

В формах (откровенной или светски преображенной) «сакральности» всемогущая детерминация «извне» и «из-нутри» особенно опасна для культуры, оказывается троянским конем...

В. С. Библер

ВНЕНАХОДИМОСТЬ В ДИАЛОГИКЕ: самодетерминация мысли и детерминации немыемысленные

Слова, вынесенные мною в эпиграф, выражают, хотя и в форме некоторого отрицания, существеннейшую черту всего замысла библеровской диалогике. Дело, как я постараюсь показать ниже, даже не в том, прячется или нет за детерминациями «извне» и «из-нутри» именно сакральность, хотя бы и «светски преображенная». Дело скорее в том, что *любая* внешняя детерминация, в том числе и детерминация природная, по библеровскому замыслу должна быть исключена из философского рассмотрения культуры как сферы *само*-детерминации мысли. Можно было бы даже не задаваться вопросом, *почему* вводится это требование, а рассматривать его, как предлагаемое Библером исходное определение предмета исследования – исследуется самодетерминация мысли, а слово «культура» резервируется Библером для обозначения самодетерминации мысли в качестве собственного модуса бытия человека. С другой стороны, требование это, конечно же, представляет собой и отражение высокого философского стандарта – для того, чтобы мысль могла быть рассмотрена в ее *само*-движении, только ее *внутри*-смысловые детерминации должны быть рассматриваемы как значимые. Будучи так понятым, требование это отражает и строгий Кантов запрет на смешение трансцендентального и эмпирического. «Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии».¹ А потому, задавать вопрос о роли *каких бы то ни было* внекультурных детерминаций культуры – все равно, по-видимому, что спрашивать, каким образом забота о непрерывности электропроводника соотносится с фактом непрерывности, ну, например, функции $f(x)=\sin x$.

Именно этой философской радикальностью постановки вопроса о самодетерминации мысли концепция Библера и замечательна. И именно этим она резко отличается от других форм «философии диалога», апеллирующих к реальности «Ты» (все равно – смертного или бессмертного), но не озабоченных продумыванием того внутрисмыслового пространства, в котором

¹ Кант. «Основы метафизики нравственности». *Сочинения в шести томах*. Т. 4. «Мысль», Москва, 1965, с.225.

это «Ты» только и может получить *философскую* санкцию на право предстояния перед себя осмысливающей мыслью.

Но, как это случается почти всегда, чем резче контур добродетели, тем резче и контур отбрасываемой ею тени, в данном случае – философски не санкционированного выхода концепции за ею же очерченные границы. Именно этот библеровский выход за пределы его собственной концепции (выход, для философии вообще, я думаю, продуктивный, для самой же концепции, как минимум, опасный) я и попытался осмыслить в данной работе. Мне представляется (и ниже я попробую это показать), что библеровский радикальный культурный имманентизм оказывается способным развернуться в концепцию диалогике только потому, что в ключевом для Библиера понятии (впрочем, не всегда даже и понятии) *вненаходимости* таятся такие импликации, законность которых его же собственной концепцией не признается. Говоря о вненаходимости, Библиер имеет в виду, что всякая подлинная мысль (где, как мы увидим, «подлинная» означает – обращенная к производству культуры *как к производству культуры*), рожденная в данной культуре, всегда «зацеплена» и в культуре иной, и что эта «зацепленность» является конститутивной составляющей всякой подлинной мысли. Я же постараюсь показать, что понятие вненаходимости оказывается эффективно работающим в библеровской концепции именно потому, что скрытно (скрытно и для самого Библиера) в нем фиксируется *внекультурная* находимость мысли – «зацепленность» (а значит и детерминация) мысли не столько «еще и в другой» культуре (неважно – реальной или предполагаемой с какой угодно степенью условности), сколько в реальности принципиально *внекультурной*.

Смысл моего возражения не в том, что, раз уж все равно не удастся избежать внекультурных детерминаций, то не лучше ли отказаться вообще от строгого философского имманентизма. Нет, скорее я хотел бы сказать, что, если мы уж действительно намерены продумать понятие самодетерминации мысли радикально, то есть именно как *само-*детерминацию (а значит – как самоопределение и само-о-пределивание), мы должны будем представить мысль, как ответственную за формирование своих собственных границ. А это значит – границ самодетерминации. Граница же есть соотношение граничащих. Иное самодетерминации – детерминация внешняя. Следовательно, самодетерминация, вершась формированием своих границ, вершится формированием соотношения самодетерминации (то есть себя же) и детерминаций внешних (и «извне» и «из-нутри»). А потому, мыслью, действительно самодетерминирующей, внешняя детерминация должна была бы рассматриваться не как досадное стеснение, или неизбывный фон, который нужно по возможности нейтрализовать, а как *находимая в самой же мысли и мыслью полагаемая* единственно возможная точка опоры, тематизация которой и заводит пружину самодетерминации.

Но почему я думаю, что это последнее мое утверждение является возражением Библиеру? Разве не о том же самом говорит и он, когда, например, утверждает, что в основе мышления Нового времени лежит фундаментальное

(называемое им антиномическим) вопрошание – «как возможно воспроизвести в понятии, в мысли внелогический характер самого логического»?² Нет, Библер говорит *не* о том же. Говоря об отношении самодетерминации к детерминациям внешним, Библер не имеет в виду отношение самодетерминации мысли (культурной детерминации) к детерминациям внемысленным (внекультурным). То, что он имеет в виду, это – все то же бахтинское: «Культура вся расположена на границах»,³ где подразумевается – на границах *с другими культурами*, или *с другими формами разума*, а совсем не на границах, скажем, с «миром» природы или сакральным «миром». Иное самодетерминации у Библера не есть детерминация внешняя, в смысле – *не*-самодетерминация. Нет, иное самодетерминации, для Библера, есть *другая* (и только в этом смысле внешняя) *само*-детерминация. А потому инаковость иного оказывается не сущностным определением иного, а констатацией внешней рефлексии – «это другое». Как в выражении – «эта мысль не моя, а в-о-о-н того человека». Тем самым, как я постараюсь показать, центральное библеровское предприятие диалогического обоснования радикальной внемысленности бытия (как радикальной взаимной инаковости взаимно открытых Я и Ты, или взаимной инаковости взаимооткрытых культур) не может не оборачиваться все тем же гегелевским отождествлением мысли и бытия.

Но прежде чем, обосновывая эту точку зрения, я продолжу обсуждение библеровского культурного имманентизма и моих к нему претензий, я бы хотел, ради предварительного прояснения позиции, определяющей данную работу, сказать несколько слов о предыстории моего отношения с Библером-философом. Это важно, потому что, хотя данная работа и представляет собой, формально говоря, всего лишь обработку моих давнишних «заметок на полях» двух книг Библера – «От наукоучения – к логике культуры» и «Кант–Галилей–Кант» (обе 1991 года) – но, говоря *не* формально, она – продолжение того, начавшегося сорок лет назад, разговора (спора), в котором и складывалась моя собственная философская позиция.

На библеровский семинар, проходивший тогда (это был то ли 1965, то ли 66 год) в Институте истории естествознания и техники, привел меня мой учитель – Марк Борисович Туровский. Событие это оказалось одним из тех, очень немногих в моей жизни, которые существенно определили мою философскую судьбу. Не только в моих давних выступлениях на библеровских семинарах, не только в беседах и спорах с Библером и его учениками в после-семинарских посиделках на библеровской кухне, и не только в тогдашних беседах с ним один на один (хотя и не многих, к великому моему теперешнему сожалению, но очень памятных), но и теперь, двадцать один год спустя после нашей последней беседы и в моих теперешних размышлениях Библер остается

² В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*. Мысль. Москва 1991, с.234.

³ М. М. Бахтин. *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Художественная литература. 1975. с.25. (Бахтин М.М. *Собр. Соч.* т.1. *Философская эстетика 1920-х годов*. М. 2003. с.282).

для меня, ученика и последователя Туровского, тем безжалостным собеседником-критиком, без которого собственная мысль ощущала бы себя в глухонемой пустоте. Конечно, этот факт моей внутренней философской жизни определяется, прежде всего, невероятной личностью Библера – этого совершенно беспримерного за честь мысли фехтовальщика. Но не менее существенно и удивительное сочетание взаимопритягательной дополнительной и принципиальной противоположности (я бы даже сказал – несовместимости) исходных философских установок Туровского и Библера. И это при их родовой гегелианской общности. Этими комплементарностью и противоположностью установок, вырастающих из общего гегелианского корня, определяется и моя позиция, как последователя Туровского, в нижеследующем обсуждении философии Библера.

Я думаю, что позицию эту можно пояснить, сформулировав, в чем с самого начала, то есть с 60-х, заключался спор Библера и Туровского. Речь тогда шла о логике (о «Логике») Гегеля. Если логика, как это полагал Гегель, действительно есть строй *само*-разворачивающейся мысли, то есть мысли, авторствующей в отношении себя самой, то отсюда следует, что логика должна быть строем мысли, авторствующей в отношении самой же логики. Но такое авторство в отношении своего собственного строя, в свою очередь, по-видимому, предполагает, что мысль находит точку опоры вне себя, соприкасаясь с не-мыслью. Так на что же опирается мысль, преодолевающая собственный строй? Где, в каких внемысленных глубинах укреплен «точка зрения» самой мысли, когда она обращается к себе как к внешнему предмету?

Вопросы эти не новы, и в сороковые годы девятнадцатого века они обсуждались младогегелианцами. В определенном смысле поиски «материалистической» интерпретации Гегеля в московских философских дискуссиях 1960-х, сопровождавшиеся переоткрытием раннего Маркса и Фейербаха, были отголоском тех старых дискуссий девятнадцатого века. Применяясь же к специфическому контексту 60-х, их можно было бы назвать поисками живого философского смысла, спрятанного за давно усохшей марксистско-ленинской исповедальной формулой – «бытие определяет сознание». Тогда казалось, что искомый «материалистический» выход обещает *теория предметной деятельности*. Теория утверждала: если мы поймем, что действительный посредник в отношении мысли и ее предмета есть не летучее слово, а орудие как *вещественное* воплощение этого отношения, то мы и укажем на осмысленное (в орудии воплощена мысль) за-пределами-мысли-бытие (в отличие от слова, орудие – не выражение мысли, а природа, принявшая форму, навязанную ей мыслью).

