицина, физика, биология, общественные знания);

3) знание доказывалось и проверялось, т. е. строилось рационально, в логически разработанной системе понятий. Поэтому мы говорим, что наука впервые в истории человечества родилась и развивалась в Древней Греции.

Итак, научное знание или наука есть знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему.

Первоначально в Древней Греции в первых научных школах (милетской и ближайших других, к ней примыкавших) существовала только одна единая наука, охватывавшая все знание. Это было одновременно и естествознание во всей его полноте (учение о природе или мире, т. е. о явлениях астрономических, физических, метеорологических, биологических), и учение о человеке, его душе, смысле его жизни. Поэтому «философия» и «наука» в эту эпоху совпадали между собой. Позднее наступило разделение науки на ряд отдельных наук, т. е. разделение труда между научными исследователями. С этого момента выступает и философия, как особая наука. (...)

Каково же подлинное систематическое отношение между специальными науками и философией? Каков особый предмет философии как самостоятельной науки?

Часто думают, что научно обоснованное цельное мировоззрение можно приобрести путем изучения основных выводов всех наук, т. е. что-то, что называется философией, есть лишь энциклопедия научного знания. Существует направление мыслей, так называемый позитивизм, которое так понимает философию, т. е. в сущности отрицает ее как самостоятельную науку. (...)

Это мнение опирается на мысль, что мир или бытие без остатка разделены на области изучения отдельных наук и что для философии как особой науки поэтому не остается более особого предмета. Однако это мнение ложно.

1) Наука в настоящее время охватывает такое множество знаний, что фактически даже самые всеобъемлющие умы не в состоянии охватить всего существующего знания. Энциклопедия научного знания существует лишь в лице совокупности всех наук, совместно разрабатываемых множеством ученых, и вместиться в одно сознание не может.

(...) Но ясно, что всякая специальная наука знакомит нас только с частью мира и потому попытки построить на ее выводах мировоззрение всегда ложны в силу своей односторонности.

2) Но, главное, если бы это даже было возможно, такая энциклопедия совсем не была бы философией как научно обоснованным цельным мировоззрением. Сумма всех знаний есть только набор знаний, хаотически складывающийся в голове, а не цельное, т. е. систематическое, мировоззрение (так, изучив энциклопедический словарь во всех его томах, мы не приобретем никакого мировоззрения). Почему же это так?

Каждая специальная наука исходит из ряда особых посылок и понятий, которые она не проверяет, а берет в готовом виде как основу своей научной работы. Таковы понятия «причинная связь», «бытие», «субстанция», «качество», «отношение» и т. п., посылки вроде того, что «каждое явление имеет свою причину» и т. п. Наряду с понятиями и посылками, общими всем или нескольким наукам, каждая наука имеет и свои особые, отдельные понятия и посылки, и часто посылки и понятия одной науки не только не совпадают с таковыми же другой науки, но даже как будто прямо им противоречат. (...) Если мы суммируем итоги отдельных наук, то они поэтому не уложатся в стройную непротиворечивую систему, а составят набор противоречивых суждений. Поэтому нужна особая наука, которая уясняет и проверяет высшие общие посылки и понятия всех специальных наук и таким образом создает систему цельного знания. Она уясняет, напр., что такое «причинная связь» вообще, как она возможна, какие виды ее могут быть в разных областях бытия, каково отношение между внешней причиной и целью и т. п. Такая наука и есть философия.

Иначе говоря: изучая целое только в его частях, мы не познаем его, даже изучив все его части, ибо целое есть не простая сумма частей, а их е д и н с т в о, т. е. система отношений между частями.

(...) Философия же пытается познать бытие и жизнь именно как целое – предмет, не изучаемый никакой другой наукой.

Философия развивается, конечно, в теснейшей связи с развитием специальных наук. Последние как в своих выводах, так и в своих посылах дают ей конкретный материал, который она обрабатывает в систему цельного знания. Но она не опирается на выводы наук как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную, форму этим выводам, связав их в общую систему. Ибо никакое знание не может считаться готовым, законченным и достоверным, пока оно не сопоставлено с другими знаниями и не выражено в непротиворечивой универсальной системе знаний. Философия как учение о научно обоснованном мировоззрении есть, таким образом, самостоятельная наука, образующая и основу, и завершение всех частных или специальных наук.

*С. Л. Франк. Понятие философии. Взаимоотношение философии и науки // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 119-123.*

## **Беседа с Хайдеггером**

Кор.– Как Вы понимаете взаимоотношение философии и науки?

Х.– Это очень трудный вопрос. Наука распространяет сейчас свою власть на всю Землю. Но наука не мыслит, поскольку ее путь и ее средства таковы, что она не может мыслить.

Кор.– Это недостаток?

Х.– Нет, преимущество. Именно благодаря тому, что наука не мыслит, она может утверждаться и прогрессировать в сфере своих исследований.

К.– Но, однако, сегодня стремятся отождествить саму мысль с наукой.

Х.– Только тогда, когда признают, что науку и мысль разделяет пропасть – их взаимоотношение станет подлинным.

Кор.– Вы сказали: «Наука не мыслит». Не правда ли, это шокирующее утверждение?

Х. – Разумеется, однако без мысли наука бессильна. Как я уже говорил в своих лекциях – самое важное в наше время – то, что мы еще не мыслим по-настоящему

Кор.– Что Вы хотите сказать?

Х.– Может быть, то, что на протяжении веков человек слишком много действовал и слишком мало мыслил. В мире, который

постоянно предоставляет нам возможность мыслить, мысль все еще не существует (еще не возникла).

Кор.– Не кажется ли Вам ныне существующая противоположность между «теорией» и «практикой» определяющей?

Х.– Кто знает, что такое на самом деле «практика»? Сегодня ее часто смешивают с доходами (средствами, гесеиз). Для греков теория сама по себе была самой высокой практикой.

Кор.– К какому времени Вы себя относите? К далекому будущему?

Х.– Или, может быть, к далекому прошлому... «Самое древнее в мысли – позади нас и, однако, вновь возникает». Мы приходим слишком поздно к богам и слишком рано к Бытию (..).

*Беседа с Хайдеггером // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 150.*

## **М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики**

Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга – сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Философия, а прежде всего метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен Декарта, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки – на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку – одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука высокий непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе не наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего

мировоззрения? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время спланивающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди – ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки.

Философия (метафизика) ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонить. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а *только через саму себя и в качестве самой себя – вне сравнения с чем-либо*, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто *самостоятельное, последнее*. (...)

(...) Мы не можем ее брать ни как одну из наук, ни, с другой стороны, как нечто такое, что мы просто обнаруживаем, когда, скажем, обследуем науки, проясняя их основания. Не потому, что есть науки, есть в их числе и философия, а наоборот, науки *могут* иметь место только потому и только когда есть философия. Но обоснование наук, т. е. задача обеспечения им основания, – и не единственная, и не самая благородная задача философии. Философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глядит на жизнь (присутствие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий. Скорее философствование есть один из родов присутствия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и дает присутствию стать тем, чем оно может быть.

*М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С.327-328, 344.*

## **М. Мамардашвили. Философия и личность**

... Философия отличается от науки тем, что это интеллектуальная деятельность, направленная на то, чтобы в любой новой или сложной ситуации воссоздать способность человека *понимать и находить себя и свое место* через то знание и информацию, которые он имеет о мире. Фактически философия пытается дать человеку возможность найти себе *место*, понятное место *в том мире, который описывается знанием*. Представьте себе,

что вполне возможен какой-то мир, который описывается знанием, и *если человек не может* найти себя, осмысленное для себя место в такой мере, *как описано знанием*, то это знание перестает для него быть человеческим богатством.

То есть философия – деятельность, направленная на то, чтобы постоянно оживлять и фиксировать *место* человека в *том* мире, из которого приходит информация. Место не человека, наблюдающего мир и внешнего ему, а место некоего существа в том источнике, который и нам активно поставляет информацию, даваемую нам наукой. Если не удастся этого делать, то мы на эмпирическом уровне или обыденным языком описываем эти ситуации как отчуждение, аномию и т. д. и т. п. В действительности философия в этом смысле может быть определена как некоторый бытийно-личностный эксперимент, продуктом которого является *личность* на одной стороне, а на другой – *картина* такого *мира*, в котором эта личность *могла бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и воспроизводить* себя в этом мире в качестве именно *личности*.

Я хочу сказать, что человек есть какая-то совокупность фундаментальных человеческих *требований* к миру, каким он должен быть. Это неотделимо от феномена человека. А знание нам описывает мир как таковой. Философская *деятельность* внутри знания, пользуясь средствами знания – понятиями, состоит в том, чтобы выявлять каждый раз *такой мир, в котором* личность могла бы жить (или, выявив, не хотела бы жить – это одно и то же).

*М. Мамардашвили. Философия и личность // Человек. 1994, № 5. С. 14-15.*

## **М. Мамардашвили. Введение в философию**

... Определенный фон и основной фонд понятий и представлений, каких-то постоянных связей философской мысли образовались в античности. Поэтому нам нужно удерживать в голове не только мировоззренческую объективную сторону дела, где философия выступает как аппарат понятий, представлений и действий, но одновременно и способ личностного бытия, эксперимента с собственной жизнью, когда совпадает со способом жизни, который практикуется человеком. Это вытекает из того обстоятельства, что философия как таковая связана в глубинах своих с режимом нашей сознательной жизни в той мере, в какой эта жизнь представляет собой некоторую целостность и реализуется на основаниях, отличающихся от природных оснований. Я говорил вам, что по своей природе мы рассеяны; по своей природе некоторые

духовные, культурные и другие человеческие состояния не могли бы удерживаться и рассеивались бы.

Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, через который человек становится человеком. Я подчеркиваю слова «через который», поскольку человек не есть естественная данность. Вот, в этом компоте и образовались первые вишенки философии. Но созрев, они создали некую лимфу, некую протоплазму для многих других вещей, в том числе и для научного мышления. Я показывал вам, что научное мышление невозможно – ни как деятельность, ни как проблема – без некоторых предваряющих философских акций, без предварительного образования философского пространства в нашей культуре.

(...) Ведь наука – это прежде всего такой вид знания и деятельности, который по определению внекультурен или сверхкультурен, или универсально культурен. Это мысленные кристаллизации, мысленные образования, системы понятий и представлений, имеющие значения помимо и вне той культуры, внутри которой они эмпирически образуются. В этом смысле греческая наука – это нечто не зависящее от греческой культуры. Повидимому, должен был появиться такой тип сознания, такой тип мышления и тип работы, которые вырабатывали представления, не имеющие локального культурного значения, общие для человеческого разума – помимо и поверх культурных различий. Иными словами, наука появляется как универсальное измерение человечества. Поэтому имеет смысл употреблять термин «человеческий разум», как нечто, что свойственно всем, и в чем все могут быть как-то объединены или быть одинаковы.

(...) То, что кажется кому-то в Афинах, в Китае, Персии и т. д. – это мир как он представляется. А представляется он всегда в зависимости от обстоятельств и времени.

Но есть и действительный мир – *мир по истине*. Утверждение, что есть «мир по истине», или мир действительный, в устах ученых и философов означает прежде всего, что есть такой мир или такие предметы, о которых возможны универсальные высказывания. Повторяю, что существование действительного мира предполагает наличие предметов, о которых возможны универсальные высказывания, истинность или ложность которых открыта для любого человека и подлежит обсуждению людьми независимо от того, откуда они, в какую систему общественных отношений включены, какие культурные комплексы им привычны и пр. Иными словами, основной заряд идеи о различении мира – что есть предмет не сам по себе, а

предмет как он видится, как представляется – указывает на мир, о котором можно говорить общезначимо, высказывать суждения, имеющие значения для всех, в любом месте и в любое время.

Другое дело, что к характеристике этого действительного, истинного мира добавляются и другие слова, а именно – идеальный мир. Будучи истинным, это в то же время мир идеальный или мир идеальных предметов и сущностей. Эти термины тоже предполагают выделение в любых вещах такого, о чем возможны рациональные высказывания (если понимать под «рациональными высказываниями», во-первых, общезначимые, а во-вторых, поддающиеся доказательству, аргументации и опровержению).

(...) Чтобы понимать язык философии, мы должны отучаться от наглядных привычек понимания, которые несет с собой обыденный язык. В действительности, то, что я сейчас сказал, есть первое введение различия (чрезвычайно важного для всей философии) между теорией или теоретической мыслью и эмпирическим описанием. Между теорией и эмпирией, между теорией и опытом.

Философы поняли, что для того, чтобы можно было высказываться об опыте, нужно сначала иметь какие-то другие предметы, на основе которых можно было бы сказать нечто такое, что могло быть контролируемым образом перенесено на говоримое об эмпирических, наблюдаемых предметах. В этом смысле теория изобретается как замена эмпирического описания. Эмпирическое описание бесконечно, рассеянно; оно запутывается в переплетениях тысяч и тысяч противоречивых обстоятельств и связей. Разобрать их и увидеть внутреннюю связь невозможно, если не посмотреть глазами каких-то других предметов, которые суть теоретические конструкции...

Таким образом, нами введены два принципа научного мышления. Во-первых, так называемый принцип *объективации*. Он состоит в том, что я сознаю, что совершаю какую-то особую операцию, когда некоторым состояниям своего сознания и опыта приписываю свойства быть картиной происходящего в мире вне этих самых состояний. То есть я как бы объективирую определенные состояния сознания, выношу их вовне и отделяю от себя, говоря о них: вот объект – я его наблюдаю или о нем знаю. Но вы понимаете, что это не само собой разумеется, потому что влечет за собой и содержит в себе какие-то правила, допущения и условия, без которых такая процедура невозможна. Например, когда я говорю, что в дереве, допустим, сидит какая-то душа, какое-то маленькое невидимое одухотворенное существо, и шелест листьев, движение веток есть в



действительности выражение души этого существа (оно о чем-то «рассказывает») – что я, в таком случае, делаю? Разве я произвожу «объективацию»? – Я наблюдаю движение веток, слышу шелест листьев. Это мои «состояния», а не «объективация». В том-то и дело, что нет!

Объективация предполагает вынесение вовне в качестве объекта чего-то такого, о чем возможны контролируемые и на опыте проверяемые суждения. А когда я говорю, что у дерева есть душа, то есть некая самостоятельная инстанция, не зависящая от меня причина наблюдаемых явлений, то самим языком описания, построенным мною, исключаю саму возможность высказывать об этом дереве научное суждение. (Ведь оно сейчас помахало веточками, а через секунду иначе помашет или зашелестит листьями). Следовательно, то, что называется «объективацией», есть совершенно особая процедура, характеризующая науку, но явно имеющая свои «предпосылки» и «условия». Лишь посмотрев «глазами идей», мы можем увидеть не видимость вещей, но взяв видимость как проявление сущности, когда сущность не есть нечто одушевленное и самопроизвольное. Короче говоря, научная объективация предполагает изъятие души из предметов внешнего мира. Мы можем объективировать нечто только тогда, когда в этом нечто, что тоже называем предметом или объектом, не предполагается самодеятельная, самопроизвольная душа. На этом принципе и возникают навыки научного мышления; другие же, более конкретные принципы развивают формы эксперимента, наблюдения и т. д.

И второй существенный принцип, который тоже имеет философские корни – принцип *понятности мира*. Этот принцип – самостоятельный предмет философии. Он предполагает следующее: чтобы мы могли понимать мир, в нем должны выполняться предпосылки самого существования человека, понимающего этот мир. То есть научное высказывание предполагает некоторое исходное или первичное сращение человека с миром; что мир сам содержит в себе предпосылки существования такого существа, которое этот мир может познавать и иметь о нем знание. Отсюда, в основах философского и научного мышления, в его первичных, архаических образованиях такое большое количество аналогий и уподоблений. Например, сравнение макрокосмоса с микрокосмосом, требование подобия между ними: чтобы микрокосмос был построен так же, как макрокосмос. Почему это делалось?

(...) Или скажем так: «принцип понятности» есть принцип некоторого космологического включения человека. Мы понимаем тот

космос, в который мы, каким-то подобным ему образом, включены. Но само это космологическое включение может меняться, варьироваться и на разных основаниях каждый раз устанавливаться человеком заново. (...)

Эти ситуации, иллюстрирующие значимость принципа понимания, воспроизводятся и на верхних этажах культуры. Например, есть известная проблема наглядности в современной физике, которая в действительности означает то, что ученым не удается смоделировать предмет, по поводу которого строятся физические уравнения. Скажем, в классической механике скрытым правилом понятности мира самой механики была наглядно доступная модель непрерывного действия. Ведь если есть причина, то мы можем наглядно проследить ее действие. Если на действие природы можно наполнить модель непрерывно охватываемой связи причин и следствий, то о действиях природы возможно построение знания. Но знание в свою очередь может ставить нас перед ситуацией разрушенного понимания или разрушенной наглядности. Так, формулы физики в силу того, что они иначе строятся в теории относительности и в квантовой механике, содержат в себе в том числе и символический, непонятный элемент, когда описываемые ими действия природы не могут быть уподоблены никакой наглядной человеческой модели. Поэтому, в частности, Поль Валери в свое время говорил, что современная физика в принципе непонятна. Ее теория есть лишь инструмент, который является не предметом понимания, а способом действия, получения в конечном итоге, посредством непонятных манипуляций, каких-то практически значимых и практически достоверных результатов.