Но простое указание на «факт» вещественности орудия не было достаточным аргументом ни для Библера, ни для Туровского.⁴ Будучи

⁴ Мне помнится история, рассказанная Эвальдом Васильевичем Ильенковым во время защиты его докторской диссертации. Где-то в пятидесятых китайские товарищи привезли на перевоспитание в московский Институт философии старичка гегелианца, который соглашался быть перевоспитанным, но только при условии, что ему действительно объяснят, чем Маркс

сторонниками теории предметной деятельности, они, все же, полагали, что для того, чтобы теория эта, как и любая другая, могла выступить в качестве основания логики самодвижения мысли, она должна быть, прежде всего, *теорией* – она сама должна быть выстроена логически. В этом и Библиер и Туровский оставались верны традиции высокого рационализма (что не так уж обычно было в веке двадцатом) и, прежде всего, традиции гегелевской. Опору мысли в бытии искали они в пределах гегелевской традиции с тем, чтобы преодолеть Гегеля – найти в сфере чистой мысли выход в немыемысленное.

Продумывая проблему выхода мысли во немыемысленное, Туровский в существенной степени следовал Канту (и Гегеля винил за то, что Канта тот не понял). В «Критике чистого разума» иное обнаруживает себя, *как иное* (то есть как не-мысль, как бытие), в формах пространства и времени. Эти формы и есть формы инаковости иного. Именно в этих формах иное (не-мысль, бытие) вступает в мысль. Поэтому, именно история продумывания форм пространства и времени представлялась тогда Туровскому историей продумывания того, как бытие авторствует в отношении мысли – как оно мыслит «нашей мыслью». В то время Туровский предварял свой курс лекций по диалектической логике обзором истории (от Аристотеля до Эйнштейна) становления понятий пространства и времени. В перипетиях этой истории надеялся он услышать обращенный к мысли суверенный голос немыемысленного.

В то же самое время и Библиер обращается к истории физики в своих поисках начал логики самодетерминации мысли. Но ищет он здесь не немыемысленные детерминации мысли, а *предметную представленность* самой же логики развивающегося понятия, ее наглядность и историческую конкретность. Библиеровские штудии физики – своего рода *философская лабораторная работа* (А. В. Ахутин⁵), в которой философская мысль, размещая себя в инобытии, получала возможность отслеживать свои исходные начала и шаги.

Это различие в понимании философской значимости истории физики отразило то фундаментальное различие в отношении к поиску не-мысли, которое и составляло подоплеку основных дискуссий библиеровских семинаров в Институте истории естествознания и техники. Согласно Туровскому, описанные в гегелевской *Логике* переходы мысли с одного «категориального уровня» на другой (в системе Туровского – бытие, сущность, действительность,

отличается от Гегеля. Поскольку гегелевский Дух есть дух производительный, то разговоры о решающей исторической роли производительных сил его не убеждали. «Феноменология духа», справедливо настаивал он, вполне может быть понята как феноменология разворачивания трудового отношения. Ильенков смог обратить этого закоренелого гегелианца на путь истинный, указав ему, что, в то время как у Гегеля орудие есть, прежде всего, слово, у Маркса оно есть вещь. В отличие от из далёка привезенного гегелианца, для ближайшего окружения Ильенкова, для Библиера и Туровского, прежде всего, такой аргумент не был столь уж убедительным. Возможно и потому, что, в отличие от Пекина, в Москве эпоха перевоспитаний начала уже отходить в прошлое.

⁵ А. В. Ахутин, «Все еще только начинается... (памяти Владимира Соломоновича Библиера)», в: А. В. Ахутин, *Поворотные времена*. Наука. Санкт-Петербург, 2005, стр. 705-741, и особенно стр. 720.

понятие – уровни эти не совсем совпадали с гегелевскими) и представляют собой преобразования самой логики (переход к другим логикам) саморазворачивания мысли. Но, считал Туровский, мы не должны следовать Гегелю, пытаясь понять эти преобразования как результаты предельного додумывания (логического исчерпывания) исходного «категориального уровня». В отличие от Гегеля, мы должны исходить из того, что категориальный переход предполагает ход мысли, понуждаемый внемысленными детерминациями, которые никак не могут (именно потому, что они внемысленные) зародиться внутри данного строя мысли. Если мы игнорируем этот факт, то мы обречены оставаться в рамках гегелевской логики. Библеровский ответ на этот аргумент был вполне естественным – если формирование нового «категориального уровня» мысли, не может быть понято как результат предельного додумывания, то в каком же смысле можем мы говорить о логике *само*-детерминации мысли?

Соответственно, для Туровского, *единственный и единый* автор логики – внемысленное бытие, а сама логика разворачивается как последовательность (само-)открытий авторства этого автора. Для Библера же, каждый уровень развития логики, именно потому, что он уровень *само*-детерминации, есть уровень формирования и осуществления *самости*. А потому и не стоит называть его *уровнем*. Только в отношении к некоторому отдельному аспекту мысли можно представить разные формы ее самодетерминации как уровни некоторой иерархии. Но взятая в целом, то есть именно как *само*-детерминирующаяся, данная форма мысли (например, античная) не выше и не ниже любой другой формы самодетерминации (например, мысли Нового времени).

Ирония ситуации заключается в том, что концепция Туровского, в которой самодетерминация мысли выступала как разворачивание авторства *внемысленного*, оборачивалась системой диалектических категорий *единого и единственного* разума, как мысли, в которой внемысленное только и обретает статус самодетерминирующейся реальности, и тем самым, *как бы* делающей излишними детерминации внешние. В то же время, концепция Библера, настаивающего на исключительно внутримысленной самодетерминации мысли, развернулась в концепцию полифонической сопряженности и взаимной детерминированности *разных* разумов, разных форм самодетерминирующейся мысли. Иными словами, библеровская концепция самодетерминации мысли обернулась настаиванием на детерминациях внешних. Правда, как у Туровского отказ от внешних детерминаций был лишь «как бы» отказом, так и вводимые Библером внешние детерминации были лишь «как бы» внешними. Внешнее, иное мысли, как внешний детерминант мысли, оказалось у Библера *иной мыслью*, то есть детерминацией не совсем-то внешней.

Но именно поэтому Библеровская позиция, как будто бы, представляет собой искомое решение проблемы логики самодетерминации мысли. Гегель преодолевается, поскольку иное моей мысли не совпадает (даже потенциально) с моей мыслью, а получает положительное определение как иная, радикально от моей мысли отличная, мысль. Но, при этом, поскольку в этом

положительном определении иное оказывается не чем-то еще, а именно иной *мыслью*, логика остается в пределах царства мысли, то есть – остается логикой.

Как я уже сказал выше, в последующем обсуждении я пытаюсь показать, что библеровский культурный имманентизм существенно опирается на (не всегда эксплицитно проговариваемое) понятие вненаходимости, и что это понятие, в свою очередь, молчаливо предполагает некую непроговоренную (а потому анонимно-пустую) опору мысли в сфере принципиально внекультурной. Реальный же состав понятия вненаходимости (а значит, и понятия полагания) может быть понят только в контексте осуществляемого самодетерминирующей мыслью полагания своих границ – полагания своей открытости детерминациям внешним, как принципиально внемысленным.

Предлагаемое обсуждение построено следующим образом:

В первых трех секциях (*Диалогическое преодоление Гегеля; Культура как аналог бытия; Три идеи культуры*) я обсуждаю библеровский тезис – бытие должно быть понято так, «как если бы оно было – *произведением культуры*» (с.403).⁶ Именно это понятие культуры, как того аналога бытия, который призван обеспечить внемысленную опору мысли, должно обеспечить онтологическое основание радикально-философскому понятию диалога в концепции Библера. Здесь – ключ ко всей философии Библера.

В следующих двух секциях (*Галилеев диалог; Диалогичность культуры XX века*) обсуждаются две главы из книги «От наукоучения – к логике культуры» (а также некоторые существенные для этого обсуждения разделы библеровской книги *Кант-Галилей-Кант*), которые, по замыслу Библера, должны отследить на конкретном культурологическом материале те глубинные процессы, смысл которых суммирует библеровский центральный тезис – культура есть форма диалога и взаимопорождения культур (с.289). Здесь я обсуждаю два вопроса. Первый – действительно ли та картина межкультурного диалога, которую Библер разворачивает в этих главах, соответствует библеровскому же понятию «диалог»? Второй (это относится, прежде всего, к секции *Галилеев диалог*) – действительно ли та интеллектуальная трансформация, которую Библер обозначает как переход от «логики Аристотеля» к «логике Коперника», произошла согласно описанному Библером сценарию додумывания исходной логики до ее логических пределов, или, как это пытаюсь показать я, трансформация эта произошла благодаря такому «посредствующему фактору», как новый, неведомый античности, религиозный опыт – то есть благодаря таким детерминациям «извне», которые никаким радикальным додумыванием исходной логики компенсированы быть не могли?

В следующих трех секциях (*Две формы «исторической наследственности»; Вещность культуры и личность; Судьба, бессмертие и*

⁶ Ввиду многочисленности ссылок на книгу Библера «От наукоучения – к логике культуры» (Москва. Издательство политической литературы. 1991), соответствующие страницы этой книги будут указываться в самом тексте данной работы.

вненаходимость) обсуждается то, что я бы назвал библеровской феноменологией культуры. В этом разделе я пытаюсь показать, как самая логика библеровского культурного имманентизма ведет его к признанию *внекультурной* укорененности мысли.