То есть человек может быть отъединен не только от мира вещей – не иметь с ним соразмерности, но и от мира знаний. Не только вещи могут быть непонятны, но и знания могут быть непонятны. В этом смысле я и провожу аналогию с «космическим чудом». Это просто метафора, поясняющая ситуацию принципа понятности с разных сторон: в каком-то смысле человек, написавший эйнштейнову формулу или формулу квантовой механики, тоже есть космическое чудо для нас. Он говорит с нами на марсианском языке, внутренних правил интеллигибельности или понятности которого мы не знаем. И тогда, следовательно, это знание такое же, как и вещь. Ведь чем вещь отличается от знания? Знание мы понимаем, а вещи – исследуем.

(...) Повторяю, знание мы усваиваем актами понимания, а вещи исследуем. И, исследуя, раскалываем. Но бином Ньютона мы не

должны раскалывать. Мы пользуемся им фактически бесплатно, даже если не знаем, что есть такое знание, лишь предполагая о его существовании. Как можем предположить, что мигание тоже есть знание. Иногда приходится. Хотя воспринять – не можем, исследовать – нужно. А исследовать можем, если есть какая-то уже установленная соразмерность. Вот такой странный как бы замкнутый круг. Как в случае физики, описывающей действия природы, по отношению к которым нет никакой подставимой под это наглядной модели – и тогда сама формула физики не может быть воспринята и становится вещью. Хотя мы предполагаем, что она знание, а не вещь. А воспринимать ее в качестве знания не можем, потому что в принципе по-разному относимся к вещам и к знанию.

Итак, знание мы воспринимаем, а вещи исследуем. Благодаря знанию мы находимся в континууме общения и сообщения. (...)

Поэтому философия все-таки особая вещь и странностям ее не надо удивляться просто потому, что каждый раз приходится заново проделывать работу, которая направлена на восстановление или прояснение условий понятности. То есть философия не есть сумма знаний, хотя она может пользоваться любым материалом науки, искусства, права и т. д. Ибо ее интерес всегда направлен на внутренние сцепления конкретных – научных, художественных и других – актов понимания, актов знания, связанных с положением человека в мире, от которых зависят возможности понимания. А от понимания зависит знание. Эти внутренние сцепления внешне проявляются в определенных симптомах, к которым философ должен быть чувствительным. И потому работа философии кажется вечной и одинаковой, ибо сами эти условия – не даны раз и навсегда.

Скажем, тот же принцип понятности не дан раз и навсегда. Его приходится устанавливать, воспроизводя всякий раз какие-то новые условия человеческого существования, чтобы было возможно восстановление понимания. Если мы перестали, скажем, понимать формулы физики (хотя они есть знание) в том существенном смысле, о котором он говорил, то приходится заново рассматривать старые философские вопросы. А именно, что есть субъект, а что – объект? Что – реально и что – символично?... И что же – это проблема, которую философы не могут решить? «Проблему» решают ученые, а философы никогда не решают своих проблем.

Дело в том, что в философии вообще нет «проблем», как чего-то разрешимого конечным числом шагов исследования. Философия занимается лишь прояснением каждый раз некоторых фундаментальных связей человеческого сознания и познания

посредством построенных теоретических конструкторов. Каковыми являются конструкторы сознания: объект – теоретический конструктор, субъект – теоретический конструктор, мир – теоретический конструктор; категории (причина, следствие, необходимость, случайность, субстанция, акциденция, то есть проявление субстанции). Это все предметы, используя которые, философы рассуждают, извлекая последствия для чего-то другого, что мы просто наблюдаем, видим и пр. Например, обсуждая наше отношение к физическим уравнениям, которые кажутся бессмысленными значками, имеющими лишь инструментальное значение, но ведущими нас к каким-то выводам. (...) Итак, я ввел общее философское различие между теорией и эмпирией, попытался показать некоторые предпосылки, которые лежат в самой основе появления форм теоретического мышления. Наука – это теоретическое мышление, а философия занимается разъяснением того, что такое теоретическое мышление. Поэтому там есть понятия субъекта, объекта, принципа понятности, объективации...

Философский язык предполагает введение некоторых гипотетических объектов. В науке это тоже делается, но поскольку в философии эти объекты связаны с нашей сознательной жизнью, то у нас чаще возникает тенденция приписывать им прямой смысл и прямое значение. Никто, видимо, особенно не удивится, если я скажу, что мировая линия частицы есть гипотетический, а не реальный объект. А если я скажу, что и «Бог» гипотетический объект для философии, то это уже совсем другое дело, это менее понятно. Или даже категорически непонятно, просто потому, что идея Бога сращена с некоторыми основаниями нашей личностной сознательной жизни. Хотя опыт философии как раз и показывает, что сама наша сознательная жизнь личностна в той мере, в какой она грамотно основывается на некоторых символах и гипотетических утверждениях.

(...) Скажем так (одновременно я буду прояснять суть философской работы): есть субъект, и есть его сознание. И в этом субъекте и его сознании отражается мир. На каком основании можно что-то говорить о субъекте и его сознании? Конечно, нужно исходить из независимого существования мира, который отражается в сознании человека. Но имею ли я о таком мире твердое суждение? О мире, который якобы не зависит от осознания и тоже явно становится почвой, отталкиваясь от которой, я иду к объяснению неких заоблачных воспарений в сознании и мышлении человека? Здесь и возникает вопрос: суждение о чем-то достоверном во внешнем мире

ведь тоже суждение. Допустим, я говорю: в мир есть сплетения атомов; их соотношения в разных сочетаниях действительный процесс, происходящий в мире и порождающий видимые мною явления, которые есть по истине лишь сцепления атомов. А вижу я, например, краски, или ощущаю запахи.

Вся проблема и состоит в том, что совершенно независимо и до всякого субъективизма или объективизма, утверждение об атомах имеет свои основания. Какие? А те, что утверждение об атомах – не утверждение о демонах. Утверждение о демонах – одного типа, а утверждение об атомах – другого типа. Я сказал: «в мире есть атомы, и они порождают ощущения». Но само высказывание о том, что «в мире есть атомы» – на чем оно основано? Почему оно по типу своей достоверности отличается от высказывания: «в мире есть демоны». Или: «в мире есть Зевс, а не атмосферное электричество, разрядом которого является молния, и если есть Зевс, то молнии – это перуны, которые он бросает»? Что является основой? А то, что в мире есть атомы и их сцепления, которые в разных сочетаниях производят различные видимые нам вещи: цвета, запахи и пр., о которых, естественно, можно сказать разное.

(...) Какая сознательная операция самая несомненная и достоверная? Сознание самого себя, которое мне дано в акте мышления. Даже если я сомневаюсь в чем-то, достоверность меня, – сомневающегося, то есть выполняющего акт мышления, – дана мне. Я существую и в качестве сомневающегося. Это лишь связка сознания, а не эмпирическое сознание, потому что эмпирическое сознание – это сознание о вещах (я сознаю дом, сознаю стол). Здесь же имеется в виду сознание моих актов (не вещей вне меня), посредством которого я конституирую себя в качестве мыслящего: cogito ergo sum. Мыслить определенным образом – постоянно ухватывать себя в актах мышления о предметах – и означает организовывать себя в качестве существующего, которое об этих предметах мыслит.

*М. Мамардашвили. Введение в философию / Философия и наука // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. С. 71 -86.*

## **ТЕМА 10. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВА**

### **М. К. Мамардашвили. Литературная критика как акт чтения**

(...) В конце концов и философия и любой литературный текст, текст искусства, сводятся к жизненным вопросам, то есть к любви, смерти, к смыслу и достоинству существования, к тому, что мы реально испытываем в жизни и ожидаем от нее; и, очевидно, читаем мы то, что близко нашему духовному опыту. То, что не западает нам в душу, не является для нас литературой. Какие-то куски литературы для нас закрыты просто потому, что они, наверное, не совпадают с нашим жизненным путем и с самым главным актом – актом раскрытия себя в том, что говорит тебе впечатление от читаемого... Если мы не узнали себя в том, что мы читали, то оно для нас пусто...

Меня поразила одна такая встреча – встреча с писателем Марселем Прустом, который имеет одновременно преимущества и гениальности и современности, то есть это писатель XX века, близкий к опыту человека этого века, близкий к нашему опыту. И, что самое главное, в тексте Пруста наглядно виден путь человека. А «путь», по определению, если брать это слово с большой буквы, это путь, по которому человек выходит из какой-то темноты: из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры, своего «Я», ее носителя, и должен пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта. В том числе – и пойти на «костылях» искусства, его артефактических органов. И вся жизнь в каком-то смысле состоит в том, способен ли человек раскрутить до конца то, что с ним на самом деле случилось, что он на самом деле испытывает и что за история вырастает из его предназначения. А отличить то, что случилось на самом деле, от того, что кажется, очень трудно. И особенно трудно воссоединиться с невербальным корнем своего незаместимого личного видения, только через который мы и прорастаем в действительное бытие и единство с другими людьми. (...)

(Пруст) строил свой роман, имея в виду под «романом» движение распутывания жизненного опыта и одновременно определение места текста искусства в таком движении вообще и в судьбе (и личностном облике) автора в частности.

Меня как читателя, как философа затронуло прежде всего одно: акт чтения как жизненный акт (и уравнение этого интеллектуального акта с «чтением» смысла любой другой судьбоносной встречи, будь то встреча с цветами боярышника или с несчастной любовью). Слишком часто литературу рассматривают как совершенно внешнее дополнение к жизни, как некую область украшения и развлечения, вынесенную отдельно за пределы нормального процесса жизни и «артистами» обеспечиваемую, или как готовое поучение и вмешательство извне, специально реализуемое этакими «людоведами и душелюбами», хранителями и носителями правды, своего рода «теоретиками-поверенными» мироустроительного Провидения; т. е. литература нас или развлекает и уносит куда-то в сказочный мир «эстетических» наслаждений, или учит, она – или «искусство для искусства», проявление чистого артистизма, или социально, нравственно и идейно ангажирована... И нам никуда не уйти от фетишизма и идолопоклонничества. И можно бесконечно спорить, не лучше ли реального воображаемый мир выдумки и литературного предания. Иными словами: или человек убегает посредством книг от действительности, или книги дают ему путь в ней, известный кому-то за него и вместо него и навязываемый ему извне «ради его же собственного блага», а он их пассивно потребляет.

(...) Во-первых, оказалось, что если книгу ты прочитываешь, то только в той мере, в какой она есть зеркало, поставленное перед путем жизни, который по отражениям в нем выправляется, и зависит, следовательно, от того, что в твоей собственной душе, т. е. в этом смысле книга есть духовный инструмент, а не предмет, не вещь.

И это второй момент, о котором я хотел сказать. Он состоит в том, что в XX веке отчетливо поняли старую истину, что роман, текст есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует как «злой» или «добрый» дядя своему посланию. В этом смысле и оказалось, что литература, в общем, – не внешняя «пришлепка» к жизни (развлекательная или поучительная) и что до текста не существует никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателям. А то, что он написал, есть то лоно, в котором он стал впервые действительным «Я», в том числе от чего-то освобожден и прошел какой-то путь посредством текста. Мое свидетельство неизвестно мне самому – до книги. (...)

Искусство XX века и дальше пошло новыми путями – путями более строго личностного поиска, более скромного отношения к слову, понимания того, что текст создается потому, что тебе лично и

жизненно нужно встать с его помощью в точку испытания, свидетельства бытия, поскольку истину нельзя ниоткуда получить, ее можно лишь создать, как говорил Пруст, целиком, в каждой части, и писатель сам должен *стать* через создаваемый текст, который не есть, конечно, естественное явление, т. е. психологическое побуждение, намерение, прекрасномыслие, внутренний признак воображения и т.п. Разговор есть естественное явление, в котором ничего не происходит, а текст не есть естественное явление. Текст как бы существует в другом времени, и там что-то может произойти... Так вот, Пруст относится к той литературе XX века, которую я назвал бы серьезной литературой, исходя из того отношения к тексту, о котором я говорил, т. е. не о таком, что является способом выражения для готовой мысли, для готового «Я», для готовой истины, а, наоборот, чем-то, что должно стать посредством его. Он утверждал фактически, что только когда я пишу, я сам узнаю, что я думал и что я испытывал. Поэтому ход его мысли и можно завершить известным афоризмом Маларме: поэмы не пишутся идеями, поэмы пишутся словами. Но под «словами» нужно, конечно, иметь в виду тексты в том смысле, в каком я сейчас говорил.

(...) И ценность восприятия зависит, следовательно, от того, что извлечешь из себя, от степени и градиента преобразования, а не от материи. В предположении, что иногда, – если сумеешь прочитать восприятия как буквенные написания книги своей души, – они больше нам могут сказать о мире и о нас, чем иная серьезная книга. Можно лишь принять бутаду Пруста, что из рекламы мыла можно извлечь не меньше, чем из «Мыслей» Паскаля.

(...) Далее, волнение непонятно (и истина не видна), пока мы в нем не разобрались *своим развитием* и перевоссозданием того, что с нами произошло. То, что я назвал путем, и есть путь «раскручивания» того, что произошло. Именно такого рода впечатления, содержащие начало индивидуации мира, требуют нашего вхождения в самих себя, чтобы раскрутить положение вещей, – иначе информация ниоткуда не может быть получена, она не может быть получена извне, заимствована, присовокуплена, суммирована и т. д. Истина тебя нигде не ожидает, никто тебе ее по почте, как выражается Пруст, не пришлет (в том числе истину о Гете, о Стендале и др.). Ты должен остановиться и работать, т. е. *там*, в движущемся по инерции мире, ты должен остановиться, а *здесь*, в точке луча впечатления, работать.

Пруст в одном из текстов, неточно цитируя, приводит слова из Евангелия от Иоанна: «Ходите, пока свет еще с вами». Пруст цитирует, заменяя одно слово другим. И ошибка характерна: вместо



слова «ходите», он берет слово «работайте». Т. е. это глубокое ощущение устройства мира, такого, что он есть, существует, если только мы пошевеливаемся в зазоре – молнией, на одну секунду открывшегося лада. И если мы упустили эту секунду и не расширили работой этот открывшийся интервал, то ничему не быть, ибо, по метафизическому закону, все необратимо и не сделанное нами никогда не будет сделано. То, что ты оказался здесь, это только *ты* оказался здесь, только *ты* мог понять в том, что только *тебе* посветило. Ты ни на кого другого не можешь положиться, никто другой тебе не может помочь, и ты не можешь положиться ни на будущее, ни на вчерашнее, ни на разделение труда, что мы, мол, вместе сплотимся и разберемся. Не разберемся, а лишь упустим часть мира в полное небытие.

(...) Критика может строиться для философа, быть важна для него только при условии участия вместе с читателем в открытии содержания и при предположении, что книги, идеи и слова – не фетиши. Любое другое отношение к книгам и словам есть идолопоклонническое отношение, в котором наше действительное «Я» прикрыто десятками других наших «Я» (кстати, идея множественности «Я», полисубъектности одна из существенных идей и Пруста и всей литературы XX века). И литература – никакая не священная корова, а лишь один из духовных инструментов движения к тому, чтобы самому обнаружить себя в действительном испытании жизни, уникальном, которое испытал только ты, и кроме тебя и за тебя никто извлечь истину из этого испытания не сможет.

*М. К. Мамардашвили. Литературная критика как акт чтения // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.155-162.*

## **М. К. Мамардашвили. Психологическая топология Пути**

... Когда я говорю «текст», я имею в виду фактически не литературный текст в традиционном смысле слова, а **орган**, то есть что-то, посредством чего мы видим. Естественно, орган отличается тем, что он естественным образом, без нашего усилия, видит то, что он видит. Орган естественным образом производит то, органом чего он является. Скажем, глаза производят зрение – и вот представьте себе такие мысли или состояния, которые производились бы **текстами** как органами. Нечто – посредством чего мы видим. Скажем, яблоки Сезанна – ведь ясно, если призадуматься, что живопись Сезанна вовсе не изображает яблоки. Если мы видим то, что нарисовано у Сезанна,

это означает, что мы видим этими яблоками. То есть они становятся нашим органом, посредством которого мы видим то, чего не видим нашими глазами. Там не яблоки изображены, там построена конструкция, посредством которой мы видим что-то, чего мы не видим вовсе, глядя на яблоки, висящие на деревьях. Значит, когда я говорю «текст», я не имею в виду изображение. Я имею в виду не изобразительную сторону текста, а какую-то другую. И сейчас давайте нащупывать эту другую сторону. Мы говорим: текст есть нечто, что мы читаем. А я предлагаю вам другое. Текст есть нечто, **посредством** чего мы читаем что-то другое. Текст есть нечто, посредством чего мы **читаем событие**. «Яблоки» Сезанна есть яблоки, посредством которых мы видим что-то, чего бы мы не видели без этой конструкции. (...)

*М. К. Мамардашвили. Психологическая топология Пути. М. Пруст. «В поисках утраченного времени». Санкт-Петербург, 1997. С. 27-31.*

## **Ф. Ницше. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм**

Уже в предисловии... *метафизической* деятельностью человека по существу выставляется искусство, а *не* мораль; в самой книге неоднократно повторяется язвительное положение, что существование мира может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен. Действительно, вся книга признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия – «Бога», если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального Бога-художника, который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластие, который, создавая миры, освобождается от *гнета* полноты и *переполненности*, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования, *достигнутое* спасение Бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, который способен найти свое спасение лишь в *иллюзии*; вся эта артистическая метафизика может показаться произвольной, беспочвенной, фантастической – существенно в ней то, что здесь выдает себя дух, который когда-нибудь да решится, пренебрегая всеми опасностями, восстать против *морального* истолкования и морального значения существования. (...) Да и в самом деле, трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира, как оно проповедуется в этой книге, более разительную антитезу, чем

христианское учение, которое и есть и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, правдивостью Бога, отталкивает искусство, всякое искусство в область *лжи*, – т. е. отрицает, проклинает, осуждает его. За подобным образом мысли и способом оценки, которые по необходимости враждебны искусству, раз они хоть сколько-нибудь подлинны, – я искони ощущал и *враждебность к жизни*, свирепое мстительное отвращение к ней: ибо всякая жизнь покоится на иллюзии, искусстве, обмане, оптике, необходимости перспективы и заблуждения. Христианство с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верою в «другую» и «лучшую» жизнь. Ненависть к «миру», проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» – все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, ибо перед моралью... жизнь постоянно и неизбежно *должна* оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности есть нечто неморальное...

... Если мы отвлечемся на мгновение от нашей собственной «реальности», примем наше эмпирическое существование, как и бытие мира вообще, за возникающее в каждый данный момент представление Первоединого, то сновидение получит для нас теперь значение «*иллюзии в иллюзии*» и тем самым еще более высокого удовлетворения исконной жажды иллюзии. По этой самой причине внутреннему ядру природы доставляет такую неопишемую радость наивный художник и наивное произведение искусства, которое также есть лишь «*иллюзия в иллюзии*». (...)

Познание убивает действие, для действия необходимо покрывало *иллюзии* – вот наука Гамлета, не та дешевая мудрость Ганса-мечтателя, который из-за излишка рефлексии, как бы из-за преизбытка возможностей, не может добраться до дела; не рефлексия, нет! – истинное познание, взор, проникший ужасающую истину, получает здесь перевес над каждым побуждающим к действию мотивом как у Гамлета, так и у дионисического человека. Здесь уже не поможет никакое утешение, страстное желание не останавливается на каком-то мире после смерти, даже на богах; существование отрицается во все его целостности, вместе с его сверкающим отражением в

богах или в бессмертном потустороннем будущем. В осознании раз явившейся взорам истины человек видит теперь везде лишь ужас и нелепость бытия...

Здесь, в этой величайшей опасности для воли, приближается как спасающая волшебница, сведущая в целебных чарах, – *искусство*, оно одно способно обратить эти вызывающие отвращение мысли об ужасе и нелепости существования в представления, с которыми еще можно жить: таковы представления о *возвышенном* как художественном преодолении ужасного и о *комическом* как художественном освобождении от отвращения, вызываемого нелепым. (...)

Здесь дионисическое начало, если сопоставить его с аполлоническим, является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений: в этом мире почувствовалась необходимость в новой, просветляющей и преображающей иллюзии, задача которой была удержать в жизни этот подвижный и живой мир индивидуации.

*Ф. Ницше. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 52-54, 68, 82-83, 156.*

## **А. Камю. Бунт и искусство**

Искусство также принадлежит к тем явлениям, которые одновременно превозносят и отрицают. «Ни один художник не терпит действительности», – говорил Ницше. Это верно; но верно и то, что ни один художник не может без нее обойтись. Творчество – это тяга к единению и в то же время отрицание мира. Но оно отрицает мир за то, чего ему недостает, во имя того, чем он хотя бы иногда является. Бунт предстает здесь по ту сторону истории, в чистом состоянии, в своей первозданной сложности. Поэтому искусство может окончательно прояснить для нас смысл бунта. (...)

У этого аскетического безумства есть, однако, свои основания, которые, по меньшей мере, небезынтересны для нас. Они являются отражением в эстетическом плане уже описанной нами борьбы между революцией и бунтом. Во всяком бунте кроются метафизическое требование единства, невозможность его достижения и потребность в создании заменяющей его вселенной. Бунт с этой точки зрения – созидатель вселенной. Это также является определением искусства. Требование бунта, по правде сказать, может считаться эстетическим. Все бунтарские мысли, как мы видели, воплощались либо в риторике, либо в образах замкнутой вселенной... Вот над этими замкнутыми мирами человек наконец-то может царствовать; они познаваемы. (...)

Художник переделывает мир по своему усмотрению... «Я все больше и больше верю, – писал Ван Гог, – что Господа нельзя судить по сотворенному им миру. Это всего лишь неудачный набросок». Каждый художник стремится переписать этот набросок, придать ему недостающий стиль. Величайшее и самое честлюбивое из всех искусств – скульптура упорно старается закрепить в рамках трех измерений зыбкую человеческую фигуру, придать хаосу жестов единство великого стиля. Скульптура не гнушается правдоподобием, более того – она нуждается в нем. Но не стремится к нему во что бы то ни стало. Целью ее поисков в эпоху расцвета являются жест, выражение лица или взгляд, в которых отразятся все жесты, все взгляды мира. Ее суть не в подражании, а в стилизации, она призвана замкнуть в осмысленном выражении мимолетное неистовство тел или бесконечную изменчивость поз. (...)

Но бунт художника против действительности, тут же вызывающий подозрения со стороны тоталитарной революции, чреват тем же утверждением, что и неосознанный бунт угнетенного. Революционный дух, порожденный всеобщим отрицанием, инстинктивно чувствует, что в искусстве кроме отказа есть еще и утверждение; что действие в нем может быть уравновешено созерцанием, несправедливость – красотой и что в некоторых случаях красота способна сама по себе стать безжалостной несправедливостью. Так что никакое искусство не способно жить голым отрицанием. Подобно тому как любая мысль, вроде бы даже ничего не значащая, что-то значит, имеет смысл и бессмысленное искусство. Человек может позволить себе ополчиться на всеобщую мировую несправедливость и потребовать всеобщей справедливости, единственным творцом которой станет он сам. Но он не вправе утверждать, что все в мире безобразно. Чтобы творить красоту, он должен отрицать действительность и в то же время восхищаться некоторыми ее сторонами. Искусство спорит с действительностью, но не избегает ее. Ницше мог отвергать любую трансцендентность, моральную или божественную, говоря, что она равнозначна клевете на этот мир и на эту жизнь. Но, быть может, существует и некая живая трансцендентность, чья красота побуждает нас любить этот ограниченный и смертный мир, предпочитать его любому другому. Таким образом, искусство приобщает нас к истокам бунта в той мере, в какой оно наделяет формой ценности, неуловимые в потоке вечного становления, но зримые для художника, который хочет похитить их у истории. Чтобы лишний раз в этом убедиться, поговорим о той форме

искусства, которая призвана вторгнуться в процесс становления, придав ему тем самым недостающую форму, – об искусстве романа.

### Роман и бунт

(...) Роман зарождается одновременно с духом мятежа и выражает – в эстетическом плане – те же мятежные устремления.

«Вымышленная история, написанная прозой» – так определяется роман в словаре Литтре. Только-то и всего? Некий католический критик – я имею в виду Станислава Фюме – ставит вопрос иначе: «Искусство, какова бы ни была его цель, всегда является греховным соперничеством с Богом». (...) Целью великой литературы является, скорее всего, создание своего рода замкнутых вселенных, населенных типичными образами. Западная литература в своих великих творениях не ограничивается описанием повседневной жизни. Она беспрестанно стремится к великим образам, способным воспламенить наше воображение и увлечь нас за собой.

Тот, кто пишет или читает романы, занимается, в сущности, странным делом. Что за нужда, что за необходимость придумывать истории, построенные на новых сочетаниях подлинных фактов? Если бы даже обычный ответ, объясняющий эту странность удовольствием, получаемым писателем и читателем, был верен, то и тогда следовало бы спросить себя, отчего большинство людей питает такой интерес к выдуманным историям и получает от них удовольствие. Революционная критика заклеила «чистый» роман как бегство ленивого воображения от действительности. В просторечии, в свою очередь, «романом» называется неуклюжий вымысел заурядного журналиста. А несколько лет тому назад от девушек требовалось, чтобы они, вопреки всякой действительности, были «романтическими». Под этим подразумевалось, что эти идеальные создания не должны иметь никакого понятия в реальной жизни. Словом, всегда считалось, что романтический идеал отделен от жизни, которую он приукрашивает в той же мере, в какой искажает. Итак, самый обычный и самый распространенный взгляд на искусство романа видит в нем попытку бегства от действительности. Обывательский здравый смысл сходится в этом отношении с революционной критикой.

Но от чего мы убегаем с помощью романа? От действительности, которая кажется нам чересчур гнетущей? Но ведь и счастливые люди читают романы, в то время как избыток лишений отбивает охоту к чтению. Кроме того, вымышленная вселенная не столь наглядна и весома, как та, где нам денно и ночью приходится отбивать натиск

существ из плоти и крови. (...) Однажды Бальзак закончил долгое рассуждение о политике и судьбах мира такими словами: «А теперь вернемся к более серьезным вещам». Под ними он подразумевал свои романы. Невозможно объяснить бегством от действительности неоспоримую серьезность создаваемого романистами мира и наше стремление принять всерьез бесчисленные мифы, вот уже два столетия предлагаемые нам романическим гением. Романическое творчество, бесспорно, предполагает известное отрицание действительности. Но отрицание это нельзя назвать простым бегством. Нужно ли видеть в нем тягу к уединению той прекрасной души, которая, согласно Гегелю, разочаровавшись в реальном мире, создает для себя мир иллюзорный, где царит одна только мораль? (...)

Противоречие состоит в нижеследующем: отвергая реальный мир, человек вовсе не стремится бежать от него. Люди цепляются за мир и в подавляющем большинстве не спешат с ним расставаться. Эти диковинные существа, чувствующие себя изгнанниками на собственной родине, не только не стремятся забыть о мире, но, напротив, терзаются от желания обладать им все в большей и большей степени. За исключением миггов озарения, приоткрывающих всю полноту бытия, действительность предстает перед ними незавершенной. Их деяния ускользают от них, растворяясь в иных деяниях, а затем, приняв неожиданные обличья, вершат над ними суд и бегут, как воды от губ Тантала, к неведомым устьям. Разведать эти устья, обуздать течение потока, постичь, наконец, собственную жизнь как судьбу – вот истинная цель людей, томящихся на собственной родине. Но это прозрение, которое хотя бы мысленно могло примирить их с самими собой, испытывается ими разве что в тот краткий миг, когда наступает смерть, подводящая итог всему. Чтобы хоть однажды ощутить свое бытие в мире, нужно быть готовым к бесповоротному небытию.

Отсюда берет начало злосчастное чувство зависти, испытываемое множеством людей по отношению к чужим жизням. Глядя на эти жизни со стороны, мы наделяем их цельностью и единством, которые не присущи им на самом деле, но кажутся неоспоримыми стороннему наблюдателю. Он видит только линию их вершин, не задумываясь о мелочах, которые подтачивают их основания. И тогда мы пытаемся воплотить эти существования в искусстве. Мы самым элементарным образом романизируем их. В этом смысле каждый стремится превратить собственную жизнь в произведение искусства. Мы хотим, чтобы любовь длилась вечно, хотя знаем, что это невозможно; а если даже каким-то чудом она и длится всю жизнь, то

все равно остается недовершенной. Движимые этим ненасытным стремлением к беспредельности во времени, мы, быть может, лучше поняли бы смысл земных страданий, знай мы страдания вечные. Возможно, что сильные духом люди подчас ужасаются не столько страданиям как таковым, сколько тому, что они не вечны. За неимением безмерного счастья бесконечные страдания могли бы по крайней мере стать нашей судьбой. Но нет, даже самым страшным нашим мытарствам положен предел. В один прекрасный день, уже вконец отчаявшись, мы вдруг ощущаем необоримую жажду жизни, которая возвещает нам, что все кончено и что в страдании заключено не больше смысла, чем в счастье.

Страсть к обладанию – это всего лишь одна из форм стремления к беспредельности во времени; именно она порождает бессильный бред любви. Ни об одном существе, даже самом любимом и отвечающем нам еще более сильной любовью, невозможно сказать, будто мы им обладаем. На этой жестокой земле, где любовники всегда рождаются врозь и часто умирают порознь, полное обладание любимым существом, абсолютное слияние в течение всей жизни выглядит непосильным требованием. Страсть к обладанию до такой степени ненасытна, что может пережить и саму любовь. Любить в таком случае – значит только обесплотить любимое существо. Постыдные страдания одинокого любовника, объясняются тогда не столько сознанием того, что он больше не любим, сколько мыслью о том, что предмет его любви еще может и должен любить кого-то. В предельном случае каждый человек, снедаемый безумной страстью к беспредельности во времени и к обладанию, желает существам, которые он любил, бесплодия и смерти. Это и есть подлинный бунт. Кто хоть раз в жизни не требовал от всего сущего абсолютной девственности, изнемогая при этом от невыполнимости своего желания, кто, без конца терзаясь тоской по абсолюту, не губил себя попытками любить вполсилы, – тому не понять реальности бунта и его всесокрушающей ярости. Но сущее извечно ускользает от нас, как и мы от него, оно лишено четких очертаний. С этой точки зрения жизнь бесстильна. Она не более чем движение, безуспешно пытающееся угнаться за собственной формой. И раздираемый этими противоречиями человек столь же тщетно ищет форму, обозначающую пределы, в которых он чувствовал бы себя царем. Если бы хоть одно живое существо имело собственную форму, человек примирился бы с миром.

Нет в нем существа, которое, достигнув элементарного уровня сознания, не изнемогало бы в поисках формул или положений,



которые придали бы его существованию недостающую цельность. Тщеславие и действие, денди и революционер – все стремится к цельности ради бытия – бытия в этом мире. Подобно тому как в трогательных и жалких последках любви один из партнеров подолгу ищет слово, жест или ситуацию, которые превратят его любовное приключение в законченную и точно сформулированную историю, каждый из нас пытается придумать или отыскать для себя ключевое слово. Нам недостаточно жить; нам надо, не дожидаясь смерти, обрести судьбу. Стало быть, мы вправе сказать, что человек имеет понятие о мире лучше, чем тот, в котором он живет. Но «лучший» в данном случае не значит «иной», а только более цельный. Желание, что возносит наше сердце над раздробленным миром, от которого оно, однако, не в силах целиком оторваться, является желанием единства. Оно выливается не в банальное бегство, а в упорство притязания. Любое человеческое усилие, будь оно религией или преступлением, в конечном счете повинуется этому безрассудному желанию, состоящему в том, чтобы придать жизни отсутствующую у нее форму. Тот же порыв, что может быть направлен на преклонение перед небесами или на уничтожение человека, приводит и к романическому творчеству, которому передается вся его серьезность.

И в самом деле, что такое роман, как не та вселенная, где действие обретает свою форму, где звучат ключевые слова, люди открывают друг другу свои души и каждая жизнь принимает обличье судьбы<sup>1</sup>. Мир романа – это не что иное, как поправка, внесенная в реальный мир согласно подспудным желаниям человека. Ибо это тот же самый мир, в котором мы живем, с его горем, ложью, любовью. У его героев – наш язык, наши слабости, наши сильные стороны. Их вселенная не более прекрасна и поучительна, чем наша. Но они, в отличие от нас, познают свою судьбу до конца. Нет более потрясающих образов, чем те, в которых воплощены люди, исчерпавшие свою страсть до предела, – Кириллов, Ставрогин, мадам Грослен, Жюльен Сорель или принцесса Клевская. Нам не по плечу их мерки, ибо они доводят до конца то, что мы никогда не в силах завершить. (...)

Итак, перед нами воображаемый мир, представляющий собой, однако, поправку к миру реальному, – мир, где страдание может при необходимости продолжаться до самой смерти, где страсть никогда не превращается в развлечение, где люди охвачены навязчивыми идеями и навсегда привязаны друг к другу. В романе человек наконец-то придает самому себе форму и достигает успокоительного предела, который недоступен ему в жизни. Роман кроит судьбу по заранее

приготовленной мерке. Таким образом, он соперничает с творением бога и, хотя бы временно, торжествует над смертью. Подробный анализ самых знаменитых романов, производимый каждый раз с соответствующей точки зрения, показал бы, что суть романа состоит в беспрестанных и целенаправленных попытках автора внести исправления в свой собственный жизненный опыт. Не преследуя ни моральных, ни чисто формальных целей, эти исправления направлены прежде всего к достижению цельности и единства и тем самым свидетельствуют о некоей метафизической потребности. В этом смысле роман – это прежде всего интеллектуальное упражнение, служащее подспорьем для тоскующего или бунтующего чувства. (...)

Что же касается Пруста, то он задался целью создать на основе упорного изучения действительности некий замкнутый и единственный в своем роде мир, который принадлежал бы только ему и знаменовал его победу над бренностью вещей и над смертью. Но он пользовался совсем иными средствами. Они заключаются прежде всего в пристальном отборе, в любовном коллекционировании счастливых мгновений, которые романист отыскивает в тайниках своего прошлого. Необозримые мертвенные пространства оказываются, таким образом, выброшенными из жизни, поскольку они не оставили о себе воспоминаний. Если мир американского романа – это мир людей, пораженных беспомощностью, то мир Пруста – это сплошная память. Речь идет о самом привередливом и требовательном виде памяти, который отвергает раздробленность реального мира и которому достаточно запаха старых духов, чтобы воссоздать тайну канувшего в прошлое и вечно юного мира. Избрав внутреннюю жизнь, а в этой жизни – самую сокровенную ее сердцевину, Пруст восстал против того, что в реальности обречено на забвение, то есть против машинального и слепого мира. Но это неприятие реальности не означает ее отрицания. Пруст не совершает промаха обратного тому, который встречается в американском романе, он не отвергает машинального. Он объединяет в единое и высшее целое утраченные воспоминания и теперешние ощущения, боль в только что вывихнутой ноге и минувшие счастливые дни. (...)