В последних трех секциях (*Внемысленные смыслы - «субъектный» и «объектный» полюсы вненаходимости; Самодетерминация и детерминации сакральные; Самодетерминация и детерминации природные*) я возвращаюсь к своему тезису – полагаемая самодетерминирующаяся мыслью граница есть граница самодетерминации. Здесь я обсуждаю этот тезис, намечая (разумеется, только намечая) альтернативную версию разработки библеровских тем – «Галилей-Кант» и «Кант – наука XX века». Я обращаюсь к этим наметкам альтернативной версии только для того, чтобы проиллюстрировать, какую роль, по моему мнению, в этих эпизодах истории мысли играло именно осмысление природных и сакральных детерминаций как внутрисмысловых конститутивных составляющих самой само-детерминирующейся мысли. Причем, речь, как я попытаюсь показать, шла именно о детерминациях, не сводимых к самодетерминации.

Диалогическое преодоление Гегеля

Позволю себе несколько подробнее остановиться на отношении Библера к Гегелю. Как я уже отметил выше, оппонируя Гегелю, Библиер не оставляет позиций высокого рационализма с его сквозной темой – самоопределением мысли, или, как гласит название одной из книг Библера, – мышлением как творчеством. Гегель не устраивает Библера только потому, что в гегелевской интерпретации самообоснованности мысли инаковость иного никогда не доводится до определений положительных. Гегелевское понятие инаковости отрицательно. Я бы сказал, что генеалогически оно – прямой потомок Платиновой материи-зеркала. Это лишь точка отражения, точка опоры формальной рефлексии, позволяющей мысли отождествиться с собой, утвердив пустую полу-истину – Я≡Я.

Но если так, если понятие инаковости иного отрицательно и не содержит никакого положительного содержания, то обращение мысли к себе как к иному дается ей безуильно. Никакой энергии не требуется для того, чтобы преодолеть ничто, как не нужно тратить энергию и для того, чтобы «положить» ничто – для того, чтобы *ничего* не детерминировать, энергии не нужно. Именно так, как безуильно отраженную в себе, и понимает Гегель мысль. Для него, мысль, рассмотренная в аспекте полагания иного, является, по самой своей *сущности*, безуильным обращением к себе же, безуильным функционированием в качестве зеркала мысли, то есть в качестве сознания. Сознание же, говорит Гегель, всегда уже есть раздвоение – «сознание есть, с

одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя».⁷

А поскольку Гегель понимает логику, как строй самообращения мысли – строй ее самодетерминации, то логика оказывается строем самодетерминации безусильной. Но мысль не может отвечать за безусильно доставшийся ей строй, не может отвечать она за то, что она и не полагает и не преодолевает. Она может разворачивать, эксплицировать такой строй, как свою «природу», то есть, как нечто ей *естественно присущее*, но *авторствовать* в отношении своего строя она не может.⁸ В гегелевской логике разум – это все еще «естественный свет», *lumen naturalis* философии Просвещения.

Вот это и не устраивает Библиера. Ему нужна мысль, и преодолевающая и определяющая свой собственный строй – мысль, подчиненная такому строю, который делает мысль ответственной за выработку своего строя. Он ищет «логику начала логик».

Следовательно, мысль лишь тогда действительно самообоснована и самодетерминирована, когда она доходит до полагания (до внутримысленной детерминации) бытия в его радикальной немыемысленности – до положительного определения инаковости иного, где иное есть иное мысли. Это требование радикальной немыемысленности эквивалентно требованию найти позитивное и внутрисмысловое (а не объектное, не натуралистическое, не психологическое) содержание частицы «не» в слове «не-мысль», и найти его так, чтобы бытие, понятое как не-мысль, выступило в качестве внутрисмыслового детерминанта мысли. Именно поэтому Библиер отождествляет логику «мышления как творчества», или «логику начала логик», с онтологией, понятой как *онто-логика*. И в этой задаче позитивного определения инаковости иного – все отличие библиеровской онто-логики (точнее, библиеровского *проекта* онто-логики) от онто-логики (от онтологии – Логики) Гегеля.

Но почему библиеровская онто-логика или «логика начала логик» оказалась диа-логикой?

Задача библиеровской онто-логики традиционна – понять бытие (не-мысль) в его суверенности, не попадаясь в ловушки того, что Гегель называл несчастным сознанием. Начиная, по крайней мере, с Фейербаха, диалогический подход реализует соблазн легкого решения этой задачи – объявление Ты (смертного «ты» или «Ты» бессмертного) инициатором или соавтором моей мысли. Но, как я уже сказал выше, в отличие от большинства своих «диалогических» предшественников, Библиер видит свою задачу не в том, чтобы пальцем (хотя бы и пальцем богословским) указать на *нечто* имеющее быть вне моей мысли и ей соавторствующее. Задача, скорее, в том, чтобы мысль, чьей темой является *сама же мысль* и *только* мысль, нашла бы (и именно в этом

⁷ Гегель. *Феноменология духа*. Москва. 1959, с. 48.

⁸ По мнению Герберта Маркузе, гегелевское понятие «дух» производно от натуралистически-ортогенетического понятия «жизнь». [H. Marcuse. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M. 1968 (первая публикация 1932)].

обращении к самой себе) не-мысль как необходимый детерминант самой же мысли. Задача не в том, чтобы указать на *нечто, имеющее быть*, а в том, чтобы мыслью, *единственной темой и адресатом которой является сама же мысль*, открыть бытие как внемысленный исток мысли.

Поскольку понятие бытия – не то же самое, что понятие некоего нечто, имеющего быть, оно не может быть уяснено мыслью о чем бы то ни было иным, кроме самой же мысли. Не может быть открыто бытие мыслью о первоэлементе или элементарной частице, о человеке или природе, о радиоактивности или интеграле, о теле или о душе, об универсуме или Боге. Повторю, только для мысли, чьей темой является *сама же мысль*, и *только* мысль, открывается бытие как не-мысль.

Следовательно, задача, с которой имеет дело библеровская онто-логика, – откровенно парадоксальна. С одной стороны, она требует строгой *монологичности* мысли – сама же мысль должна развернуть *из самой себя* все аспекты своей детерминации. В этом, по-видимому, – все пристрастие Библера к понятию самодетерминации. Внутрисмысловое движение мысли и есть не что иное, как самодетерминация мысли. А *само-*детерминация мысли не может не быть предприятием *монологическим*. Но, с другой стороны, монолог (самодетерминация) мысли должен быть развернут таким образом, чтобы в нем открывалось радикально иное, как детерминант само-детерминации мысли. При этом речь идет, разумеется, не об объектных детерминациях – физических, биологических, психологических, социальных и т.п., а о детерминациях внутрисмысловых, когда детерминируемым является мысль, тематизирующая (детерминирующая) себя как открытость внешним детерминантам, а последние выступают как обращенные к мысли *выражения* иного (выражение, экспрессия и есть «процесс» внутрисмысловой детерминации мысли, поскольку слово «смысл» есть всего лишь синоним слова «выражаемое»). В этом и заключается парадоксальность (или *кажущаяся* парадоксальность) задачи, стоящей перед онто-логикой – *само-*детерминация мысли должна быть понята, как осуществляющаяся *внутри-*смысловым образом опоры на смыслы, детерминирующие мысль *извне*. Требование это эквивалентно требованию *внутрисмысловой* опоры на *смыслы внемысленные*. Но это значит, что монолог само-детерминации, оставаясь монологом (иначе – какая же это *само-*детерминация?) обязан разворачивать себя как *диалог*. И при этом – не как «диалог» мысли с собою же, не гегелевский монологический диалог, а именно диалог с тем, что для моей мысли является в своей радикальной внемысленности.

Внемысленное гегелевской мысли в той степени, в какой оно понято, становится мыслью. Внемысленное библеровской мысли только тогда, когда оно понято, должно (*было бы*) стать «по-настоящему» внемысленным.

Так что же это такое – внемысленные смыслы?

Понятие немыемысленных смыслов Библер «поздний»⁹ связывает с понятием культуры или, точнее, с понятием произведения культуры. Немыемысленный смысл есть смысл, овеществленный как произведение культуры. И Библер предлагает мыслить бытие (то есть не-мысль) как произведение культуры или по аналогии с производением культуры (с.403). Бытие, как смысловой детерминант мысли, устремлено к мысли. В произведении культуры, как аналоге бытия, воплощена мысль. Следовательно, произведение культуры есть воплощенное самоустремление мысли. Чужая (или моя как чужая) мысль, запечатленная как человеческая самоустремленность – самоустремленность мысли человека, и потому выступающая для меня (для себя) в качестве детерминанта *моей* (своей) само-детерминации, есть то, что Библер называет *произведением культуры* (сс.289-291).

Конечно, не Библер первый понял, что в бытии мысль встречается с запечатленным путем мысли же (путем человека) к себе – с самоустремленностью мысли. Понял первым это, по-видимому, Платон (познание бытия как воспоминание, как возвращение к подлинному себе), если не Парменид.¹⁰ То же, что запечатленный в бытии путь человека к себе рукотворен («культурен»), понимал, пожалуй, уже и Гегель, для кого субъективный дух есть скорее точка роста духа объективного, нежели одно из бесконечно возможных его отражений. Но Гегель не пошел так далеко как Библер в намерении снять «естественность» мысли и в утверждении ее «рукотворности». Гегель никогда не говорил о логике как логике начала логик. Правда, и у Гегеля логика есть логика культуры. Но культура (*Bildung*) понимается Гегелем, прежде всего, как *образ-ование* – как раскрывающее образ (*Bild*) снятие природности, каковая природность есть лишь отрицательная форма (не-мысль) инобытия мысли. Для него, открытие «природы» есть освобождение духа в ней, ибо он [дух] возникает (*wird*) в ней, поскольку он в ней соотносится не с неким иным, а с самим собою... Дух подобно Адаму,

⁹ Все мое дальнейшее обсуждение адресовано тем результатам, к которым приходит именно «поздний» Библер. Речь будет идти, прежде всего, о «От наукоучения – к логике культуры» (1991), книге, в которую *встроено*, как выразился сам Библер, и его более раннее произведение – «Мышление как творчество» (1975), и о «Кант – Галилей – Кант» (1991).