Но пристрастие к лицам и свету привязывало его к этому миру. Он не мог допустить, чтобы часы благодатной праздности были для него утрачены навсегда. Он решил воскресить их и вопреки смерти доказать, что прошлое в конце времен превращается в нетленное настоящее, куда более подлинное и полновесное, чем оно было в начале. Именно поэтому столь важную роль в «Утраченном времени» играет психологический анализ. Истинное величие Пруста в том, что

он описал не утраченное, а обретенное время, собирающее воедино раздробленный мир и облакающее его новым смыслом на самой грани распада. Его нелегкая победа накануне смерти – свидетельство того, что он сумел посредством памяти и разума уловить в быстротекущем потоке форм трепетные символы человеческого единства. Самый гордый вызов, который произведения такого порядка могут бросить мирозданию, состоит в том, что они предстают перед ним как единое целое, как замкнутые в себе и однородные миры. Этим определяются сочинения, которым чуждо раскаяние.

Можно было бы сказать, что мир Пруста – это обезбоженный мир. Но если это и верно, то не потому, что в нем никогда не заходит речь о Боге, а потому, что он претендует на некое самоценное совершенство и пытается придать вечности человеческое обличье. «Обретенное время», по крайней мере в своем идеале, – это вечность без бога. С этой точки зрения роман Пруста выглядит как одна из самых значительных и всеобъемлющих попыток бунта человека против своего смертного удела. Он служит примером того, как романическое искусство переделывает само мироздание в том виде, в каком оно предстает перед нами и заслуживает отвержения. По крайней мере один из аспектов этого искусства заключается в том, что оно становится на сторону твари в ее споре с творцом. А взглянув глубже, видишь, что оно берет себе в союзники красоту мира или человека, выступая против сил смерти и забвения. Именно поэтому его бунт обретает творческий характер.

*Камю А. Бунт и искусство // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Поэтика. Искусство. М., 1990. С. 316-328.*

## **К. Г. Юнг Психология и поэтическое творчество**

### **Введение**

Без особых доказательств очевидно, что психология – в своем качестве науки о душевных процессах – может быть поставлена в связь с литературоведением. Ведь материнское лоно всех наук, как и любого произведения искусства – душа. Поэтому наука о душе, казалось бы, должна быть в состоянии описать и объяснить в их соотнесенности два предмета: психологическую структуру произведения искусства, с одной стороны, и психологические предпосылки художественно-продуктивного индивида. Обе задачи эти в своей глубинной сущности различны: в первом случае дело идет о «предумышленно» оформленном продукте сложной душевной деятельности, во втором случае – о самом душевном аппарате. В первом

случае объектом психологического анализа и истолкования служит конкретное произведение искусства, во втором же – творчески одаренный человек в форме своей неповторимой индивидуальности. Хотя эти два объекта находятся в интимнейшем сцеплении и в неразложимом взаимодействии, все же один из них не в состоянии объяснить другой.

(...) Личная психология творца объясняет, конечно, многое в его произведении, но только не само это произведение. Если же она могла бы объяснить это последнее, и притом успешно, то его якобы творческие черты разоблачили бы себя как простой симптом, что не принесло бы произведению ни выгод, ни чести.

(...) Все психологические процессы, протекающие в пределах сознания, еще могут оказаться каузально объяснимыми; но творческое начало, коренящееся в необозримости бессознательного, вечно будет оставаться закрытым для человеческого познания. Оно всегда будет поддаваться лишь описанию в своих внешних проявлениях, угадывающееся, но неуловимое.

## **I. Производство**

(...) Пожалуй, «Фауст» лучше, чем что бы то ни было другое, дает представление о двух крайних возможностях литературного произведения в его отношении к психологии.

Ради ясности я хотел бы обозначить первый тип творчества как психологический, а второй – как визионерский. Психологический тип имеет в качестве своего материала такое содержание, которое движется в пределах досягаемости человеческого сознания, как-то: жизненный опыт, определенное потрясение, страстное переживание, вообще человеческую судьбу, как ее может постигнуть или хотя бы прочувствовать обычное сознание... Поэт уже выполнил за психолога всю работу. Или последнему нужно еще обосновывать, почему Фауст влюбляется в Гретхен? Или почему Гретхен становится детоубийцей? Все это – человеческая судьба, миллионы раз повторяющаяся вплоть до жуткой монотонности судебного зала или уголовного кодекса. Ничто не осталось неясным, все убедительно объясняет себя из себя самого.

На этой линии находятся многочисленные типы литературной продукции: любовный, бытовой, семейный, уголовный и социальный романы, дидактическое стихотворение, большая часть лирических стихотворений, трагедия и комедия... Я называю этот род художественного творчества «психологическим» именно по той

причине, что он вращается всегда в границах психологически понятного. (...)

Пропасть, которая лежит между первой и второй частями «Фауста», отделяет также психологический тип художественного творчества от визионерского типа. Здесь дело во всех отношениях обстоит иначе: материал, т. е. переживание, подвергающееся художественной обработке, не имеет в себе ничего, что было бы привычным; он наделен чуждой нам сущностью, потаенным естеством, и происходит он как бы из бездн дочеловеческих веков или из миров сверхчеловеческого естества, то ли светлых, то ли темных, – некое первопереживание, перед лицом которого человеческой природе грозит полнейшее бессилие и беспомощность. Значимость и весомость состоят здесь в неимоверном характере этого переживания, которое враждебно и холодно или важно и торжественно встает из вневременных глубин; с одной стороны, оно весьма двусмысленного, демонически-гротескного свойства, оно ничего не оставляет от человеческих ценностей и стройных форм – какой-то жуткий клубок извечного хаоса или, говоря словами Ницше, какое-то «оскорбление величества рода человеческого», с другой же стороны перед нами откровение, высоты и глубины которого человек не может даже представить себе, или красота, выразить которую бессильны любые слова...

(...) Ничто из области дневной жизни человека не находит здесь отзвука, но взамен этого оживают сновидения, ночные страхи и жуткие предчувствия темных уголков души.

(...) Люди естественным образом склонны предполагать – сегодня это усилилось под влиянием психологии Фрейда, – что за всей этой то уродливой, то вещей мглой должны стоять какие-то чрезвычайно личные переживания, из которых можно объяснить странное видение хаоса и которые также делают понятным, почему иногда поэт, как кажется, еще и сознательно стремится скрыть происхождение своего переживания. От этой тенденции истолкования всего один шаг до предположения, что речь идет о продукте болезни, продукте невроза; этот шаг представляется тем менее неправомерным, что визионерскому материалу свойственны некоторые особенности, которые можно встретить также в фантазиях душевнобольных. Равным образом продукт психоза нередко наделен такой веской значительностью, которая встречается разве что у гения. Отсюда естественным образом возникает искушение рассматривать весь феномен в целом под углом зрения патологии и объяснять образы неразложимого видения как орудия компенсации и маскировки.

Представляется, что этому явлению, обозначаемому мной как «первовидение», предшествовало некоторое переживание личного и интимного характера, переживание, отмеченное печатью «инкомпатибельности», т. е. несовместимости с определенными моральными категориями. Делается предположение, что проблематичное событие было, например, любовным переживанием такого морального или эстетического свойства, что оно оказалось несовместимым или с личностью в целом, или, по меньшей мере, с функцией сознания, по каковой причине Я поэта стремилось целиком или хотя бы в существенных частях вытеснить это переживание и сделать его невидимым («бессознательным»).

(...) Сведение визионерского переживания к личному опыту делает это переживание чем-то ненастоящим, простой компенсацией... Потрясающее прозрение в бездны, лежащие по ту сторону человеческого, оказывается всего-навсего иллюзией, а поэт – обманутым обманщиком. Его изначальное переживание было «человеческим, слишком человеческим», и притом до такой степени, что он даже не способен в этом себе признаться, но вынужден скрывать это от себя.

Весьма важно ясно представить себе эти неизбежные последствия сведения всего на личную историю болезни, ибо в противном случае не видно, куда ведет такой тип объяснений; ведет же он прочь от философии художественного произведения, которую он заменяет психологией поэта. (...)

В том, что касается произведения (которое ни в коем случае не следует путать с личным аспектом авторского индивида), нет сомнения, что визионерство есть подлинное первопереживание, что бы ни полагали на этот счет поборники рассудка. Оно не представляет собой нечто произвольное, нечто вторичное, некий симптом – нет, оно есть истинный символ, иначе говоря – форма выражения для неведомой сущности. Как любовное переживание означает, что пришлось пережить некоторый действительный факт, так и визионерское переживание; физическую, душевную или метафизическую природу имеет его содержание, мы не беремся решать. Здесь перед нами психическая реальность, которая по меньшей мере равноценна физической. Переживание человеческой страсти находится в пределах сознания, предмет визионерского лежит вне этих пределов. В чувстве мы переживаем нечто знакомое, но вещное чаяние ведет нас к неизвестному и сокровенному, к вещам, которые таинственны по самой своей природе. Если они когда-либо и были познаны, то их намеренно утаивали и скрывали, и поэтому им с

незапамятных времен присущ характер тайны, жути и неоткровенности. Они скрыты от человека, а он из суеверия, буквально «боязни демонов» прячется от них, укрываясь за щит науки и разума. Упорядоченный космос есть его дневная вера, которая призвана уберечь его от ночных страхов хаоса, – просвещение из страха перед ночной верой! Что же, и за пределами человеческого дневного мира живут и действуют силы? Действуют с необходимостью, с опасной неизбежностью? Вещи поковарнее электронов? Что же, мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности то, что наука именуется «психикой» и представляет себе как заключенный в черепную коробку знак вопроса, в конечном счете есть открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям? (...)

Художественное произведение такого рода представляет собой не единственное порождение ночной сферы. К ней приближаются также духовидцы и пророки... Но с этой сферой знакомы также великие злодеи и разрушители, омрачающие лицо времен, и умалишенные, которые слишком близко подошли к огню... Было бы не лишено интереса исследовать, не окажется ли изобретенное в Новое время отвращение к суеверию и столь же новоевропейское материалистическое просветительство своего рода производным и дальнейшим ответвлением первобытной магии и страха перед духами. Равным образом притягательная сила так называемой глубинной психологии и столь же бурное сопротивление ей принадлежат сюда же.

(...) Для понимания сущности этого пестрого феномена должна доставить терминологию и материал для сравнения прежде всего психология. То, что предстает в визионерском переживании, есть один из образов коллективного бессознательного, т. е. своеобразный и прирожденный компонент структуры той «души», которая является матрицей и предпосылкой сознания. По главному закону филогенеза психическая структура в точности так же, как и анатомическая, должна нести на себе метки пройденных прародителями ступеней развития. Именно это и происходит с бессознательным: при помрачениях сознания – во сне, при душевных недугах и т. п. – на поверхность выходят такие психические продукты, которые несут на себе все приметы дикарского состояния души, и притом не только по своей форме, но и по своему смысловому содержанию, так что

нередко можно подумать, будто перед нами фрагменты древних тайных учений. При этом часто мифологические мотивы скрыты за современным образным языком, как-то: вместо Зевсова орла или птицы Рок выступает самолет, вместо сражения с драконом – железнодорожная катастрофа, вместо героя, сражающего дракона, – героический тенор из городской оперы, вместо хтонической Матери – толстая торговка овощами, а Плутон, похищающий Прозерпину, заменен опасным шофером. (...)

Дело в том, что всякий раз, как коллективное бессознательное прорывается к Переживанию и празднует брак с сознанием времени, осуществляется творческий акт, значимый для целой эпохи, ибо такое творение есть в самом глубинном смысле весть, обращенная к современникам... Каждое время имеет свою однобокость, свои предубеждения и свою душевную жизнь. Временная эпоха подобна индивидуальной душе, она отличается своими особенностями, специфически ограниченными свойствами сознания и поэтому требует компенсации, которая со своей стороны может быть осуществлена коллективным бессознательным лишь таким образом, что какой-нибудь поэт или духовидец выразит все невысказанное содержание времени и осуществит в образе или деянии то, что ожидает неосознанная всеобщая потребность. (...)

## 2. Автор

Тайна творческого начала, так же как и тайна свободы воли, есть проблема трансцендентная, которую психология может описать, но не разрешить. Равным образом и творческая личность – это загадка, к которой можно, правда, приискивать отгадку при посредстве множества разных способов, но всегда безуспешно. И все же новейшая психология время от времени билась над проблемой художника и его творчества. Фрейду казалось, что он отыскал ключ, которым можно отпереть произведение искусства, идя от сферы личных переживаний его автора (ср. работу Фрейда о «Градиве» Вильгельма Йенсена и его же труд «Леонардо да Винчи»). В самом деле, здесь открываются очевидные возможности; почему бы и не попытаться вывести произведение искусства из «комплексов» наподобие того, как это делают с невротами? Великое открытие Фрейда в том и состояло, что невроты имеют совершенно определенную психическую этиологию, т. е. они имеют свой исток в эмоциональных причинах и в детских переживаниях реального или фантастического свойства. (...)



Невроз, по Фрейдю, представляет собой эрзац удовлетворения. Стало быть, нечто ненастоящее, ошибку, предлог, извинение, намеренную слепоту, короче говоря, нечто по сути своей негативное, то, чего не должно было бы быть. Трудно решиться замолвить за невроз доброе слово, ибо он, по всей видимости, не содержит в себе ничего, кроме бессмысленного и потому нежелательного расстройств. Художественное произведение, коль скоро его, по всей видимости, можно анализировать наподобие невроза и таким же образом возводить к чисто личным «вытеснениям» в психике автора, тем самым оказывается в подозрительном соседстве с неврозом; правда, оно при этом попадает все же в хорошее общество, ибо фрейдовский метод рассматривает таким же образом религию, философию и т. п. (...) Но если выдвигается притязание, будто при таком анализе оказывается объясненной и сущность самого произведения искусства, то это притязание должно быть категорически отклонено. Дело в том, что сущность художественного произведения состоит не в его обремененности чисто персональными особенностями – чем больше оно ими обременено, тем меньше речь может идти об искусстве, – но в том, что оно говорит от имени духа человечества, сердца человечества и обращается к ним. Чисто личное – это для искусства ограниченность, даже порок. «Искусство», которое только лично или хотя бы в основном лично, заслуживает, чтобы на него смотрели как на невроз. Если фрейдовская школа выдвинула мнение, что каждый художник обладает инфантильно-авто-эротически ограниченной личностью, то это может иметь силу применительно к художнику как личности, но неприменимо к нему как творцу. Ибо творец ни автоэротичен, ни гетероэротичен, ни как-либо еще-эротичен, но в высочайшей степени объективен, существенен, сверхличен, пожалуй, даже бесчеловечен или сверхчеловечен, ибо в своем качестве художника он есть свой труд, а не человек. Каждый творчески одаренный человек – это некоторая двойственность или синтез парадоксальных свойств. С одной стороны, он представляет собой нечто человечески-личное, с другой – это внеличный человеческий процесс. Как человек он может быть здоровым или болезненным; поэтому его личная психология может и должна подвергаться индивидуальному же объяснению. В своем качестве художника он может быть понят единственно из своего творческого деяния. Ведь было бы грубой ошибкой пытаться возвести к личной этиологии манеры английского джентльмена, прусского офицера или кардинала... Ибо искусство прирождено художнику как инстинкт, который им овладевает и делает его своим орудием. (...) В качестве

индивида он может иметь прихоти, желания, личные цели, но в качестве художника он есть в высшем смысле этого слова «Человек», коллективный человек, носитель и ваятель бессознательно действующей души человечества. В этом его officia бремя, которое нередко до такой степени перевешивает остальное, что его человеческое счастье и все, что придает цену обычной человеческой жизни, закономерно должно быть принесено в жертву.

(...) Отсюда проистекает то обстоятельство, что личная житейская судьба столь многих художников до такой степени неудовлетворительна, даже трагична, и притом не от мрачного сочетания обстоятельств, но по причине неполноценности или недостаточной приспособляемости человечески личного в них. Очень редко встречается творчески одаренный индивид, которому не пришлось бы дорого оплатить искру божью – свои необычные возможности. (...)

(...) Знает ли сам художник-автор, что его творение в нем зачато и затем растет и зреет, или он предпочитает воображать, будто по собственному намерению оформляет собственное измышление: это ничего не меняет в том факте, что на деле его творение вырастает из него. Оно относится к нему, как ребенок к матери. Психология творческого индивида – это, собственно, женская психология, ибо творчество вырастает из бессознательных бездн, в настоящем смысле этого слова из царства Матерей. Если творческое начало перевешивает, то это означает, что бессознательное получает над жизнью и судьбой большую власть, чем сознательная воля, и что сознание захватывается мощным подземным потоком и нередко оказывается бессильным зрителем происходящего. Органически растущий труд есть судьба автора и определяет его психологию. Не Гёте делает «Фауста», но некий психический компонент «Фауст» делает Гёте.

Так получает удовлетворение душевная потребность того или иного народа в творении поэта, и поэтому творение означает для поэта поистине больше, чем личная судьба, – безразлично, знает ли это он сам или нет. Автор представляет собой в глубочайшем смысле инструмент и в силу этого подчинен своему творению, по каковой причине мы не должны также, в частности, ждать от него истолкования последнего. Он уже исполнил свою высшую задачу, сотворив образ. Истолкование образа он должен поручить другим и будущему. (...)

*Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 103-118.*

## ТЕМА 11. ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

### Братусь Б. С. Нравственная психология возможна

(...) Образно говоря, критерии нормы как бы ускользают, уходят из психологии, обнаруживая себя на других территориях науки.

И возникает вопрос: является ли это ускользание случайным или закономерным? Почему оно вообще возникает, почему, говоря словами Льва Семеновича Выготского, вся история психологии есть борьба за психологию в психологии? Чтобы как-то прояснить эти вопросы, обратимся к самому положению психологии в общей системе наук.

Академик Бонифатий Михайлович Кедров помещал психологию в центре своего «треугольника наук», один угол которого занимают науки естественного цикла, другой – гуманитарного, вершину – философия. То есть отвел ей очень почетное место – она представлена как некое «тело наук», стягивающая собой, в себе главные формы научного знания. Но за этот почет психологии приходится очень дорого платить. Психология по этой схеме не определена сущностно, она не имеет понятий из нее самой полностью исходящих и полностью выявляемых через собственное движение. Она, как «человек-невидимка», становится видимой не сама по себе, но только тогда, когда одевает одежду. А так как своей нет – то одежду с чужого плеча. Продолжая эту метафору, можно сказать, что большую часть своей жизни психология проходила в естественно-научных одеждах – и они, эти одежды, стали многим казаться единственно для нее возможными, единственно адекватными ее предназначению в жизни Науки. И, действительно, в таких одеждах ей «не тесно», когда это ее предназначение видится в исследовании элементарных психических процессов, когда целям исследования адекватен эксперимент, когда нужны строгие правила, однозначно понимаемые определения и т. д. Но разве ими можно «обозначить» милосердие, любовь, надежду? Однако до сих пор многие психологи убеждены, что именно эти «одежды» (и никакие другие) свойственны психологии.

А это уже подводит психологию вообще к отказу от познания реальной личности, в частности личностных норм и аномалий. (...)

Итак, для познания адекватных, достойных, соответственных человеку критериев нормы мы должны искать иные обобщающие понятия, иные одежды, выходить на иные уровни познания. Какие же

именно? На наш, взгляд, прежде всего связанные с философией человека, пониманием его сущности, назначения и смысла. (...)

Во избежание недоразумений надо подчеркнуть сразу, что речь идет не о смене предмета, забвении своей профессии: был психологом – решил стать философом. Нет, конечно. Речь идет о логике пути, которая требует в данный момент этого перехода, этой смены, но не ради ее самой, а с тем, чтобы в конечном итоге вернуться к изначальному предмету.

*Братусь Б. С. Нравственная психология возможна // Психология и этика: опыт построения дискуссии. Самара, 1999. С.31-34.*

## **В. В. Летуновский, С. Б. Ессельсон. Экзистенциализм в психологии**

В конце марта 2001 г. недалеко от Звенигорода прошла Первая всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. Конференция выявила необычайно широкий спектр мнений о предмете и методах экзистенциальной психологии. Да и сама трактовка понятия экзистенции значительно различалась в зависимости от личных предпочтений и интересов присутствующих. Тем не менее, сам факт проведения данной конференции и энтузиазм большинства участников позволяют говорить о востребованности в России в настоящее время экзистенциальной тематики.

Данный факт объясняется, на наш взгляд, двумя основными причинами: во-первых, серьезным кризисом, переживаемым психологической наукой, неспособностью традиционной естественнонаучно ориентированной психологии отвечать на запросы современного российского общества; а, во-вторых, особого рода ситуацией, в последние 10 – 15 лет переживаемой нашей страной, которую вполне можно назвать пограничной ситуацией.

Напомним, что именно в пограничных ситуациях, ситуациях жизненного кризиса, когда распадается привычный ход событий, рушатся, казалось, незыблемые устои – у человека чаще всего возникают экзистенциальные вопросы, и именно на них не способна давать ответы классическая психология.

И все-таки, что же такое экзистенциальная психология? И каково ее место среди других подходов в психологической науке?

Если разделить общее поле этой самой науки на классическую психологию и неклассическую, то экзистенциальная психология окажется на второй половине – вместе с гуманитарной (Братусь Б. С.,

Василюк Ф. Е., Воробьева Л. И., Розин В. М., Пузырей А. А., Флоренская Т. А.) и органической. Если под классической психологией понимать традиционную академическую науку, ориентированную на естественнонаучный идеал знания, то все перечисленные выше направления можно назвать неклассическими. Можно также обозначить движение от классической психологии к неклассической в нескольких направлениях – от введения такого изолированного объекта, как психика человека, и изучения его к появлению и укоренению представлений о том, что либо 1) психика каждого конкретного человека является объектом, существующем в одном-единственном экземпляре; либо 2) подобно тому, как это происходило в квантовой механике, объектом изучения должна становиться находящаяся в контакте пара (например, терапевт-клиент), а не отдельный индивид; либо и вовсе 3) понимание неразрывности связи человека с миром, в котором протекает его жизнедеятельность, приводит к отказу в существовании самому понятию «психика» и смещения внимания в сторону другого понятия – «экзистенция».

Гуманитарная психология находится в стадии становления, ее границы еще не до конца очерчены. Появилась она в противопоставлении естественнонаучной парадигме в психологии; характерна попытками интегрировать убежденность в уникальности, неповторимости «духовной жизни» каждого отдельного человека, методы гуманистической психологии и поиски понятий, в которых можно выражать эту самую «духовную жизнь». Здесь на сегодня диапазон широк – от традиционных понятий, описывающих проявления психики в классической психологии, до попыток использования языка православной аскетики. Экзистенциальную психологию отличает от гуманитарной кардинальное смещение предмета рассмотрения – от явлений и проявлений психики человека к самой его жизни, к ее событиям, сосредоточенность на вечных вопросах человеческого существования, таких как совесть, надежда, вера, любовь, смерть, ужас, одиночество, отчаяние, свобода, ответственность и т. д. Оба подхода глубоко укоренены в философских поисках, но если при гуманитарном подходе все же пытаются понять конкретную человеческую духовную, душевную психическую уникальность, апеллируя к аксиологии и эсхатологии, то при экзистенциальном, как мы уже упоминали, от этого в принципе отказываются.

Мы также считаем целесообразным проводить разграничительную линию между гуманистической психологией и экзис-

тенциальной. Гуманистическая психология сформировалась в виде оппозиции засилью объективизма и пандетерминизма в американской психологии в 60-х гг. прошлого века. Можно полагать, что появление ее – результат освоения американскими психологами феноменологических идей. Ключевым для гуманистической психологии является понимание того, что каждый человек уникален, неповторим. Исходная метафора этого подхода – метафора зерна или желудя. Зерно будет прорасти при наличии соответствующей почвы, влаги, воздуха. Человек будет произрастать при наличии внимания, эмпатии, принятия и т. д. Психику конкретного человека описывать бесполезно, но полезно, осмысленно описывать условия, при которых образуются пары, складывание которых, например, вносит целебные изменения в человеческое самосознание. В экзистенциальном же подходе, как мы уже упоминали, в центре внимания – не субъект, а его жизнь в неразрывной связи с миром и другими людьми (бытие-в-мире, бытие-вместе). Не эмпатия и принятие другим (терапевтом) являются лечебными факторами, а понимание своей жизненной ситуации, построение отношения к своему будущему, способность принимать ответственные решения, которые при помощи терапевта воспитывает в себе пациент. Сам же по себе контакт с терапевтом – необходимое, но недостаточное условие для оказания помощи. Причем ответственность в экзистенциальном подходе понимается и как способность отвечать на вызовы бытия, его неожиданные повороты, и как способность держать ответ за результаты своих действий.

Можно только отчасти согласиться с Ирвином Яломом, что европейская экзистенциальная мысль отличается большими акцентами на трагических аспектах человеческого существования, таких как смерть, изоляция, абсурд, в то время как гуманистическая – более позитивна и акцентирует свое внимание на таких темах, как самоактуализация, встреча, глубинное единство и т. д. Можно вспомнить хотя бы, что «Любовное отношение человека к человеку» Людвиг Бинсвангера, «Я – Ты отношение», «Диалог» Мартина Бубера, «Экзистенциальная коммуникация» Карла Ясперса появились задолго до «Встречи» Карла Роджерса, а более трагичный оттенок тем европейского экзистенциализма, понимаемых как ключевые для человеческого существования, часто говорит об осмыслении европейцами реальности человеческого бытия в более кардинальном кризисе, чем тот, с которым приходилось встречаться американским экзистенциалистам – ведь ужасы двух мировых войн задели американцев лишь краешком.

Кроме того, важно различать феноменологическую психологию и психологию экзистенциальную. Сущность феноменологического подхода в психологии заключается в анализе непосредственных переживаний человека во всей их конкретности и полноте, в стремлении избежать любого рода априоризма, в виде теоретических установок или же схем интерпретации. В феноменологическом подходе утверждается, что в качестве объекта изучения человек принципиально не может быть типологизирован, он всегда персонален, уникален и неповторим. Основная линия водораздела между феноменологической и экзистенциальной психологией проходит там же, где проходит граница между концепциями Гуссерля и Хайдеггера. Если по Гуссерлю познание направлено хоть и на уникальные и неповторимые, но все же сущности, то в концепции Хайдеггера нет ни субъекта, ни сущностей. Хайдеггер начинает разрабатывать язык, на котором можно обсуждать жизнь человека, не прибегая к сущностям как таковым. В приложении к психологической практике это означает, что феноменолог будет искать в человеке его неповторимую уникальную суть, основную метафору его жизни, будет пытаться уловить, например, какова его уникальная неповторимая судьба. Экзистенциалист же никаких сущностей не ищет, для него нет и не может быть никакой базовой метафоры жизни конкретного человека, в том числе и метафоры его судьбы. Психолог-экзистенциалист лишь заботится о том, чтобы его пациент был максимально открыт навстречу открывающимся в течение его жизни возможностям. Если же и идет речь о судьбе, то, скорее, о судьбе Бытия и о том, как человек с ней связан.

*В. В. Летуновский, С. Б. Ессельсон. Экзистенциализм в психологии // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2002, № 1. С. 91-94.*

### **М. К. Мамардашвили. Лекции о Прусте**

... Я хотел бы предупредить, что мы имеем дело с особой психологией или с особым взглядом на психологию. Я уже говорил, что мы имеем дело с реальной психологией в отличие от психологии как науки. Печально это или радостно, я не знаю. Скорее всего, печально. Ибо то, что называют сегодня психологической наукой, к нам, в общем-то, никакого отношения не имеет. Она изучает даже не лабораторного человека, а некоторое лабораторное представление о человеке; основные вещи, в зависимости от которых складывается или не складывается, удается или не удается наша внутренняя жизнь, вообще не фигурируют в психологической теории. Например, можно

утверждать, что тот или иной способ размышления о смерти или отношения к смерти является решающим для нашего формирования как человеческих и психологических существ. То или иное отношение, например, надежда и вера, безусловно, являются самыми существенными в нашей жизни. Между тем такое явление, как личность (причем именно явление, а не слово, потому что слово-то мы знаем), являющееся определенной структурой, определенным образом бытия, каким-то нашим свойством, как голубые глаза или черные, такое явление вообще не находит в психологии места, хотя оно явно имеет существенное значение для самого способа протекания и реализации наших основных склонностей, возможностей, способностей, талантов. Можно четко показать, что, например, в простом акте изобретения, творчества или вообще понимания гораздо меньшее значение имеют замеряемые лабораторно психические реакции (их скорость, способности памяти, объем ее и так далее), чем духовные свойства психики, которые мы описываем интуитивно, такие как напряжение, отрешенность, способность выходить за границы привычных, обыденных представлений. Это, казалось бы, – чисто духовные, а не психологические понятия, но моя мысль и предупреждение состоят в том, что в действительности они суть стержневые явления для психических и психологических процессов.

К этому предупреждению я хотел бы добавить еще одно, чтобы яснее очертить то, чем мы занимаемся, и одновременно избавить вас от лишних ассоциаций, ожиданий или даже чрезмерных ожиданий. В действительности мы имеем дело просто с феноменом жизни. Жизнь – это единственное, что мы признаем, пребывания и дления чего мы желаем, и единственное, к чему мы стремимся, даже когда живы. Даже когда мы живы, мы стремимся к жизни. Но дело в том, что – и этим интересен Пруст – у жизни есть законы. И поэтому мы занимаемся сейчас не столько законами психологии в лабораторном смысле, сколько законами жизни. Имея в виду под законами простую вещь: есть что-то, в силу чего существуют или ограничения, или, наоборот, горизонты для того, что мы вообще можем хотеть, из-за чего мы можем волноваться, любить или не любить, быть привязанными или ненавидеть, быть отрешенными или мелочно рассеянными – то есть быть живыми. (...)

... Мы имеем явления нашей психической сознательной жизни, которые мы называем «состояния»; теперь это для нас рабочий технический термин, а не просто выражение обыденного языка. Обычно мы рассуждаем о вещах и о самих себе в терминах признаков, свойств предметов. Но сейчас мы говорим не об ощущении запаха,



или что запах это признак цветка. Отнюдь. Мы имеем в виду нечто, свойственное нашей психике, когда нет отдельно предметов и свойств... Мы имеем в виду состояние в одном простом смысле – собранности всего, что происходит именно в состоянии, например, ожидания... Это живое состояние многого. И та психология, о которой идет речь – на основе опыта, проделанного Прустом, – есть психология состояний. Не наблюдения, не выбора, не сравнения одних предметов с другими, а состояний, в которых мы затронуты как желаемые существа. Что совершается уникально и незаместимо. И второе. Эти состояния мы имеем в некоторой последовательности моментов, когда возникает проблема отношения состояния к последовательной смене моментов во времени. (...)

... Именно в связи с темой необратимости появляется у Пруста тема различения двух психологий – психологии плоскостной и психологии объемной. Или психологии неподвижных состояний души, психологии атрибутов и свойств и психологии предметов в движении. Когда Пруст говорит об «объемной психологии», то слова «пространство» и «время» у него часто взаимозаменяемы. Чаще он говорит о «временной психологии» или что психология есть геометрия времени... То, что является свойством или атрибутом, и есть нечто, изолированное от остальной части жизни. (...)

Говоря о пространстве и времени факта опыта как о пространстве и времени узнавания себя, мы вводим эти характеристики так, что они оказываются одновременно характеристиками того, что является основным и первичным понятием нашей психологии – характеристиками изменения. В них локализуется именно изменение, или, иначе говоря, связанные с ним психические явления, взятые в движении. Объемная психология отличается от психологии планиметрической тем, что она берет эти вещи в движущемся изменении. В этой области и происходит расцепление нашего фетишизма (где мы собственные душевные движения приписываем свойствам объектов), и вслед за Прустом мы обнаруживаем внутри себя целый мир реальностей. Мир, в котором реально складывается наша судьба. То, что случается со мной, зависит не от моей любовной иллюзии, а от структуры иллюзии, не от сентиментального или, наоборот, трагического внутреннего диалога о том, какова Альбертина, а от того, каков смысл и по каким путям вложено то, что она стала моим любовным объектом.

*М. К. Мамардашвили. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С.126-128, 132, 403-404, 456.*

## **М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия**

...Эмпирически живое, повседневно живое – оно ведь не все живое, там смерть вплетена в нашу жизнь, и часто, чтобы жить одной частью своего существа, мы платим за это умертвлением других частей нашего существа и других наших потенций. Это как бы условие того, чтобы хотя бы на минимальном уровне осуществить акт жизни. Тем самым смерть все время... наши смерти (во множественном числе) участвуют в акте жизни. Абсолютно понятна и обратная задача. Скажем, я ее выражу на примере Пруста: когда он слышал о себе, что он тонкий психолог, что у него масса интересных психологических наблюдений, что его писательская деятельность углубила понимание человеческой психологии, его это всегда возмущало, и это возмущение, мне кажется, осталось непонятым окружающими и потом в памяти о нем. А он говорил следующее: «Какая психология?» Меня никакая психология не интересует, меня интересует хоть немного жизни. То есть он имел в виду, что нам все же удается жить, а не быть привидением, не казаться, что мы живы, будучи в действительности мертвыми и тем самым только имитируя жизнь, а быть частью реальной жизни, в отличие от повседневной, что предполагает построение какого-то в самой же жизни понимания и какой-то структуры, внутри которой уже в реальном виде или более живом виде фонтанирует акт жизни. Любой акт как живой акт – смотришь ли ты на цветок или наслаждаешься пейзажем, любишь своих родителей или любишь свою возлюбленную.

Видите, я об этом говорю, и все время фигурирует слово «понимание»; это такие феномены, которые могут быть живыми состояниями в нас, в зависимости от того, понимаем ли мы уже или не понимаем.

*М. К. Мамардашвили. Одиночество – моя профессия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 61-62.*

## **Ж. Лакан. Семинары**

Если психоаналитик полагает, что знает нечто, в психологии например, он уже готовит свое поражение, по той простой причине, что в психологии никто ничего особенного не знает, разве лишь то, что сама психология есть не что иное, как искажения перспективы человеческого бытия.

*Лакан Ж. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998. С. 364.*

## **Ж. Лакан. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда**

... Беспомощность в теории и злоупотребления в ее передаче, на практике безопасные, но соединенными усилиями приводящие к полной утрате психоанализом его научного статуса.

... Условия науки не могут быть созданы эмпирически.

... Функция субъекта, установленная психоаналитическим опытом, в корне обесценивает все то, что именем психологии лишь прикрывается, и, в какие бы одежды ее положения ни рядились, остается всецело в рамках академической науки.

Критерием этой науки было и будет единство субъекта, являющееся одной из главных предпосылок такого сорта. Для этой последней даже симптоматично, что тема ее всегда подчеркнута изолирована, как если бы речь шла о возвращении некоторого субъекта познания, или как если бы психика должна была удостоверить себя в качестве двойника физического организма. (...)

Функция субъекта, установленная психоаналитическим опытом, в корне обесценивает все то, что именем психологии лишь прикрывается. (...) В любом случае – идет ли речь о состояниях энтузиазма, описанных Платоном, о ступенях самадхи в буддизме или об Erleben, т. е. переживаниях, вызываемых приемом галлюциногенных препаратов – очень важно знать, что та или иная теория считает в подобном опыте подлинным. (...)

Людам, прямо-таки зачарованным собственной поразительной нелогичностью, нелегко дать понять, что значит допрашивать бессознательное так, как делаем это мы, т. е. до тех пор, пока полученный ответ будет не порывом восторга или категоричным отказом, а просто-напросто «объяснением, почему». (...)

Мы уже не говорим, естественно, о том удивительном боковом переносе (transfert lateral), с помощью которого получают новую закалку в психоанализе категории психологии, черпающей в нем новые силы для исполнения своих лакейских, связанных с социальной эксплуатацией обязанностей. По причинам, о которых мы уже говорили, мы считаем судьбу психологии делом решенным и обжалованию не подлежащим... В нашем подходе к определению позиции Фрейда, нет, следовательно, ничего от той судебной астрологии, в которой нынешняя психология погрязла.

*Ж. Лакан. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 149-153.*

## **Ж. Лакан. Функция и поле речи и языка в психоанализе**

Поскольку предмет наш обязан своей научной ценностью исключительно тем концепциям, которые были выработаны Фрейдом в ходе его исследований – концепциям еще недостаточно критически проработанным и еще сохраняющим тем самым двусмысленность вульгарного словоупотребления, которая, идя им на пользу, создает в то же время опасность лишних недоразумений, разрыв со сложившейся терминологической традицией представляется нам преждевременным.

Однако нам кажется, что мы только проясним эти термины, если приведем их в соответствие с языком современной антропологии и проблемами новейшей философии, в которых психоанализ без труда узнает свои собственные.

Так или иначе, обнаружение в понятиях их стершегося в рутинном употреблении смысла, вновь обретаемого ими при постановке их в историческую перспективу и осознании их субъективных оснований, кажется нам задачей первоочередной важности...

Если мы этой задачей пренебрежем, то лишится смысла та деятельность, результат которой только от ее смысла и зависит, а технические приемы окажутся сведены к простым рецептам, что лишит аналитический опыт статуса знания, равно как и всякого критерия реальности.

Ибо в отношении статуса своей деятельности психоаналитик крайне невзыскателен, и, будучи не в состоянии указать ее место внутри концептуального поля, без которого обходится его практика, готов видеть в ней чуть ли не магию. (...)

Не вправе ли психоанализ, будучи методом обнаружения истины и демистификации субъективных камуфляжей, притязать на применение своих принципов и к собственной профессиональной корпорации, то есть к представлению психоаналитиков о своей роли в лечении больного, о своем месте в духовном сообществе, о своих собственных взаимоотношениях и, наконец, о своей образовательной миссии? (...)

Мы со своей стороны утверждаем, что технику нельзя ни понять, ни правильно применить до тех пор, пока не будут правильно поняты лежащие в ее основе концепции. Нашей задачей будет показать, что свой подлинный смысл эти концепции получают лишь тогда, когда они ориентированы в поле языка и подчинены функции речи.

Если психоанализ способен стать наукой (ибо он ею еще не стал), и если ему не суждено выродиться в чистую технику (похоже, это уже и произошло), мы обязаны его опыт заново осмыслить. И самое лучшее, что мы можем для этого сделать, это вернуться к учению Фрейда. (...)

Ибо похоже, что теперь, когда медицинское мышление, в борьбе с которым складывался некогда психоанализ, вновь возобладало в нем, нам, чтобы догнать науку, предстоит, как и в самой медицине, преодолеть отставание на добрых полвека.

В абстрактной объективации нашего опыта на фиктивных, а то и вообще симулированных, принципах экспериментального метода, мы видим результат предрассудков, от которых наше поле необходимо очистить, прежде чем мы начнем разрабатывать его в соответствии с его подлинной структурой.

Странно, что мы, чья практика опирается на символическую функцию, отказываемся от попыток углубить ее, не желая признать, что именно благодаря ей мы оказываемся в центре движения, которое устанавливает новый порядок наук, ведущий к пересмотру традиционной антропологии.

Этот новый порядок означает не что иное, как возврат к понятию истинной науки, заявившей о себе в традиции, отправляющейся от *Теэтета*. Как известно, понятие это было искажено позитивистской революцией, которая, поместив науки о человеке на вершину пирамиды экспериментальных наук, на деле их этим наукам подчинила. Объясняется такое положение дел ошибочным взглядом на историю науки, основанным на престиже специализированного экспериментирования. (...)

Отныне уже невозможно не сделать общую теорию символа осью иной квалификации наук, в которой науки о человеке вновь займут свое центральное место как науки о субъективности. (...)

Похоже, что противопоставление точных наук тем, от наименования которых «предположительными» мы не станем отказываться, становится неприемлемым ввиду отсутствия для такого противопоставления какого-либо основания. (...)

Известен перечень дополнительных дисциплин, которые Фрейд считал необходимым изучать на идеальном факультете психоанализа. Наряду с психиатрией и сексологией в него включены «история цивилизации, мифология, психология религий, история и литературная критика».

Совокупность этих обнимающих курс техники психоанализа предметов без труда вписывается в эпистемологический треугольник,

который мы обрисовали и который определяет методику высшего образования по теории и технике психоанализа. Со своей стороны мы добавили бы сюда еще риторику, диалектику в том техническом смысле, который закреплен за этим термином начиная с *Топики* Аристотеля, грамматику, и, наконец, венец эстетики языка – поэтику, которая должна включать и остающуюся донине в тени технику остроумия.

И пусть для многих названия этих предметов звучат несколько старомодно, мы все же сохранили бы их хотя бы в знак возврата к своим истокам.

Ибо на первых порах психоанализ, тесно связанный с открытием и изучением символов, сближался по структуре своей с тем, что в Средние века именовали «свободными искусствами»... Не будем, однако, относиться к этому свойственному психоанализу на первых порах облику, свысока; ибо на деле за ним стоит серьезный труд по воссозданию человеческого смысла в скудные времена сциентизма...

Дать научное обоснование своей теории и практике психоанализ может лишь путем адекватной формализации существенных измерений своего опыта, к которым, наряду с исторической теорией символа, относятся интересубъективная логика и темпоральность субъекта. (...)

Единственная цель, которую может ставить себе анализ, – это появление истинной речи и осознание субъектом своей истории в ее некоторой соотнесенности с будущим.

*Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М. 1995. С. 9-71.*

## **П. Д. Успенский. Четвертый путь**

Данная система начиналась с изучения психологии, именно так, как и должно быть по моим представлениям.

Основная идея этой системы заключалась в том, что мы не используем и малой толики заключенных в нас сил. Мы обладаем, образно говоря, достаточно большой и довольно тонкой внутренней организацией, только не знаем, как ею пользоваться...

Саму систему можно разделить на две части: изучение мира на новых принципах и изучение человека. Исследование мира и исследование человека привлекают для себя особый род языка...

Изучение человека тесно связано с идеей эволюции человека, но саму эволюцию человека необходимо понимать немного в ином ключе, чем принято. Обычно слово «эволюция», прикладываемое

либо к человеку, либо еще к чему-то, предполагает некий род механической эволюции; я считаю, что определенные вещи посредством определенных, известных или же неизвестных, законов трансформируются в иные вещи, а эти вещи преобразуются в нечто совершенно иное и т. д. Однако, с точки зрения описываемой системы здесь не наблюдается никакой эволюции – я не говорю вообще, но касаюсь частного случая, *человека*. Эволюция человека, если таковая происходит, может быть лишь следствием знаний и усилий; пока человек знает только то, что он в состоянии узнать обычным путем, с ним не происходит и не происходило никакой эволюции.

Серьезное изучение в данной системе начинается с изучения психологии, иными словами, с изучения себя, поскольку психологию невозможно изучать, как в случае с астрономией, в отрыве от самого себя...

Возможно, вы понимаете, как трудно определить понятие психологии? Столь много значений приписывается одним и тем же словам в различных системах, так что трудно оказывается дать общее определение. Поэтому мы начнем с определения психологии как *изучения себя*. (...)

Психологию обыкновенного человека можно было бы даже назвать исследованием лжи, поскольку человек лжет больше, чем кто-либо, и, по сути дела, он не в состоянии говорить правду. Ведь не так просто говорить правду; необходимо учиться этому, что порой требует довольно много времени... Человек не знает самого себя, он ничего, по сути, не знает, но зато у него есть теории, объясняющие что угодно.

*П. Д. Успенский. Четвертый путь. М., 2001. С. 7-15.*

## **ТЕМА 12. ФИЛОСОФИЯ, ЛИЧНОСТЬ, СВОБОДА.**

### **М. К. Мамардашвили. Философия и личность**

(Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 3 марта 1977 года)

Я не знаю, ответит ли мое выступление на ваши, психологов, ожидания и совпадает ли оно с какими-нибудь главными направлениями вашей работы, вероятно, даже лучше, если не совпадает, а будет каким-то взглядом со стороны. Оно, может быть, вызовет в вашей голове какие-нибудь ассоциации, которые могут оказаться полезными и над которыми я, слава Богу, не буду иметь контроля, и поэтому они смогут оказаться плодотворными.

Тема моего сообщения – «Философия и личность». Я прошу с самого начала понять меня правильно: замысел выступления не состоит в том, чтобы излагать какую-нибудь философскую теорию личности. Я вообще сомневаюсь, что такая есть и что такая возможна. Я лишь хочу высказать какие-то соображения о связи этих двух вещей, каждая из которых не ясна, и поскольку мне чудится, что есть какое-то особое, близкое отношение между личностью и философией, и что-то выделяющее это отношение из всех возможных отношений, как философии с чем-то другим: с наукой, например, с миром, так и личности с чем-то другим, скажем, с индивидом, с процессами обучения человека и т. д. Есть что-то близкое, что одновременно из совокупности других проблем выделяет и то, и другое. (...)

... Самые большие проблемы, перед которыми стоит человек – это те загадки, которые он сам-с собой-себе-задал. То есть самой большой проблемой для человека является, конечно, – человек: ничто и никто не может ему так напакостить, в смысле затруднить ему мысль, как он же сам себе. Но это не случайно. Это связано не с тем, что человеческие глубины непознаваемы, что это тайна и мрак, а, очевидно, с тем, что человек есть такое существо, которое вообще существует, только задавая вопросы. (...)

Чтобы пробудить ассоциации, я скажу вам о таком понятии, которое существует в философии, понятии, скажем, «Я». В смысле интеллектуальной техники введения этого понятия и обращении с ним оно равнозначно другому философскому понятию, а именно, понятию Бога или божественного интеллекта. От второго понятия прошу мысленно, в голове, отвлечь всякие религиозные ассоциации, потому что я говорю о философском понятии, а не о понятии теологии. В чем



сходство этих понятий? В свое время Декарт на материале как понятия Я, так и понятия Бога показывал, что, собственно говоря, само это понятие не имеет предмета, а есть проявление действия в человеке какого-то существования. Отсюда и формулировка: «Я мыслю, следовательно, существую». То есть, нам не нужно искать такое Я, как эмпирический предмет наряду с другими предметами, как мы могли бы увидеть звезды наряду с другими звездами или планетами, столы рядом со стульями, т. е. выполняли бы основные правила научной процедуры, состоящей в том, что для всякого, даже самого абстрактного понятия, должна существовать какая-то процедура, подставляющая под него какой-то объект, на который мы могли бы указать другими средствами, а именно – эмпирическими средствами наблюдения и опыта. Это так называемые предметные понятия. Но есть понятия, которые не имеют предмета и не для этого создаются. Это – символы. Таким символом является, например, понятие Я. И когда в философии говорят о Я, или о личности Я, если угодно, то имеется в виду не наше эмпирическое, психологическое Я, которое существовало бы реально и натурально, а некая конструкция, являющаяся сама продуктом некоторого усилия, и существующая лишь благодаря поддерживающему усилию существа, думающего о Я, т. е. имеющего это понятие... Также точно онтологическое доказательство бытия Бога у Декарта сводится к этой мысли, что нет такого предмета, и сама мысль о нем, о Боге, которая ниоткуда невыводима, не может быть рассмотрена как продукт воздействия на нас каких-то эмпирических обстоятельств, которые содержали бы и передавали нам какую-то мысль об этом существе, а есть проявление нашей приобщенности к существованию некоторого сверхмощного божественного интеллекта (я беру этот момент в рамках теории познания, т. е. рассматриваю его как квазирелигиозный).

(...) То есть мы получили две вещи одновременно, мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, запрашивающее какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо незавершенное, ни на чем в природе не основанное. Если вы, психологи, взгляните в любые способы осуществления специфически человеческих эмоций, целеполагания, реализации каких-то человеческих чувств, мы увидим, что в самих этих механизмах, если угодно не дано, не закодировано никакое

осуществление человеком того чувства или состояния, которое мы интуитивно называем специфическим человеческим. (...)

И мысль моя состоит в том, что философия, с одной стороны, и личность – с другой, оба эти явления вытекают из вот этого основного, описанного мною. А именно, коротко из искусственности и бесосновности в природном смысле слова феномена человека. Философия – в каком-то смысле, орган ориентации человека вот в этом пустом и одновременно сложном пространстве, которое, чтобы существовать, требует от человека усилия. На языке философии такое усилие обычно называется трансцендированием. Трансцендированием опыта, существующих порядков, существующих психических механизмов и т. д. Вот некоторое указание на то, что в человеке, помимо того, что мы могли бы описать как естественно существующее, есть еще и некая действующая сила, толкающая его все время к выходу за эти пределы и трансцендированию. Трансцендирование к чему? А ни к чему; поскольку по смыслу символических понятий, которые я перед этим вводил, таких предметов нету. То есть: есть трансцендирование, но нет трансцендентного, трансцендентных предметов нет. (...)

Поэтому самое содержательное определение свободы (а понятие свободы имеет прямое отношение к личности), – это определение свободы как чего-то такого в нас, что от нас не зависит, что является трансцендированием в том смысле, что оно не имеет никогда никаких конкретных оснований, которые мы могли бы находить в какой-нибудь конкретной, окружающей индивида культуре.

Ну, скажем (я начну с простого), например, честность, добро и тому подобное отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве какие-нибудь причины должны быть для того, чтобы быть честным? Разве существуют какие-нибудь причины для того, чтобы быть добрым? И разве мы их ищем, когда интуитивно констатируем добрый или честный поступок? У них нет причин. В случае со злом, с нечестностью мы ищем и находим причины. То есть сами эти понятия нуждаются в указаниях на причины, которые всегда есть. Но какая может быть причина у честности? Да никакой. И эмпирически ее найти нельзя. А вот для нечестности, для зла есть всегда причины...

Я фактически хочу сказать, что у нас есть в нашем языке, в нашей психологической развитости совокупность навыков узнавания того, что мы называем личностным действием. Личностное действие – это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как принято в данном обществе, невыводимо и совершилось

не потому, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать... Оно безусловно. Я имею в виду условности, принятые в данной морали и праве, а как вы знаете, все системы морали по разбросу их географии, культур, времени и пространства весьма разнообразны, в данных правовых установлениях нет таких оснований. И мы интуитивно называем человека, который в каком-то смысле поступает не то чтобы вопреки всему, я не знаю, как эту мысль выразить, а «ни почему», «так».

(...) Личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности, – это другое понятие, в том числе и в психологическом смысле. Как раз, может быть, в той мере, в какой мы поступаем лично, мы не индивидуальны, совсем не индивидуальны. И способность поступать индивидуально, но и не стандартно (естественно, здесь другое противопоставление понятий), есть способность оказаться в сфере личностных структур... Так вот, этот тип действий и поддерживает дырявое бытие, т. е. такое бытие, которое организовано так, чтобы воспроизводиться в качестве бытия, мира, космоса, если угодно, только при наличии со стороны человека усилия или, теперь уже по ходу разговора в обогащенном нами языке, при условии трансцендирования как личностного деяния, или наличия личностной структуры. Человеческие установления вообще таковы: они не живут – умирают, без того, чтобы в каждый данный момент на достаточно большой человеческий материал не находилось людей, способных поступать лично, т. е. способных на уровне собственной неотъемлемой жизненно-смертной потребности, риска и ответственности, понимания и т. д. воспроизводить это установление, например, моральный закон, юридический закон и т. д. А если нет этих, энного числа личностей или хотя бы одной личности, то эти установления не воспроизводятся, т. е. космос умирает. В старых мифологиях эта вещь не то чтобы хорошо понята была, она была хорошо отработана в ритуалах. Ведь ритуальные действия считались не просто поклонением какому-то божку, и с этой точки зрения они глупы в глазах просвещенного человека, а они рассматривались как действия, участвующие в воспроизводстве космоса, упорядоченного тем образом, каким он упорядочен: и если этих действий не будет, то и космос распадется.