¹⁰ Анализируя понятие пути у Парменида, Мурелатос (Mourelatos) настаивает, что *Курос* Парменида является прямым «потомком» Гомерова Одиссея и что мотив пути централен для Парменида. Мурелатос даже заключает, что эпический гекзаметр послужил для Парменида своего рода логическим медиумом, поскольку понятие знания для него неотделимо от понятия пути и поиска, и что понятие ошибки у Парменида означает уклонение с правильного курса. (A. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of word, image and argument in the fragments*. Yale University Press. New Haven, 1970, p. 46).

Но навигационное сходство с Одиссеем не ограничивается лишь указанным Мурелатосом эпическим *контекстом* мысли Парменида. Как мне представляется, оно прямо касается самого философского состава его мысли. Богиня открывает юноше путь, *ведущий* к истине, сообщая ему, *в чем заключается истина*, то есть – помещая конец пути, как цель, *уже достигнутую*, в начале пути. Путь истины, стало быть, оказывается путем возвращения к себе. Ср. Парменидов фрагмент 5: «Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же я вернусь». Уже здесь, у Парменида, видна Одиссеева основа Платоновой концепции познания как воспоминания.

когда он увидел Еву, достоверно узнает и провозглашает: “это кость от моей кости и плоть от моей плоти”».¹¹

Следовательно, апелляция к культуре как аналогу бытия может помочь Библеру в его усилиях преодолеть гегелевскую «естественность» только в том случае, если его интерпретация культуры позволит ему найти положительное содержание понятия инаковости. И он, по-видимому, находит это положительное содержание в интерпретации культуры как формы общения культур. Инаковость (то есть – бытийность) мысли, запечатленной в произведении данной культуры, определяется тем фактом, что произведение культуры вовлекает обращенную к нему мысль в диалог (полилог) разных культур. При этом Библер требует, чтобы логика диалога была понята как движущаяся не к «обобщению» логик, не к сведению их к некоторой супер-логике, или одной из них к другой, но к *общению логик*, и именно как *логик*. Будучи взаимно не сводимыми, то есть взаимно радикально инаковыми, каждая из этих логик должна опираться в своем *само-обосновании* на *выраженность само-обоснования* другой. И такое общение означает, что логика каждого из участников подлинного диалога выступает как уникальный порядок *само-обоснования* мысли, каковой порядок, однако, с необходимостью понуждает мысль искать опору ее самообоснования в других, сопряженных с нею (обращенных к ней) порядках самообоснования (с.с.228-232).

Понятно, что в данном случае успех содержательного ответа на поставленный вопрос о положительном определении инаковости иного полностью зависит от того, насколько в контексте библеровской интерпретации понятия «культура» выражение «другая культура» действительно эксплицирует положительное содержание понятия «другая». Понятно также, что формальная замена выражения «иное мысли» выражением «другая культура» сама по себе сути дела не меняет.

Культура как аналог бытия

XIX и XX века были щедрны на теории культуры и на соответствующие определения этого «феномена». Определялась культура как сфера «всего самого высокого», и как сфера эстетического или морального, и как сфера сублимации либидо, и как сфера самодостаточных ценностей, и как сфера уникальных самовыражений, и (в одной из модных новейших интерпретаций) как система институций, обеспечивающих тексты перехода от сакрального к социальному порядку,¹² и так далее и тому подобное.

¹¹ Гегель. *Философия природы*. Москва-Ленинград. 1934, с. 19.

¹² И, как королларий к этому сакрально-социальному посредничеству (королларий, звучащий сущей провокацией библеровского «культура есть диалог культур») – сущность культуры предлагается понимать, как войну данной культуру против всех других культур, воплощающих другие сакральные порядки. См. Philip Rieff, *My Life among the Deathworks*. University of Virginia Press. Charlottesville and London 2006.

Но в этом вавилонском разногосье голос Библера потеряться не может. Мало кто (если вообще кто-нибудь) утверждал в XX веке с такою силой, с какой утверждал Библер, *онтологический* смысл понятия культура – понимание культуры как *собственного модуса человеческого бытия*, в котором и открывается само бытие, как бытие. Суть замысла логики культуры, говорит Библер, состоит в том, чтобы «понять (и – в творчестве – реально актуализировать) *бытие как произведение культуры*» (с. 401). Двумя страницами ниже он уточняет этот замысел. Здесь он дает определение «философской логики культуры как такой (всеобщей) формы разумения, что понимает и актуализирует всеобщее бытие, как если бы оно было – *произведением культуры*» (с. 403). То есть, бытие предлагается понять не как произведение культуры, а *по аналогии* с произведением культуры.

Почему бытие, то есть радикально иное мысли, следует понимать по аналогии с чем бы то ни было? Почему *по аналогии*?

В четвертой книге «Метафизики» Аристотель говорит, что предмет метафизики (в книге первой, называемой первой философией, а в книге шестой – теологией) есть бытие *как бытие* (или *сущее как сущее* – τὸ ὄν ἢ ὅν).¹³ И при этом он замечает, что у бытия много разных значений, но все они, так или иначе, отсылают к понятию субстанции, или сущности (ἢ οὐσίᾳ).¹⁴ Аристотель не говорит, что понятие бытия – это то же самое, что и понятие субстанции (сущности). Скорее, он хочет сказать, что субстанциям принадлежит особая роль в многообразии того, что мы называем бытием, или сущим. Все другие значения слова «бытие», или «сущее», функционируют, так или иначе, как модификаторы понятия субстанции (сущности).¹⁵ В этом смысле можно сказать, что субстанция есть *основной аналог бытия*, через который бытие и должно познаваться.

Этот ход мысли дал начало философской традиции, сохранившейся в католической философии и до наших дней. Согласно этой традиции, бытие должно познаваться через многообразие форм существования, что возможно только в таком эвристическом контексте, где некоторый аналог бытия приводит эти многообразные формы к единству.¹⁶ Ведь, в конце концов, и Платон, похоже, склоняется к мнению, что бытие и единое есть одно и то же,¹⁷ и Аристотель, как будто бы, утверждает то же самое (τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν).¹⁸

Но что общего у Библера с этой традицией?

¹³ Аристотель. *Метафизика*, IV, 1, 1003a 20.

¹⁴ Ibid. IV, 2.

¹⁵ «... одно называют сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее». Аристотель. *Метафизика*. IV, 2, 1003b 5-10.

¹⁶ Oliva Blanchette. *Philosophy of Being*. The Catholic University of America Press. Washington, D.C. 2003, pp. 115-130.

¹⁷ Платон. *Софист*, 244b.

¹⁸ Аристотель. *Метафизика*, IV, 2, 1003b 20.

Для Аристотеля, субстанциями (сущностями) в собственном смысле слова являются, *прежде всего*, именно живые существа (не только подлунные, но и небесные тела).¹⁹ Но каждое живое существо в Аристотелевой космической иерархии (растение, животное, человек, небесное тело, да и сам космос – вся иерархия существ в ее полноте) представляет собой воплощение некоего определенного аспекта самообращенной мысли – космического интеллекта – Ума. Одно и то же – жизнь, как жизнь, и деятельность Ума. «И жизнь поистине присуща ему [Уму], ибо деятельность Ума – это жизнь».²⁰ Существовать – значит жить. Или, по меньшей мере, как, например, в случае элементов, существовать – значит соучаствовать в жизни. Но жить – значит *быть* мыслью, *осуществляться* (то есть – выражаться, артикулироваться) как мысль. Аристотелева субстанция, сущность, οὐσία есть артикулированная мысль. В этом сказалась сквозная интуиция античной мысли. Она – в знаменитых словах Парменида – «Ибо мыслить – то же, что быть... (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι...)»²¹ и «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль... (Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα)».²² Но и после Платона и Аристотеля Плотин повторяет Парменидово «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль»,²³ и сам говорит – «Ум (νοῦς) и сущее (ὄν) тождественны».²⁴

Но, тогда, в каком же смысле сущее есть не-Ум? В чем *различие* между Умом и его воплощениями, взятыми или в их многообразии или как нечто единое, то есть – в их космической тотальности? Различие в том, что они есть именно его воплощения, или *выражения*. Но выражениями являются они, прежде всего, для самого же Ума. Ум мыслит сам себя, только будучи сопричастным предмету мысли, «так что ум и предмет его – одно и то же».²⁵ Значит, дабы иметь возможность помыслить себя, Ум должен мыслить сущее (то есть свое выражение) как иное – он должен, с тем, чтобы обратиться к себе, от себя отвернуться. И в тот момент, когда он *мыслит* некое сущее, то есть, когда сущее оказывается понимаемым, Ум мыслит себя, а не иное – он видит в сущем свое же выражение. Когда Ум *мыслит* позитивно (а не указывает телесным или вербальным жестом) иное, *как иное*, иное перестает быть иным. Инаковость иного оказывается неуловимой, а с ней неуловимым оказывается бытие, понятое как не-мысль. А потому мы и не можем сказать, что, мысля

¹⁹ Аристотель. *Метафизика*, VII, 2, 1028b 5-10.

M. Furth. "Aristotle's biological universe: an overview." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Ed. By

Allan Gotthelf and James G. Lennox. Cambridge University Press. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1987, pp. 21 – 52. M. Furth. *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. 1988, pp. 67-68.

²⁰ Аристотель. *Метафизика*. XII, 7, 1072b 20-25.

²¹ Парменид. Фраг. III.

²² Парменид. Фраг. VIII. 30.

²³ Плотин. *Эннеада* III, 8, 8.

²⁴ Плотин. *Эннеада* V, 4, 2.

²⁵ Аристотель, *Метафизика*, XII, 7, 1072b 19-22

субстанцию как субстанцию, мы мыслим бытие как таковое. Нет, мы мыслим лишь аналог бытия.