... Есть особый режим, в котором наша сознательная жизнь вообще существует и осуществляется. Установившийся режим, воспроизводство которого есть условие и содержание воспроизводства человеческого феномена. Так вот, и философия, как деятельность, т. е. как размышление, и личность как сложившаяся

структура, имеют отношение к этому режиму, в каком сложилась наша сознательная жизнь, и в каком она только и может воспроизводиться. То есть они обе вытекают из особенностей этого режима. (...) Для психологического наблюдения это очень сложный перенос угла зрения, одновременно и необходимый для психологического наблюдения, и чрезвычайно мало для него уловимый и трудный... И у нас есть тенденция, неизбежная, – описывать в качестве человеческого именно позитивно наблюдаемые психические явления. (...)

Психика – ненадежное основание для таких вещей. Потому что есть законы (физиологические), по которым вспыхивают и погасают наши нервные состояния. На них далеко не уедешь. И животные на них далеко и не уезжают, а человек – помнит, сохраняет привязанность и т. д. Почему он помнит и сохраняет привязанность, интересы? А потому, что для воспроизводства появляется бесконечная основа, лежащая в самих структурах, потому что эти структуры воспроизводят свои собственные основания, на что не способна никакая натуральная психическая база. (...)

... В современном мире возродился в каком-то смысле феномен хорошо известный в античном мире, феномен паразитизма большого числа людей. Паразитизма не личного, каждого из них в отдельности, а паразитизма именно как большого числа.

... Под паразитарными слоями я имею в виду людей, которые своим трудом, своими усилиями и условиями своего существования не приобщены к источникам того богатства, которым они могут пользоваться...

Чтобы им жить в мире, который они могли бы понимать, нужно много работать... над собой. Вкладывать капитал. А работать... не хочется. Человеку (как эмпирическому существу) это нередко свойственно. Беда еще в том, что в современном обществе появились заменяющие работу схемы, которые делают понятным мир. Это идеологические схемы, которые удовлетворяют сращенность основ личного существования с каким-то пониманием, а человек ведь не может жить, не уважая себя, без личного достоинства – он чего-то ожидает от себя. Так вот, если какая-то идеологическая схема удовлетворила без труда (я повторяю, жить-то хочет достойно, а трудиться ленится) его личную потребность, т. е. сделала мир, в котором он живет, не сложным, а простым и поэтому понятным, то она неразрушима.

... Чтобы воспроизводился сложный мир, должно воспроизводиться сложное усилие саморазвития, т. е.

капиталовложения в себя, в свои способности, деяния, воображение, мышление. То есть представьте: без этого мы будем иметь полностью застойное общество. Как раз тот тупик, во избежание которого в человечестве исторически были заложены какие-то механизмы.

(...) Фактически философия пытается дать человеку возможность найти себе место, понятное место в том мире, который описывается знанием. Представьте себе, что вполне возможен какой-то мир, который описывается знанием, и если человек не может найти себя, осмысленное для себя место в такой мере, как описано знанием, то это знание перестает для него быть человеческим богатством.

... Философия в этом смысле может быть определена как некоторый бытийно-личностный эксперимент, продуктом которого является личность на одной стороне, а на другой – картина такого мира, в котором эта личность могла бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и воспроизводить себя в этом мире в качестве именно личности.

(...) И философы в этом смысле (так называемые великие философы) есть люди, которые экземплифицировали экспериментально способ бытия такого рода. ... В философии существует эта интуитивно несомненная задача всегда обращаться к оригиналу. Мы ведь не будем просто выжимку из Платона в качестве знания воспроизводить, а нас интересуют диалоги Платона, облик Платона. И не психологический облик, а облик бытийный, где на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на собственном теле осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная форма жизни. ...

(...) Вообще, личность, как и человек, не есть предмет философии. Предметом философии является та задача, о которой я перед этим говорил. Философия выполняет эту задачу, строя определенного рода предельную ситуацию. Она вводит предельные объекты, в том числе Я, Бог и т. д., чтобы на этих объектах обсуждать определенные проблемы. Без введения предельных и экспериментальных (в том смысле, о котором я говорил) представлений не существует философской деятельности. Философия – это всегда мышление-на-пределах. Но оно не есть мышление о человеке или личности, хотя результатом философствования всегда является личность. Я не говорю, что личность является только результатом философствования, я говорю – в том числе... Я как-то однажды уже приводил этот пример: нельзя сказать, что предметом живописца является краска, хотя она составная часть предмета, изображенного на полотне. Точно так же и

в философии. Я бы сказал, что это как бы материал движения и средства, а в целом философия есть часть той протоплазмы, которой питаются и в которой воссоздаются человеческие феномены. (...) И вот философия участвует в создании такой протоплазмы, вводя в нее некоторые представления, которые являются специфическим ее продуктом.

Значит, с одной стороны, философия как работа на пределах, а с другой – личность... Но личность, она – как участие, жизнь в этой протоплазме как среде, о которой я говорил и которая натурально не существует. И личностным вопросом является прежде всего тот, который адресуется к себе ...

... Человечество в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантюру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удастся, а может и не удастся. Вот и все. Философия – поддержание и сохранение определенных традиций личностного бытия. Поэтому это всегда – диалог с философами прошлого так же, как память об отцах.

*М. К. Мамардашвили. Философия и личность // Человек. 1994, № 5. С. 5-19.*

## **Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм**

... Если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально собой ничего не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. ... Он есть лишь то, что сам из себя делает... Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на

умопостигаемом небе, и человек становится таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. (...) Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние»... Человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства глубокой и полной ответственности. (...) Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой... Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками... Принимая решение, он не может не испытывать тревоги. (...)

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы... Иначе говоря, ничего не меняется, если бога нет...

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

... Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. (...)

Никакая всеобщая мораль нам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. (...) Зброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Зброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли... Никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир», то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды... Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу... Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать. (...)

Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства... Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно... Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков... Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались... Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем...

Моральный выбор можно сравнить скорее с произведением искусства.

(...) Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом... Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность... Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден... Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен...



Но гуманизм можно рассматривать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине. В центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности... Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу... Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило... Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, что существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

*Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323-344.*

## **Ж.-П.Сартр. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии**

...Человек, будучи осужденным на свободу, несет весь груз мира на своих плечах; он ответствен за мир и за самого себя в качестве способа бытия. Мы берем слово «ответственность» в его обычном смысле, как «сознание быть неоспоримым автором события или объекта». В этом смысле ответственность для-себя является тягостной... Было бы... бессмысленно сетовать на это, поскольку никто из посторонних не определяет того, что мы чувствуем, чем мы живем или чем мы являемся... Все, что со мной случается является *моим*... Ситуация является, кроме того, *моей*, поскольку она есть образ моего свободного выбора меня самого, и все, что она для меня

представляет, есть *мое*, так как это представляет и символизирует меня... Таким образом, в жизни нет *случайностей*... В этом смысле, чтобы более четко определить ответственность для-себя, формулу, которую мы только что цитировали: «Нет невинных жертв», нужно дополнить следующей: «Имеют ту войну, которую заслуживают». ...Я один несу на себе весь груз мира, и никто не может мне его облегчить. (...)

Однако, эта ответственность весьма особого типа. В самом деле, мне могут возразить, что «я не просил, чтобы меня родили». Но это наивный способ ставить акцент на нашу фактичность. Я в действительности ответствен за все, исключая саму мою ответственность, поскольку я не являюсь основанием своего бытия. Стало быть, все происходит, как если бы я вынужден быть ответственным. Я *заброшен* в мире – не в том смысле, что я остаюсь покинутым и пассивным во враждебной Вселенной, как доска, плывущая по воде, но, напротив, в смысле, когда я нахожу себя внезапно одиноким без помощи, включенным в мир, за который я несу полную ответственность, не будучи в состоянии уйти, хотя бы на мгновение от этой ответственности, что бы я ни предпринимал, так как я ответствен за само мое желание избежать ответственности. Сделать пассивным в мире, отказаться от воздействия на вещи и Других – это значит еще выбирать себя, и самоубийство является одним из способов бытия-в-мире. ...Я стыжусь своего рождения, или я ему удивляюсь, или радуюсь ему, или пытаюсь избавиться от жизни – я утверждаю, что я живу и принимаю эту жизнь дурной. Таким образом, в определенном смысле я *выбираю* быть рожденным. ...Поэтому я не могу спрашивать: «*Почему* я родился?», проклинать день своего рождения или заявлять, что я не просил родиться...; здесь я встречаю только себя и мои проекты таким образом, что в конечном счете моя заброшенность, то есть моя фактичность, состоит просто в том, что я приговорен быть полностью ответственным за самого себя. (...)

...Все то, что с нами случается, может рассматриваться как *шанс*, то есть может появиться для нас как средство реализовать это бытие, которое под вопросом в нашем бытии, и поскольку другие как трансцендируемые-трансцендентности и являются сами только *случаями* и *шансами*, ответственность для-себя распространяется на весь мир как мир-населенный. ...Именно это для-себя... вынуждено решать вопрос о смысле бытия в нем и повсюду вне его. Для-себя реализует в тревоге свое условие *бытия*, брошенное в ответственность; оно возвращается к своей собственной

заброшенности без угрызений совести, сожаления и оправдания; оно есть только свобода, которая открывается сама и бытие которой находится в самом этом открытии. Но ... чаще всего мы бежим от тревоги в самообман.

*Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 557-560.*

## **М. Мамардашвили. Введение в философию**

Язык философии – это язык, на котором мы говорим о свободе. О своей свободе. Или о свободных явлениях. Сказать «самобытие» – то же самое, что сказать «свобода». Ниоткуда. Самопроизвольно. Нечто, что само себе дает закон. В философии свободой называется внутренняя необходимость. Необходимость самого себя. Наша свобода от нас не зависит, мы лишь можем растить ее, участвовать в ней – или не участвовать и не растить. Не растим – не будет. А если будет, то неделимо, целиком. (...)

Способ, найденный философом для обсуждения проблемы человеческой свободы, вокруг которой можно основать познание: находится ли познание в основе свободы или свобода лежит в основе познания. И что такое вообще «свобода» как человеческий феномен, его содержание?...

Я сказал: самопроявление, самодеятельность. Во-первых, человек свободен в одном простом смысле слова: он не есть элемент какой-нибудь причинной природной цепи, он не производится природой. В этом смысле он «свободен». И, во-вторых, то, что в нем специфически человеческого, может быть результатом только его самосозидания посредством каких-то усилий. Ибо что значит «человеческое» – в плане той проблемы, которую мы сейчас обсуждаем? Человеческое – это нормы, законы, установления (не только законы логики и мышления, но и нравственные и социальные законы). (...)

Но здесь возникает и другая философская связка: «свобода и необходимость». Еще одна постоянно обсуждаемая «проблема», которая часто фигурирует в языке философии. Частично, отвечая на вопрос о бытии и сознании, я уже ответил на вопрос об этой категории (свобода и необходимость), и сейчас поясню этот ответ.

Я сказал, что все великие философы делали один математически точный ход в философии, а именно: если они что-нибудь обосновывали, скажем мышление, возможности человека во что-то верить, быть, то исходным основанием выступала свобода. В этом пафосе философии, вернее, на уровне пафоса немногих великих

философов как раз и была грамотно введена категория свободы и необходимости. Под свободой обычно эмпирически понимают «свободу выбора». Считается, что мы свободны тогда, когда можем выбирать; и чем больше выбора, тем больше свободы. Если у человека есть свобода выбора, та свободой называется, во-первых, само наличие выбора, и, во-вторых, предсказуемость того, что именно он выберет. Таков эмпирический смысл термина «свобода».

А философ говорит нечто совсем другое – более правильное. Он говорит: проблема выбора никакого отношения к проблеме свободы не имеет. Свобода – это феномен, который имеет место там, где нет никакого выбора. Свободой является нечто, что в себе самом содержит необходимость – вот как введена категория. Нечто, что является необходимостью самого себя, и есть свобода. Не в выборе здесь дело, не в разбросе предполагаемых возможностей – свободным явлением называется такое явление, необходимость которого и есть оно само. Необходимость! Нечто, что делается с необходимостью внутренней достоверности или просто внутренней необходимости, и есть нечто, делаемое свободно.

Понятие свободы философ вводит на фоне различия внутреннего (еще одна философская категория) и внешнего. Нечто, что имеет свои основания вне себя – не свободно, поскольку оно стоит в причинной цели и, следовательно, имеет причинные обоснования и причину объяснения. А проблема свободы не является этой проблемой. Это проблема не детерминистического мира, о котором рассуждают в терминах классической физики или причинности. Там это безнадежно запутывается, как до сих пор философы путаются, например, когда сопоставляют проблему фатализма с проблемой детерминизма, хотя это совершенно разные вещи. Говорят, что если мир детерминистичен, значит, он имплицитно фаталистичен, что за нас уже все решено, все разыграно и всякое такое. Да нет, это было бы употреблением философских терминов вне их связи, в которой они появились, вне их смысла. Повторяю, свобода есть то, что делается по своей необходимости. Явление, называемое мною свободным, содержит основание самого себя в себе, является причиной самого себя. Или – самопричинным явлением. Как выражался Кант: есть причинные явления, а есть самопричинные.

За примерами далеко ходить не надо. В качестве примера я уже ссылался на феномен совести. Что такое совесть? От голоса совести уйти нельзя, если он, конечно, есть. А если он есть, он есть целиком. Так ведь? Значит, совесть не делает никакого выбора. Нет выбора! А с другой стороны, совесть есть феномен, который сам в себе содержит

свою причину; у нее нет внешней причины. Совесть есть причина самой себя. Поэтому поступок и называется совестливым, а не каким-либо другим. Слово «совесть» в данном случае есть конечная инстанция объяснения. Мы сказали: совесть... и дальше этого не идем. Все ясно, хотя сама совесть не ясна.

Мимоходом должен отметить еще одну странную вещь. Философия полна вещей, которые суть условия ясности всего остального, а сами не ясны и никогда не будут ясны. ... Философия состоит из вещей, посредством которых мы что-то понимаем, а сами эти вещи непонятны, они служат для понимания других вещей. Это относится и к тому, что я сам говорю.

*М. Мамардашвили. Введение в философию // Необходимость себя. М., 1996. С. 37-38, 91-93.*

## **Ж. Делез. О преимуществе англо-американской литературы**

Уходить, исчезать – это чертить линию. Самое высокое предназначение литературы, по мнению Лоуренса: «Уйти, уйти, исчезнуть... Пересечь горизонт, проникнуть в другую жизнь...» Линия бегства, ускользания и есть *детерриториализация*. Французам это мало что говорит. Конечно, они обращаются в бегство, как и все остальные, но считают, что убежать значит уходить от мира, в мистику или в искусство, или же, что это своего рода трусость, так как устранишься от обязательств и ответственности. Спасаться бегством вовсе не значит отказываться от действия, нет ничего действеннее побега. Ничего более отличного от воображения. Это в то же время означает: «обращать в бегство» – не обязательно кого-нибудь, а обращать в бегство что-нибудь, делать пробоину в системе, как в водопроводной трубе. Джордж Джэксон пишет из тюрьмы: «Возможно, я просто убегаю, но по ходу бегства я ищу себе оружие»... Бежать – это чертить линию, много линий, целую картографию. Мы открываем миры лишь на изломанном, долгом пути ускользания. Англо-американская литература постоянно показывает эти разрывы, персонажей, творящих траекторию бегства, творящих посредством этой траектории. Томас Харди, Мелвилл, Стивенсон, Вирджиния Вульф, Томас Вулф, Лоуренс, Фитцджеральд, Миллер, Керуак. У них все состоит из уходов, становления, прогонов, скачков, дьявольщины, связей с потусторонним. Они создают новую Землю... Становление географично по своей сути. (...)

Обращаться в бегство – не значит путешествовать и даже не значит передвигаться. Во-первых, потому что есть путешествия на французский лад, слишком историчные, культурные и организованные, для которых существенно лишь перемещение личного «я». Во-вторых, бегство может осуществляться и на месте, как бездвижное путешествие... А ведь всякая карта это карта интенсивности, и в географии не меньше от умозрительности и телесного присутствия, чем от физического перемещения. Критикуя Мелвилла, Лоуренс упрекает его в слишком серьезном подходе к путешествию. Получается, что путешествие – это возврат к дикарям. Но такой возврат регрессивен, всегда остается возможность ретерриториализоваться в путешествии, оно всегда приводит к собственному отцу или матери (или к чему-нибудь похуже)... Фитцджеральд говорит еще лучше: «У меня возникла идея, что в том, кто выжил, произошел настоящий перелом... Настоящий перелом – таков, что не имеет возврата, он неотменим, так как в результате него прошлое перестает существовать».