Сама собой приходит на ум и аналогия с библеровским произведением культуры. Ведь Аристотелев космос и есть античная культура, а Аристотелева субстанция и есть произведение культуры и, даже точнее, – художественное произведение. Конечно, субстанция Аристотеля – произведение нерукотворное. Но как рукотворность входит в смысл, воплощенный в произведении культуры? Стоит здесь вспомнить и Канта, утверждавшего, что гений творит так, как если бы это творила сама природа, то есть, как бы не рукотворно, как бы безуильно.²⁶ А главное – как рукотворность помогает в формулировании понятия инаковости?

Как и в случае с Аристотелевой субстанцией, на произведение культуры легко указать жестом, как на нечто вненаходимое моей мысли. Вот текст, вот изваяние, вот сценическое действие... И вполне очевидно, что вненаходимость произведения культуры относительно моей мысли, как и вненаходимость Аристотелевой субстанции в отношении мысли космической (то есть – в отношении моей мысли в ее статусе аудитории космической драмы) есть его конститутивное определение – ведь произведение культуры должно к моей мысли *обращаться*. Значит – я, по определению произведения культуры, пребываю вовне. Но, с другой стороны, поняв его как произведение, я понял заключенную в нем мысль. Как бы мысль эта ни была мне инородна, но как только я начинаю ее понимать *как мысль*, она начинает принадлежать мне. Хотя гораздо точнее будет сказать, что если я постигаю действительно мысль *как мысль*, то не она мне, а я ей начинаю принадлежать. Я могу сказать – «у меня есть мое собственное мнение (или представление) об этих самых зеленых окружностях». Но я не могу сказать – «у меня есть мое собственное *понятие* окружности». Если мое собственное – то это уже не про понятие. Так как же может быть зафиксирован в самой мысли тот факт, что мысль эта пришла извне? Ведь откуда бы она ни пришла, она, обобществляя это «извне» и меня самого, все содержит в себе. Так как же выразить (не жестом и не отрицательно, а в понятии и положительно) это «извне»?

Так же, как и в случае с Аристотелевой субстанцией, понятой в качестве аналога бытия, самый тот факт, что Библиер говорит о понимании бытия *по аналогии* с произведением культуры, может представиться своего рода признанием, что и в понятии произведения культуры ускользает положительное содержание инаковости иного. Так ли это?

Но прежде, озадачившись библеровским понятием аналога бытия, зададим ему вопрос Чужеземца из Платонова «Софиста»: «Что вы желаете обозначить, когда произносите “бытие”? Ясно ведь, что вы давно это знаете, мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся».²⁷ Ну, в самом деле, если мы хотим понять нечто по аналогии с другим нечто, то это предполагает, что

²⁶ И. Кант. *Критика способности суждения*, в: Иммануил Кант. *Сочинения в шести томах*. Т.5. Москва, «Мысль» 1966, с. 321.

²⁷ Платон. «Софист», 244а.

первое нечто мы уже пред-поняли в том, по крайней мере, смысле, что мы были способны указать на то, *что* мы хотим понять. Как же обозначает Библиер это *что*?

Когда он, говоря о *философском* понимании бытия, поясняет – «бытие мира и – мое собственное бытие...» (с.347), то может показаться, что бытие для него есть некий предикат. Но зачем тогда противопоставлять мысли, в качестве ее иного, бытие, а не такие логические субъекты этого предиката, как «мир» и «Я-сам»? Почему такое понимание бытия является философским, а не натуралистическим? Впрочем, такого рода «предикативные» замечания Библиер роняет лишь походя и никогда не развивает как концепцию. А, с другой стороны, можно встретить у Библиера утверждения, как будто бы отрицающие предикативную интерпретацию бытия – «“Есть...” срединной логической связки ... – вот онтологический смысл современной логики» (с.396). Но и эту мысль он роняет по ходу, никак не развивая. А там, где он подходит к прямому обозначению того, что должно быть понято как бытие, он ограничивается его отрицательным определением, как иного мысли. «...[М]ысль понимается как начало бытия, то есть небытие; [...] бытие понимается как начало мысли, то есть нечто немыслимое» (с.11).

Но понятно, что, если *единственным* определением А является – не-Б, то *единственным* определением Б в терминах А может быть только – не-А. Тем самым, о каждом из них мы можем сказать лишь *то же самое*, что можем мы сказать о другом – это есть не то, что то. А потому, из того факта, что А есть не-Б, а Б есть не-А, следует только то, что и А есть Б, и Б есть А, то есть, что А тождественно равно Б: $A \equiv B$. Именно это, в конце концов, Библиер и утверждает – философски понять бытие «означает понять *возможность (основание) бытия*, то есть понять бытие там, где его еще *нет*, понять бытие как мысль. Но и обратно: понять мысль означает понять *потенцию* мысли, понять мысль там, где ее нет, понять *не-мыслимое бытие*» (с.347).

Но ведь в этом случае библиеровское «радикальное додумывание до предела» оказывается ничем иным, как возвращением к непосредственной диалектике Платонова «Парменида». Додуманное до предела единое – оказалось многим. Додуманное до предела многое – оказалось единым. А раньше в «Федоне» – додумали до предела жизнь – оказалось – смерть. Додумали смерть – оказалось – жизнь. И еще раньше – к элеатам – додумали до предела движение – оказалось – покой. А за них Платон додумал покой, оказалось – движение, и т.д. То, что отсутствует в этой диалектике, это положительное определение опосредования – положительное определение инаковости иного. А то, различие чего дано как различие непосредственное, то есть как *ничем* не опосредованное, то различено *ничем*, то есть – *ничем* не различается. Именно поэтому бытие ускользает от мысли, прячется в мысль, но и мысль ускользает сама от себя, прячется в бытие.

Если мы все же надеемся понять бытие, воспользовавшись аналогией с произведением культуры, то, очевидно, именно в произведении культуры мы и надеемся найти этот момент опосредования – момент инаковости иного. Именно в этом, удержанном в произведении культуры моменте опосредования

должны мы надеяться найти начала онто-логики, или начала логики культуры, как «логики начала логик». В чем же могут заключаться эти начала «логики начала логик»?

Три идеи культуры

Библер формулирует три базисные *идеи* культуры. Аллюзия на три Кантовы трансцендентальные идеи (намекающие, в свою очередь, на три традиционные темы метафизики – Бог, душа, мир) очевидна. А потому и очевидно, что, так же, как Кантовы идеи представляют собой собственные «начала» чистого разума, так и эти три идеи культуры замыслены в качестве собственных начал логики культуры (онто-логики, диа-логики, логики начала логик).

Первое. «Культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур (каждая из которых есть... См. начало определения)» (с.289). Очевидна параллельность этой идеи Кантовой трансцендентальной идее (аналог идеи Бога), содержащей «абсолютное единство условий всех предметов мышления».²⁸

Второе. «Культура – это форма *самодетерминации* индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления; то есть культура – это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности» (с.289) При этом, «личность – та ипостась индивида, в горизонте которой он способен перерешить свою – уже predeterminedную привычками, характером, психологией, средой – судьбу» (с.288). Очевидна параллельность этой идеи Кантовой трансцендентальной идее (аналог идеи души), содержащей «в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта».²⁹

Третье. «Культура – это изобретение “мира впервые”» (с.290). Очевидна параллельность этой идеи Кантовой трансцендентальной идее (аналог идеи мира), содержащей «абсолютное единство ряда условий явлений».³⁰

К концу «От наукоучения – к логике культуры», уже развив концепцию двух регулятивных идей культуры (историческая поэтика личности и идея философской логики), Библер дает определение, называемое им «всеобщее – онто-логически значимым»:

«Конечный смысл культуры (как самодетерминации) – ее основания, граней, вершин – есть (апорийное – в античности; антитетическое – в средние века; антиномическое – в Новое время; парадоксальное – в XX веке) сопряжение, сосредоточение *двух, коренных регулятивных идей (разум –*

²⁸ Кант. *Критика чистого разума*. Сочинения в шести томах. т. 3. Москва. 1964. с. 363.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

личность) в процессе решающего самоопределения и самоперерешения нашего сознания, деятельности, судьбы» (с.357).

Что касается «апории», «антитезы», «антиномии» и «парадокса», то понятия эти в тексте «От наукоучения...» Библер серьезно не развивает, и сам же оговаривает, что даны они «только как заявка проблемы» (с.357). Что же касается «двух, коренных регулятивных идей», то они представляют собой развитие понятий уже входящих в первые три определения – понятий судьбы и личности.

Библер прав, когда он утверждает, что его три определения культуры переходят друг в друга и обосновывают друг друга (с.288). Стоящая перед ним задача – представить монолог мысли, то есть мысль как *самодетерминированную*, одновременно как диалог, то есть как мысль, детерминируемую смыслами, приходящими извне. При этом важно для Библера, чтобы строй этого монолога-диалога был «рукотворный». Опора такого строя мысли и его воплощение – произведение культуры. Но в каждом произведении культуры не может не выражаться исходная двусмысленность задания – понять мысль как монолог-диалог. В той степени, в которой состав общения «Я» и «Ты» определяется данным произведением, он определяется логикой данной культуры. Но можно ли тогда утверждать, что в диалоге «Я» и «Ты» сталкиваются две (как минимум две) радикально различные логики? Ведь логики эти должны быть вариантами одной супер-логики – логики культуры, создавшей то произведение, которое определяет в данный момент общение «Я» и «Ты». Вывод: хотя «...вся данная культура [...] должна быть понята как единое произведение, созданное и пересоздаваемое одним (воображаемым) автором...» (с.286-7), но, как каждое произведение культуры, культура как целое сама должна быть понята в качестве воплощения некоторого диалога (полилога). Так и формулируется первая идея культуры – «культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих культур...».

Вторая идея культуры лишь утверждает, что диалог диалогом, но не следует забывать, что диалог этот – все же монолог – «культура – это форма *самодетерминации*...»

Третья идея культуры доводит мысль о самодетерминации до того, что может показаться ее логическим пределом. Самодетерминирующаяся мысль должна авторствовать в отношении своего начала, то есть – каждый акт самодетерминации по необходимости должен быть и актом творения заново всего многообразия смыслов. Отсюда – «Культура – это изобретение “мира впервые”».

Эти три идеи, безусловно, представляют собой формулировку трех смысловых аспектов утверждения – мысль лишь тогда может быть действительно понята как самодетерминирующаяся, когда понята, как она сама полагает свою сопряженность с суверенностью иного. Но присутствует ли в этих трех идеях культуры нечто большее, чем простое повторение этого условия? В каком смысле проясняют они внутрисмысловое и положительное определение немыемысленного? Если строй моей мысли тождественен строю моей

культуры, а внемысленное моей мысли характеризуется (представленным в строе моей культуры) строем не моей культуры, то различие между мыслью и внемысленным (по крайней мере, в терминах этих трех идей) есть опять же отрицательное различие внешней рефлексии – не мое. Приходит такое различие не из мысли о мысли, а из жеста (пусть и вербального).

Единственно, что в этих трех идеях намекает на возможное решение, – это традиционная интерпретация суверенности иного как его самодетерминированности, то есть – традиционная аналогия суверенности бытия с суверенностью мысли (субстанция!). А потому, в таких определениях не культура выступает как аналог бытия (то есть – как аналог положительно определенной внемысленности не-мысли), а скорее и культура и бытие оказываются аналогом мысли. Тем самым, мысль, вместо внутрисмыслового открытия бытия как не-мысли, открывает тождество мысли и бытия. Отсюда, я думаю, и сделанные в духе века XVII, совершенно лейбницевские по сущности своей, утверждения относительно якобы назревающего в науке XX века нового видения предмета, когда в «определение “элементарного” неделимого идеализованного предмета, понимаемого как “causa sui,” должно войти определение *мира* (целого, бесконечного)» (с.132). Нечто подобное можно было бы сказать (что Лейбниц и сказал), ориентируясь на классическую механику, для которой такие понятия, как объект (в смысле – предмет мысли), движение и мысль, фактически совпадают. Но вряд ли можно сказать нечто подобное о механике квантовой, где и само понятие движения (со времен Зенона Элийского тождественное понятию инобытия мысли, в своем пределе предполагающей самотематизацию – возвращение к себе, самодетерминацию – *causa sui*) устранено, будучи вытесненным понятием квантовых состояний.

Если в наших попытках разобраться с библеровской онто-логикой как логикой культуры мы ограничимся анализом трех идей культуры, то, вопреки тому, что было объявлено, вряд ли мы сможем увидеть отношение мысли и бытия как опосредуемое культурой. Дело скорее представится так, что в формулировке отношения мысли и бытия произошла чисто вербальная замена слова «бытие» на слово «культура», но при этом, так же, как и бытие в традиционном рационализме, положительное определение культуры сводится тремя идеями культуры к понятию самодетерминированной мысли.

Но, возможно, содержательность библеровского понимания культуры нужно искать не в предлагаемых им окончательных формулировках трех идей, а в их обоснованиях. Как оправдывают себя эти идеи, когда Библер работает с ними в конкретном культурологическом «материале»? И вот здесь нас поджидает нечто странное. Утверждения, что культура есть форма общения культур и что именно в таком диалоге (полилоге) мысль и выступает как самодетерминирующаяся, хотя многократно и на самые разные лады повторяются в книге «От наукоучения – к логике культуры», но вряд ли могут рассматриваться как имеющие здесь серьезное доказательное основание. Хотя...

Два раздела книги формально претендуют на исполнение роли таких обоснований. Первый из них посвящен диалогической природе мысли Галилея.

Второй – полилогичности культуры XX века. Оба раздела чрезвычайно значительны и по глубине своего содержания и по своему литературному темпераменту. Но мне представляется, что демонстрируют они прямо обратное тому, что были призваны продемонстрировать, и что в каждом из этих разделов полилогичность появляется как диагноз, выставленный *ad hoc*.

Галилеев диалог

Я сомневаюсь, что библеровский анализ Галилеевых «Диалога о двух главнейших системах мира – Птолемеевой и Коперниковой» и «Бесед и математических доказательств...» демонстрирует то, что этот анализ, по мнению Библера, призван был продемонстрировать – полилогический исток *познающего* (как называет его Библер) разума Нового времени, достигающего (опять же, по Библеру) своей философской вершины в мысли Канта (последнее – тема уже книги «Кант–Галилей–Кант»). Я бы, однако, не хотел, чтобы мое мнение о библеровской разработке тем «Галилей» и «Галилей–Кант» было понято, как сводящееся к такой критической квалификации. Напротив того, библеровская интерпретация этой темы и в «От наукоучения – к логике культуры», и, в особенности, в «Кант–Галилей–Кант», где Кантов чистый разум предстает как абсолютная вершина Галилеевой логики «экспериментального метода Нового времени»,³¹ представляется мне чрезвычайно глубокой, и, если бы позволено было вводить меру философской значительности, инвариантную разным философским системам, я бы сказал, что интерпретация эта, как минимум, не уступает, например, разработке той же темы (строй мысли Нового времени) в хайдеггеровском шедевре *Die Frage nach dem Ding*. Я также хотел бы загодя предупредить, что в моей настоящей работе я прямо использую библеровскую интерпретацию темы «Галилей–Кант» в разработке моего тезиса – самодетерминация не снимает внешние детерминации, а, беря на себя ответственность за полагание своих границ, как своих горизонтов, конституирует тем самым свою открытость внешним детерминациям. Но к этому я вернусь в заключительном разделе, а сейчас я возвращаюсь к вопросу о подтверждении в «Галилеевых» страницах Библера полилогического истока разума Нового времени.

Итак, удастся ли Библеру показать здесь, что мысль (разум) Галилея работает диалогическим столкновением *различных разумов*, и именно в том смысле, в котором сам же Библер определяет понятие диалога? (с.68-72, сс.229-230 и, особенно, сс.298-299).

Разум Нового времени, – говорит Библер, – вырабатывается в качестве разума монологического лишь постепенно. Окончательное философское завершение эта монологическая форма разумения находит в логике Гегеля. Но у истока этого разума (истока, разыскиваемого Библером в «Диалоге» и «Беседах» Галилея), да и в его зрелом состоянии (но уже, так сказать, внутри

³¹ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*. Москва. Мысль. 1991, сс. 94-130.

себя, скрытно) разум Нового времени продолжает питаться живыми ключами диалогичности (полилогичности), понятой как диалог (полилог) *разных разумов*. На своей же поверхности монологический разум функционирует, вытягивая свою работу в линейную цепочку шагов. Каждый шаг «снимает» предыдущий, то есть, превращая его в частный случай, обосновывает его, и потому, оказывается умней любого предыдущего. В отличие от монологического, разум диалогический не только не стремится к «снятию» своего собеседника (в частности, исторически предшествующего разума), но достигает своей максимальной разумности только тогда, когда удерживает разум-собеседник во всей его несводимости к любому другому разуму. Диалогический разум не подменяет последнюю точку опоры разума-собеседника своей опорной точкой, а выстраивает свою опору *в сопряжении* с опорой разума-собеседника.

Мне представляется, что читателю Библиера не остается ничего другого, как заключить – только там может быть продемонстрирован феномен диалога *различных* разумов, где результатом диалога не является снятие одного из них. Кроме того, такая ситуация «неснимаемости» сама возможна лишь в том случае, когда разум, инициирующий диалог, заинтересован в собеседнике не просто как носителе тех или иных мыслей и убеждений, а когда он заинтересован в нем как в носителе *разума*. А это означает, что мысль инициатора диалога обосновывает себя, лишь открывая для себя (но не снимая!) самообоснование мысли собеседника. Инициатор диалога не может обосновать своей мысли, не опираясь на открытие точки рождения мысли Собеседника. Что же демонстрирует Библиер в своем анализе Галилеевых «Диалога» и «Бесед»?

Рождающийся разум Нового времени (Галилей) разыгрывает здесь самого себя в беседе между Сальвиати (Галилей собственно, или «логика Коперника»), Симпличио («логика Аристотеля»), Сагрето (нечто вроде здравого смысла, исполняющего роль рефери). Сальвиати доказывает Симпличио, что принцип инерции можно якобы вывести, если додумать понятие движения, исходя из допущений самого же Симпличио (то есть – исходя из принципов Аристотеля) и полагаясь на его же здравый смысл. Вот как доказательство протекает.

Причина движения, согласно Аристотелю, – стремление каждого тела к своему «естественному месту». «Естественное место» тяжелого тела – центр Земли. Сальвиати спрашивает, будет ли тяжелый (например, бронзовый) шар под действием этой Аристотелевой причины скатываться с ускорением по идеально гладкой и плотной (например, стальной) бесконечной наклонной плоскости. Симпличио отвечает утвердительно. Он также соглашается, что под действием этой же причины шар, поднимающийся по наклонной плоскости, после того, как ему придана изначальная скорость, будет непрерывно замедляться. После этого ему ничего не остается, как признать, что на плоскости *без* наклона шар, которому придана изначальная скорость, не будет ни ускоряться, ни замедляться, то есть, при условии, что плоскость бесконечна, он будет двигаться равномерно и бесконечно.

На самом деле, в этом разговоре Сальвиати (то есть Галилей) обманывает Симпличио. Как замечает сам Библер, «Симпличио легко забывает, что движение по наклонной плоскости не может быть бесконечным, ведь его конец – “естественное место,” центр Земли» (с.195). Библер почему-то оправдывает Симпличио – «такая забывчивость понятна» (с.195). Но почему понятна – поясняет не очень-то ясно. Для меня остается она совсем *не* понятной. Как это так – воплощение «логики Аристотеля» в решающем аргументе забывает то, что он в этом аргументе тематически защищает? Как мог он забыть, что в мире Аристотеля нет ни бесконечных плоскостей, ни бесконечных прямых,³² и что, более того, такие понятия не имеют для греков ни только физического (в смысле – космологического), но и никакого геометрического (то есть – в науке геометрии функционирующего) смысла? Его забывчивость может быть понятна лишь в том смысле, что Симпличио действительно простак. Понятно, что его легко обмануть.