Даже если проводить различие между бегством и путешествием, бегство как таковое остается все же двусмысленным. Как можно быть уверенным, что на его траектории мы не встретим всего того, от чего убегаем? Убегая от извечной проблемы отец-мать, не обнаружим ли мы в процессе бегства разнообразные эдиповы структуры? Убегая от фашизма, например, мы находим на нашем пути его образования. Убегая от всего, как убежать и от родной страны, и от своих институтов власти, и от своих дурманов, и от своих психоанализов, и от своих пап-мам? Как добиться того, чтобы траектория бегства не совпадала просто-напросто с тенденцией саморазрушения, как алкоголизм Фитцджеральда, разочарование Лоуренса, самоубийство Вирджинии Вульф, грустный конец Керуака? (...) Ведь начало и конец – это далеко не самое интересное, начало и конец – суть лишь точки. Интересна середина. Английский ноль всегда посередине. Удушье всегда наступает на полпути. Посередине линии всегда находишься в самом неудобном положении. С середины возобновляют путь. Французы мыслят в основном понятиями дерева: древо познания, места разветвления, альфа и омега, корни и верхушка. А тут мы видим траву. Трава растет не только посреди всего, но и растет как среда. Это проблема англичан или американцев. Трава представляет собой побег, а не укорененную оседлость. (...) Показательный пример – Томас Харди: его персонажи – это не личности или субъекты, это наборы интенсивных ощущений, каждый персонаж – набор, пакет, блок изменчивых ощущений. Любопытный пример уважения к

индивидуальности, поразительный пример: она не ощущает себя личностью и не опознается как личность, *a la francaisa*, но наоборот, видит себя и других как определенный набор уникальных возможностей, – шансов на то, что выпадет та или иная комбинация. Индивидуальность без субъекта. И эти пачки живых ощущений, эти наборы, или «комбинации», следуют линиям удачи либо неудачи, на которых происходят их встречи и, при необходимости, столкновения, ведущие к смерти или к убийству. (...)

Линия ускользания всегда предполагает предательство. Не вранье человека с положением, который заботится о своем грядущем, а предательство простолудина, уже лишенного и прошлого, и будущего. Предательство направлено на силы постоянства, призванные нас удерживать, на устойчивые силы земли. Предательство определяется двойным отречением: человек отвратил лицо от Бога, отвратившего, в свою очередь, свой лик от человека. Через такое двойное отречение, через отворачивание лиц, проходит линия бегства, то есть детерриториализация человека. Предательство – оно, как кража, всегда двойное. Из Эдипа в Колоне, с его долгим блужданием, сделали показательный пример двойного отречения. Но *Эдип* – единственная семитская трагедия у греков. Бог, отвернувшийся от человека, отвернувшегося от Бога – это, прежде всего, тема Ветхого Завета. Это история Каина, его линия ускользания. Это история Ионы: пророк опознается по тому, что выбирает противоположное направление, по сравнению с указанным ему Богом, и тем самым вернее следует божьей заповеди, чем если бы он был послушен. Как предатель, он взял зло на себя. Через Ветхий Завет все время проходят линии ускользания, линии разделения земли и вод. (...) Созидательный полет предателя противоположен плагиату вруна.

Ветхий Завет – не эпос и не трагедия, это первый роман, и англичанами он понимается как исток романа. Предатель – главный персонаж этого романа, его герой. Предатель в отношении мира преобладающих значений и установленного порядка. Он сильно отличается от обманщика... У обманщика большое будущее, но никакого становления. Священник, прорицатель – это обманщик, но экспериментатор – предатель. Государственный муж, придворный – это обманщик, но военный (только не адмирал и не генерал) – это предатель. (...) Необходимо определить особое состояние, которое не сводимо ни к здоровью, ни к болезни: состояние Аномалии...

Возможно, письмо сущностно связано с линией ускользания. Писать – это вычерчивать уже не воображаемые линии ускользания,

но такие, которым мы вынуждены следовать, так как письмо действительно затягивает и уносит нас. Письмо – это становление, но вовсе не становление писателем. Это становление кем-то другим... Все остальное – это становления, заложенные в самом письме, при которых оно не соответствует общепринятой словесности, но чертит собственные линии ускользания. Похоже, что письмо как таковое, когда оно не служит официальному, неизбежно относится к «меньшинствам», которые сами по себе не пишут, и о которых не пишут, в смысле не берут их в качестве предмета письма, но к которым волей-неволей тебя причисляют уже в силу того, что ты пишешь. Меньшинство никогда не бывает законченным, оно образуется только по линиям ускользания, определяющим также его способ продвигаться и нападать. В письме есть становление-женщиной. Не потому что пишешь «как» женщина. Мадам Бовари – «это я» – представляет собой фразу истерического обманщика. Даже женщинам не всегда удается попытка писать по-женски, следуя женскому началу. Женщина – вовсе не обязательно только писатель как таковой, но так же и становление-меньшинством своего письма, будь это меньшинство мужское или женское. Вирджиния Вульф запрещала себе говорить как женщина»: тем самым она лишь еще лучше ухватывала становление-женщиной самого письма. Лоуренс и Миллер считались отчаянными фаллократами, и однако письмо увлекало их в непреодолимое становление-женщиной... В письме заключено становление-негром, становление-индейцем, при этом не обязательно говорить на наречии негров или краснокожих. Есть в письме и становление-животным, из чего не вытекает необходимость имитировать животных, «притворяться» животным в большей степени, чем это делает музыка Моцарта в отношении птиц, хотя вся она и проникнута становлением-птицей. У капитана Ахава происходит становление-китом, а не подражание киту. У Лоуренса, в его прекрасных стихах – становление-черепахой. У письма как такового бывают такие становления-животным, при которых не обязательно говорить о своей собаке или кошке. Они напоминают скорее касание двух миров, короткое замыкание, перехват кода, при котором происходит взаимная детерриториализация. Когда пишешь, неизменно наделяешь письмом тех, кто им не обладает, а они, в свою очередь, наделяют письмо становлением, без которого оно не существует, без которого оно – чистая избыточность, служащая силам постоянства... Письмо всегда сопряжено с чем-то другим, с тем, что образует его собственное становление. Единства, действующего лишь в одном направлении, не существует.



Происходит именно не подражание, а сопряжение с другим. Писатель в основе своей проникнут становлением-не-писателем... Прекрасный английский фильм *Уиллард* показал непреодолимое становление-крысой главного героя, и хотя тот при любой возможности цеплялся за человечность, его все же затянуло в это фатальное сродство. Столь частые замолкания и самоубийства писателей, наверное, объясняется этим сопряжением наперекор их собственной природе, этим выпадом против нее. Быть предателем собственного биологического вида, быть предателем собственного пола, класса, собственного большинства – не таково ли условие письма? И быть также предателем письма.

Есть много людей, мечтающих быть предателями. Они изо всех сил верят, что смогли бы. И однако – все они лишь мелкие обманщики... Какой обманщик не говорил себе: наконец-то я настоящий предатель! Но какой предатель не говорит себе также по вечерам: в конце концов, я лишь обманщик. Потому что быть предателем – трудно: надо творить. Терять при этом свою идентичность, свое лицо. Исчезать, превращаться в инкогнито.

Каковы же цель и исход письма? Дальше, чем становление-женщиной, становление-негром, становление-зверем и т. д., дальше становления-меньшинством, расположена еще и конечная задача – становления-незаметным. О нет, писатель не должен хотеть известности, признания. Незаметность – это свойство, общее для всего самого быстрого и самого медленного. Терять собственное лицо, преодолевать или буравить стену, подтачивать ее – иного назначения у письма нет... Стать, наконец, таким инкогнито, каких мало, вот что значит предать. Очень трудно быть совершенно неузнаваемым, даже для своей консьержки, даже на своей улице – голосом без имени, припевом... Есть целая социальная система, которую можно назвать системой белой стены – черной дыры. Мы всегда приколоты к стене господствующих значений, мы всегда вдавлены в дыру собственной субъективности, в черную дыру своего Я, которое нам дороже всего. На этой стене записаны все объективные детерминанты, которые нас фиксируют, обрамляют, идентифицируют и делают узнаваемыми; в этой дыре мы квартируем, вместе с нашим сознанием, с нашими чувствами, нашими страстями и столь известными маленькими секретами, с нашим желанием заявить о них. Даже если лицо – продукт этой системы, то это социальный продукт: широкое лицо с белыми щеками и Черными дырами глаз. Нашему обществу необходимо продуцировать лицо. Лицо изобрел Христос. Проблема Миллера (а до него – Лоуренса): как заставить лицо исчезнуть, чтобы высвободить в нас умы искателей, прочерчивающих линии

становления? Как пройти мимо стены, не натолкнувшись на нее, не отскочив назад, не разбившись об нее? Как выбраться из черной дыры, вместо того чтобы погружаться в нее все глубже, какие частицы вытащить из нее на свет? Как разрушить саму нашу любовь, чтобы обрести наконец способность любить? Как стать незаметными? «Я больше не смотрю в глаза женщине, которую держу в объятиях, но я плыву сквозь нее, с головой, руками, ногами, целиком, и вижу, что позади ее глазных орбит простирается неизведанный мир, мир будущего, в котором полностью отсутствует логика. Глаз, освобожденный от самого себя, больше ничего не показывает и не раскрывает, он пробегает по линии горизонта как вечный путник, лишенный ориентиров... Я сломал стену, воздвигаемую рождением, и траектория моего странствия округла и замкнута, лишена разрывов... Мое тело должно стать вечным лучом света, все время растущим... Я возлагаю печать на уши, глаза, губы. Прежде чем вновь превратиться в человека, я, возможно, обрету жизнь парка...».

Тут у нас уже нет секретов, нам нечего больше скрывать. Мы сами превратились в секрет, мы сами скрыты, хотя все, что мы делаем, происходит в разгар дня, при ясном свете. Это полная противоположность романтизму «проклятых». Мы раскрасили себя в цвета мира. Лоуренс обличал то, что ему казалось присущим всей французской литературе – страсть к «грязным секретикам».

Персонажи и авторы всегда имеют про запас небольшой секрет, возбуждающий страсть к догадкам. Так выходит, что одна вещь всегда похожа на какую-нибудь другую, или заставляет думать о чем-нибудь другом. Мы запомнили грязный секретик об Эдипе, а не Эдипа в Колоне на линии его бегства, ставшего незаметным, подобного великой ожившей тайне. Самый большой секрет – это когда скрывать больше нечего, но вас уже никому не достать. Всюду секрет, и сказать нечего. С тех пор как было изобретено «означаемое», легче не стало. Теперь не мы интерпретируем язык, а он сам интерпретирует и нас, и себя тоже. Страсть к истолкованию и означивание – это две болезни земли, союз деспота и священника. Означаемое – это всегда маленький секрет, так и не переставший вращаться вокруг отца-матери. Мы сами себя шантажируем, мы нагоняем на себя таинственность, скрытность, и всем своим видом заявляем: «поглядите, какая тайна меня придавила». Булавка в плоти. Маленький секрет обычно ведет грустной, нарциссической и праведной мастурбации: такова сущность фантазма!.. «Мир фантазмов – мир прошлого», театр злопамятства и вины. Сегодня многих можно увидеть идущими и кричащими: да здравствует

кастрация, ибо в ней Исток и Конец желаний! То, что посередине, забывают вообще. Постоянно выводятся новые породы священников для грязных секретиков, не имеющих другой цели кроме как добиться признания, и засунуть нас назад в дыру почернее, да воздвигнуть перед нами стену повыше.

Твой секрет всегда различим на твоём лице и в твоих глазах. Потеряй лицо. Научись любить не помня, без фантазмов и интерпретаций, не ставя точки на карту. Пусть остаются лишь потоки, способные высыхать, покрываться льдом или выходить из берегов, сливаться в один или расходиться в разные стороны. Мужчина и женщина подобны потокам. В любовном акте есть все возможные становления, все позы, энное количество полов, сведенное к одному или двум, и они не имеют никакого отношения к кастрации. На линиях ускользания может быть лишь одно: опыт-жизнь. Мы ничего не знаем заранее, потому что будущего у нас не больше, чем прошлого. «Вот я какой» – с этим покончено. Отныне больше нет фантазмов, остаются лишь жизненные программы, подлежащие правке по мере их образования, предаваемые по мере их исчерпания, как берега, плывущие мимо, как каналы, выстраивающиеся один за другим, чтобы пропустить поток. Остаются лишь экспедиции, в ходе которых на западе обнаруживается то, что ожидалось на востоке, перевернутые органы. Каждая линия, на которой кто-то разошелся вволю, есть линия целомудрия, то есть нечто обратное усердной, пунктуальной, скованной сальности французских писателей. Больше нет бесконечной череды грязноватых интерпретаций, остались лишь законченные экспериментальные процессы, протоколы опытов. (...) Сила книг Кастанеды – в его плановых экспериментах с наркотиками, потому что интерпретации никогда не попадают в точку и пресловутое означаемое аннулируется. Нет, собака, которую я видел и с которой бежал под воздействием наркотика, – это не моя сучья мать... Это такой процесс становления-зверем, который ничего не означает кроме самого этого становления, заставляя следовать ему и меня. К этому становлению присоединяются другие становления, молекулярные, при которых частицы воздуха, звука, воды схватываются в то самое время, когда их поток соединяется с моим. Целый мир микро-ощущений ведет нас к невоспринимаемому. Экспериментируйте, – и никогда не интерпретируйте. Програмируйте, – и никаких фантазмов. (...)

Большим заблуждением, главной ошибкой было бы полагать, будто смысл линии ускользания – в том, чтобы убегать от жизни; что это бегство в воображаемое или в искусство. Как раз наоборот, бежать

– это продуцировать реальность, творить жизнь, находить оружие... Французская литература часто оказывается самой бесстыдной похвалой неврозу. Произведение только выиграет, если в нем проскользнет небольшой намек, небольшой секрет из жизни, и наоборот. Послушать только, как известные критики говорят о сексуальных неудачах Клейста, об импотенции Лоуренса, о ребячестве Кафки или о девочках Кэрролла. Это просто отвратительно. И всегда с самыми лучшими намерениями: чем отвратительней представить жизнь, тем величественней покажется нам творчество. Тут уж точно не уловить жизненной силы, сквозящей в произведении. Она уже заведомо раздавлена. Это то же злопамятство, та же склонность к кастрации, что вдохновила великое Означающее, понимаемое как конечная цель произведения, и маленькое Означаемое, как воображение, как фантазм, как выход, предлагаемый жизни. (...) Ненависть, желание быть любимым, но поразительная неспособность любить и любоваться. На самом же деле, письмо существует не ради письма именно потому, что жизнь – это не личное дело каждого. Или, вернее, цель письма – в том, чтобы возвысить жизнь до состояния безличной силы. Оно таким образом отказывалось бы от всякой территории, от всякой цели в себе. (...) Это становление-равниной или, как у Миллера, становление-травой, – то, что он называет своим становлением-китайцем... Пишешь только по любви, всякое письмо – это любовное послание: литература как равная реальности. Умирать нужно только из-за любви, а не трагической смертью. И писать нужно только из-за смерти, или перестать писать из-за любви, или продолжать писать – и то и другое... Письмо дает возможность возвышать жизнь над рамками личного, вместо того чтобы считать ее своим скудным секретом – темой для письма, существующего лишь ради письма. Увы, беда воображаемого и символического в том, что реальность всегда откладывается на завтра.

*Ж. Делез. О преимуществе англо-американской литературы // Философский журнал «Логос». 1999, №2. С. 89-102.*

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 233-286.
2. Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 545-569.
3. Беседа с Хайдеггером // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146-158.
4. Библия. Новый Завет. Евангелие от Иоанна.
5. Братусь Б. С. Нравственная психология возможна // Психология и этика: опыт построения дискуссии. Самара, 1999. С. 29-48.
6. Делез Ж. О преимуществе англо-американской литературы // Философский журнал «Логос». 1999, №2. С. 89-102.
7. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. Творчество без расчета на будущее // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 23-92.
8. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Поэтика. Искусство. М., 1990. С. 119-356.
9. Лакан Ж. Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998. – 432 с.
10. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М. 1995. – 192 с.
11. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 148-181.
12. Летунский В. В., Ессельсон С. Б. . Экзистенциализм в психологии // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2002, № 1. С. 91-116.
13. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 21-186.
14. Мамардашвили М. К. Быть философом – это судьба // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 27-40.
15. Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996. – С. 7-154.
16. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.14-26.
17. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. – 352с.
18. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. – 547 с.
19. Мамардашвили М. К. Литературная критика как акт чтения // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 155-162.
20. Мамардашвили М. К. Одиночество – моя профессия // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М., 1994. С. 59-79.
21. Мамардашвили М. К. Психологическая топология Пути. М.Пруст. «В поисках утраченного времени». Санкт-Петербург, 1997. – 568 с.
22. Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994, № 5. С. 5-19.
23. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 631-692.

24. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 47-157.
25. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 16-37.
26. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. – 639 с.
27. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 319-344.
28. Франк С. Л. Понятие философии. Взаимоотношение философии и науки // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 119-123.
29. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217-403.
30. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 16-27.
31. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 327-345.
32. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М., 1991. С. 102-111.
33. Хайдеггер М. Путь к языку // 259-273.
34. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 302-312.
35. Успенский П. Д. Четвертый путь. М., 2001. – 640 с.
36. Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 103-118.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ТЕМА 1. НЕУТИЛИТАРНОСТЬ ФИЛОСОФИИ.....	3
ТЕМА 2. ПОНИМАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА.....	17
ТЕМА 3. ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ. ...	27
ТЕМА 4. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ. ....	43
ТЕМА 5. ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?.....	52
ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК.....	69
ТЕМА 7. ФИЛОСОФИЯ И МИФ. ....	86
ТЕМА 8. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ .....	102
ТЕМА 9. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ .....	120
ТЕМА 10. ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВА... ..	134
ТЕМА 11. ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ.....	155
ТЕМА 12. ФИЛОСОФИЯ, ЛИЧНОСТЬ, СВОБОДА. ....	168

Позиция № 138  
в плане издания  
учебной литературы  
МГУ на 2005 г

## **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ**

Хрестоматия

12, 4 уч.-изд. л.  
Тираж 150 экз.

Формат 60×84/16  
Заказ

Отпечатано в типографии МГУ им. адм. Г. И. Невельского  
Владивосток, 59, ул. Верхнепортовая, 50а