Так, где же здесь столкновение двух разумов? С тех пор, как разум возник (то есть, с тех пор, как возникла философия), разум жил, отстраняясь от оче-видности, и тем настраивал свое умо-видение. Разум-Галилей отстраивает свое умо-видение, отстраняясь от оче-видения Симпличио. Библер сам приводит слова Сальвиати: «Если не глазами во лбу, то очами умственными» возможно убедиться... (имеется в виду – в реальности инерционного движения) (с.193). Симпличио же апеллирует только к очевидному в мире вещей и текстов – в рассуждении о движении исходить нужно только из того, «что мы имеем перед глазами и о чем Аристотель написал целых две книги» (с.189).

Конечно, говорит Библер, при всей простоватости самого Симпличио, интеллектуальная история, его породившая, отнюдь не проста. Симпличио порожден противопоставлением-сплавлением мысли Аристотеля и мысли Аквината (с.191). Но дело ведь не только в том, что за пределами Галилеевых «Диалога» и «Бесед» остается история этого противопоставления-сплавления. За пределами и «Диалога», и «Бесед» остается и *результат* этой истории – ни для Сальвиати, ни для самого Симпличио самообоснование мысли последнего не является темой. А это и означает, что ни для Сальвиати, ни для самого Симпличио мысль Симпличио не выступает как разум собственно.

Все, что в этом споре остается у Симпличио от Аристотеля (из того, что интересует самого Библера), есть убеждение, что тела движутся своим стремлением к «естественному месту». Но почему? Как связано это убеждение со специфически аристотелевской структурой самообращения мысли? Этого «Диалог» и «Беседы» не обсуждают. Не обсуждает этого и Библер, разбирая «Диалог» и «Беседы».

С другой стороны, все, что в этом споре остается у Симпличио от Аквината, есть почтение к аристотелевскому тексту *как тексту* (во всяком

³² «Ведь бесконечно перемещаться по прямой нельзя (ибо такого рода бесконечности не существует, а если бы она и была, ничто [таким образом] не двигалось бы, ибо невозможного не происходит, пройти же бесконечную [прямую] невозможно)» (Аристотель. *Физика*. VIII 9, 265a15-20).

случае, именно это, и ничто другое, сам Библиер относит к влиянию Фомы). Но почему? Как связано это почитание текста со специфической структурой самообращения мысли в философии Аквината? Не обсуждают «Диалог» и «Беседы» и этого. Мысль Галилея, занятая поисками своего основания, есть только мысль Галилея-Сальвиати. Это она «снимает» (безжалостно проглатывает себе на потребу) беспомощную, то есть *не владеющую своим основанием*, мысль Симпличио.

В какой-то степени такое положение дел не противоречит библиеровскому описанию точки рождения нового строя мышления, да и вообще доминирующего строя мысли любой эпохи. «... [О]бычно, на поверхности, в плоскости идет развитие мысли в данном (исторически наличном) круге категорий, который представляется единственно возможным...» (с.72). Однако, – говорит Библиер, – в порождающей мысли глубине, «в целостном объеме мышления мысль развивается и сосредоточивается именно в целостном взаимопереходе и взаимообосновании различных логических систем, различных категориальных сеток» (с.72). В целостном объеме мышления, в целостном взаимопереходе и взаимообосновании различных логических систем...

Что это может значить – в целостном? По-видимому, только то, что каждая из этих систем мышления выступает в диалоге (в полилоге) как *целое*, то есть как сама в себе удерживающая (а это значит – сама обосновывающая) свое начало. Другими словами, каждая из этих систем мышления вступает в диалог, то есть *открывается*, в форме своей *замкнутости*, своей завершенности и совершенства.

Так можно ли сказать, что в глубине диалога Сальвиати и Симпличио мысль последнего хотя бы угадывается в ее «целостном объеме» и что сам диалог «развивается и сосредоточивается именно в целостном взаимопереходе и взаимообосновании» двух различных логических систем? Конечно же, нет. В самом диалоге нет и намека на выявление мысли Симпличио в ее «целостном объеме». Тем более, не идет здесь речи о том, что мысль Симпличио в ее доведении себя до «целостного объема» опирается на обнаружение логики Сальвиати. Попытку выяснить «целостный объем» мысли Симпличио делает не диалог Симпличио и Сальвиати, а Библиер в своем анализе «Диалога» и апеллирует он при этом к соображениям, которые наверняка не были доступны ни Сальвиати, ни Симпличио, ни Сагрето.

Прежде всего, никто из участников диалога и не думает обсуждать (в этом умолчании и кроется вся возможность обмана, как отмечает и сам Библиер), *каким образом* движение, обусловленное стремлением к центру Земли, преобразуется в движение по бесконечной прямой. Правда, предшествующая библиеровскому анализу Галилея *библиеровская* же презентация Кузанца (с.72-80) может быть понята, как *намек* на то, где искать начало такого преобразования. Учение Кузанца о совпадении максимума («единое, которое

есть все» и которое, к тому же, есть *бытие*³³) и минимума (ничто – та минимальная «единица», меньше которой быть ничего не может³⁴) есть учение об абсолюте, который есть «все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничего не противоположно, с ним совпадает и минимум».³⁵ Максимум держит в себе мироздание и, в то же время, поскольку он тождественен минимуму, он сам содержится каждой точкой мироздания (то есть, поскольку ему ничего не противоположно, ему *все* противоположно). Учение это, казалось бы, естественно трансформируется в учение о том, что точечный центр (традиционного сферического) мироздания расположен *езде*, что, в свою очередь, означает – *нигде*, в бесконечности. «Большая» окружность (как кратчайшая замкнутая линия, соединяющая два конца любого диаметра сферической Вселенной), чей центр расположен *езде*, оказывается тогда тождественной прямой линии, разомкнувшей Вселенную. Аристотелевское свободное движение по окружности (движение небесных тел) превращается тогда в свободное (свободное и небесное в том смысле, что оно, будучи удаленным в бесконечность, свободно от любого конечного влияния) движение по прямой – инерционное движение, и т.д. и т.п.

Однако такое рассуждение можно извлечь (при желании) из библеровской интерпретации Кузанца, а не из аргументов Сальвиати. Но дело даже не в этом. Ведь если бы даже мы и извлекли такое рассуждение из аргументов Сальвиати, то, во имя демонстрации столкновения мысли Симпличио и мысли Сальвиати «в их целостном объеме», нам все равно нужно было бы объяснить, почему рассуждение это может быть убедительно не только для Симпличио, но и для самого Сальвиати. Ведь то, что Библер называет диалектикой абсолютного субъекта, оборачивающейся отождествлением абсолютного субъекта с ничто, не несет в себе ничего специфически средневекового, не говоря уж о чем-то специфическом для Кузанца. Отождествление «максимума» и «минимума» не требует даже иудео-христианской эллинистически-средневековой концепции абсолютного Творца, творящего *ex nihilo*. Что же касается *логического* основания отождествления «максимума» и «минимума» («поскольку ему ничего не противоположно, с ним совпадает и минимум»), то оно уже полностью проработано в Платоновом «Пармениде» в диалектике единого и многого. Это же логическое основание эксплицитно проговорено Платином, как воплощение тетрактиды Единое-Ум-Душа-Космос (и по внутренней форме и по внешнему образу) в каждом сущем.³⁶ А это, в терминах Платиновой же философии, значит, что каждое сущее есть образ (а потому и полное воплощение) Единого, созерцаемый самим же Единым в себе самом как Уме-зеркале. «Повсюду вечность шевелится» (*die Ewigkeit regt sich in allem*) – платонизирующий Гете выскажет эту же мысль,

³³ Николай Кузанский. *Об ученом незнании*. в: Николай Кузанский. *Сочинения в двух томах*. «Мысль». Москва 1979. т.1, с. 51.

³⁴ Ibid. с.56.

³⁵ Ibid. с.51.

³⁶ Платин, *Эннеада*, IV 3, 10, 12-13.

вполне отдавая себе отчет в ее Платиновом истоке³⁷ и менее всего думая о ее связи с Бруно и Галилеем.

Правда, отличие Галилеева понимания бесконечности (ставшего, согласно Библеру, парадигматическим для науки XVII-XIX веков) от того, что Библер называет (по-моему, не совсем правильно) средневековым «апофатизмом», сам Библер видит в том, что здесь в конечном предмете представлена «разомкнутая бруновская Вселенная». По отношению к разомкнутой бесконечной Вселенной, любой предмет выступает как бесконечно малый. Но, в то же время, эта бесконечная Вселенная оказывается представленной и воспроизведенной в каждом конечном предмете. А потому каждый предмет выступает как бесконечно большой. «... Корень всего именно в самом отождествлении двух бесконечностей, или, говоря словами Николая Кузанского и Джордано Бруно, “бесконечного максимума” и “бесконечного минимума”». ³⁸

Но эта формулировка отличия нового «апофатизма» от средневекового (и добавлю – от античного) явно вовлекает логический круг. Размыкание Вселенной, с одной стороны, понимает Библер как *результат* того (сформулированного Кузанцем) совпадения «максимума» и «минимума», которое, как Библер, по-видимому, предполагает, существенно отличается от совпадения одного и иного в платонической диалектике. А с другой стороны, разомкнутая Вселенная понимается Библиером как фактор, *определяющий* уникальность этого нового совпадения.

Поэтому, чтобы мысль Сальвиати и мысль Симпличио столкнулись в их «целостном объеме», Сальвиати должен бы был сформулировать и для себя и для Симпличио, почему *та же самая* диалектика повела к совершенно разным результатам в античности и в XV веке у Кузанца.

У Плотина ничто, или небытие (то есть точка), есть материя-зеркало бытия³⁹ – мысль наблюдателя, утвержденная в статусе космической аудитории. Но у Плотина (как и во всей античности, начиная с Платона) мысль-наблюдатель, мысль-аудитория, не имеет космической *роли* и, будучи противопоставленной небесной сфере (образу *тотальности* зрелища бытия), оказывается стянутой в точку – центр Земли, как центр Космоса. Иначе и быть не может. Вне сферы Космоса мысль-аудитория располагаться не может по той простой причине, что наблюдатель отождествляется исключительно с аудиторией космической драмы и только этой драмой и живет. Наблюдатель полностью «захвачен» (а значит – окружен) зрелищем, и мыслить себя вовне и несвязанным зрелищем, а место свое, как не предопределенное зрелищем, он

³⁷ Как говорит Франц Кох, имея в виду влияние традиции неоплатонизма (идушей от Марсилио Фичино через Кембриджских неоплатоников и Шефтсбери к Винкельману и Гердеру) на эстетическую мысль XVIII века, «неоплатонизм был, так сказать, Гете прирожден» F. Koch, *Goethe und Plotin*, Verlagsbuchhandlung J. J. Weber in Leipzig, 1925, p. 25.

³⁸ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*, стр. 234.

³⁹ Heinemann, F. “Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin,” *Philologus*, Bd. 81 (N.F. Bd. XXXV), 1926, pp. 1-18. Шичалин, Ю. А., «‘Третий вид’ у Платона и материя-зеркало у Плотина». *Вестник Древней Истории*. М. 1978, #1, pp. 148-161.

никак не может. «Что» в мире-зрелище есть роль. Зритель, как не-роль, есть «ничто». Точка и есть ничто – то, в чем *ничто не происходит*. Центр Земли как центр Космоса и есть «настоящая» точка, «эйдос» любой точки, без-образный образ чистой неподвижности. Как «место», точка есть аудитория, а не сцена. И, в то же время, она, как аудитория, есть стихия сценического действия, его медиум. А потому – *все происходит в точке*, но происходит, происходя *не в точке, а на сцене*.

Какова же судьба «греческой» точки (то есть, мысли-зеркала, мысли наблюдателя) у Кузанца? Он тоже говорит об интеллекте человека как «зеркале», точнее, как «живом зеркале». ⁴⁰ И в качестве идеального зеркала, интеллект и у Кузанца не может быть ничем иным, но только точкой (идеальное зеркало не имеет своего образа, у него нет эйдоса, формы; оно буквально есть то, чего нет – точка). Но теперь, по причине, казалось бы, совершенно загадочной, точка эта очень даже «играет роль» – роль размыкателя Вселенной. Точка-ничто оказывается теперь почему-то тем центром мировой сферы, который пребывает *всюду и нигде*. А это и означает, что *наблюдатель*, несмотря на свою «захваченность» зрелищем бытия, пребывает теперь в каждой точке мировой сферы – «где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре». ⁴¹ Став столь подвижным (действительно, не просто зеркало, а «живое зеркало»), наблюдатель оказался заряженным энергией, разомкнувшей сферу. Вселенная теперь – и сфера и не-сфера, она и «не конечна и не бесконечна». ⁴²

Откуда же взялась эта мироустроющая энергия точки-ничто центра Земли? Что позволило ей стать точкой, находящейся везде и нигде? Что позволяет ей теперь странствовать, прихватив с собой центр Вселенной? Ну, конечно же, не сама по себе старая диалектика единого и многого, одного и иного, бытия и небытия.

Энергия эта порождается новой ролью человека-наблюдателя. Разум человека, конечно же, подобен разуму Бога – он есть *imago dei* – образ божий. ⁴³ И конечно же, в этом утверждении, взятом самом по себе, еще не слишком много нового, что и сам Кузанец отмечает, вспоминая тут же изречение Протагора: человек есть мера всех вещей. ⁴⁴ Да и без Протагора – что еще может означать отождествление абсолюта с точкой-ничто? Как образ божий, *человек есть второй бог* – *deus secundus*. ⁴⁵ Но ведь и у Платона человек – «маленький бог» – он есть душа, управляющая телом, ⁴⁶ и, поскольку эта звездоподобная душа бессмертна *по природе своей*, человек тоже принадлежит к бессмертным.

Отличие от Платона, однако, заключается в том, что человек Кузанца является вторым богом не потому, что он божественен *по природе своей*, а

⁴⁰ Николай Кузанский. *Книги простецы*. в: Николай Кузанский. *Сочинения в двух томах*. «Мысль». Москва. 1979. т.1, с. 403.

⁴¹ Николай Кузанский. *Об ученом незнании*. Ibid., с. 133.

⁴² Ibid. с. 99.

⁴³ Николай Кузанский. *Книги простецы*. Ibid., с. 397-398.

⁴⁴ Николай Кузанский. *Берилл*. Ibid., с. 99.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Платон. «Алкивиад». 129с-130с.

потому, что божественность Того, Чья «природа» божественна, обнаруживается только своей сосредоточенностью на человеке и, по-видимому, только этой сосредоточенностью и живет. Об этом Боге почитаемый Кузанцем Мейстер Экхарт сказал: «Бог любит мою душу столь сильно, что самые Его жизнь и бытие зависят от Его любви ко мне, хочет Он того или нет».⁴⁷ И он же в другом месте: «Очевидная истина заключается в том, что Бог по необходимости вынужден заботиться о нас так, как если бы вся Его божественность зависела от этого, да она и зависит».⁴⁸ И Кузанец, говоря о божественной любви к человеку как любви отцовской, вторит Экхарту: «...Отцовская любовь опережает сыновнюю».⁴⁹

Ну, а если все акты творения обращены к человеку, и если вся божественность Бога заключается в Его обращенности к человеку, разве это не означает, что отвечать Ему на Его обращения (отвечать тому, чьи «жизнь и бытие зависят от Его любви ко мне») – значит посредничать в божественных актах творения? Но ведь мысль, как *отражение* божественных актов творения в зеркале-уме человека, по самому своему существу есть ответ Ему, а значит, и посредничество. Значит, человек есть бог, посредствующий в творении. «...Человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*)».⁵⁰ В максимуме все пребывает отдельно и нераздельно: все разворачивается из бесконечности единства, но и все свертывается в простоту единства. А «человек обладает силой разворачивать из себя все в округе своей области, все производить из потенции своего центра».⁵¹

В другом месте Кузанец говорит: «Как Бог – творец реальных сущностей и природных форм, так человек – творец мысленных сущностей и форм искусства».⁵² Вселенная (впрочем, как и сущность всякого сущего) – не есть нечто, на что человек мог бы указать пальцем. Она может быть только мыслима. Но мыслима она только, как творимая актами этой же самой мысли – как производимая человеком «из потенции своего центра». Значит, Вселенная, как *Вселенная*, дана человеку *только* как ее творцу – божественное творение реальных сущностей постигается человеком лишь постольку, поскольку отражение божественных актов творения в уме человека выступает как конститутивная составляющая этих актов или даже просто как сами эти божественные акты. «... Любить Бога – то же самое, что быть любимым Богом...», говорит Кузанец.⁵³ А у Мейстера Экхарта читаем: «Следует понимать, что это то же самое: познавать Бога и самому быть познаваемым Богом, узреть Бога и самому быть зримым Богом».⁵⁴ В Боге же узрение и

⁴⁷ Meister Eckhart. *Sermons and Collations. Tractates. Sayings*. John M. Watkins. London. 1924. p.26.

⁴⁸ Ibid. p. 44.

⁴⁹ Николай Кузанский. *О видении Бога*. Op. cit. т.2. с.49.

⁵⁰ Николай Кузанский. *О предположениях*. Op. cit. т.1. с.259.

⁵¹ Ibid. с.260.

⁵² Николай Кузанский. *Берилл*. Op. cit. т.1, с. 99.

⁵³ Николай Кузанский. *О предположениях*. Op. cit. т.1. с.278.

⁵⁴ Meister Eckhart. Op. cit. p. 31.

познание есть и творение. А потому познавать творение – значит творить. Человек есть центр творения не только потому, что к нему устремлены и в нем сходятся все направляющие актов творения, но и потому, что все они исходят из него. Следовательно, центр Вселенной – там, «где бы ни был наблюдатель». Он везде и нигде.

Заметим, что такое преобразование центра Вселенной не могло быть результатом «простого» додумывания до логического предела понятия абсолютного субъекта, если в основе этого понятия – та «[и]дея (средневековая) субъекта, творящего все, [которая] уже логически требует довести содержательность субъекта до идеальной точечности» (с. 75). До идеальной точечности этот «субъект» был доведен *логически* уже Плотиним.⁵⁵ Но никаким

⁵⁵ Средневековый «субъект» христианской мысли (если воспользоваться здесь не средневековым, а библеровским значением слова «субъект», то есть – источник творческого акта, действия, мысли), в отличие от «субъекта» Плотина, конечно же, менее всего требовал «доведения до идеальной точечности». Доводить его до идеальной «точечности», или, как тогда выражались, до совершенной *простоты*, было не нужно, поскольку простота каждой из божественных ипостасей *предполагалась*. А «довести» было нужно как раз эту простоту до ее совмещение с концепцией той имманентной гетерогенности (и, значит, *не-простоты*) Божества, которая диктовалась Халкидонским символом веры, утверждающим двойную природу Христа. Согласно Фоме Аквинскому, например, Богочеловек Иисус *тождественен* Слову – второй ипостаси Троицы. И тождественен он Слову как раз совершенной *простотой* своего бытия как одной *личности* (ипостаси). Но Иисус *сложен*, так как в нем неизбежно остаются различными две *природы* – человеческая и божественная. Как *личность* – он прост, но по взаимной неснимаемости его *природ* – он сложен. Но все три Ипостаси (все три Лица) единосущны. Значит, *соотнесение* с преходящей и изменчивой человеческой природой принадлежит самой сущности непреходящего и неизменного Божества [см., например, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. (За. 16.4-6.). The Blackfriars: Eyre & Spottiswoode - McGraw-Hill, London - New York, 1965. Vol. 50, pp.17-27]. И этим задается мучительнейшая интеллектуальная ситуация, требующая переосмысления фундаментальных метафизических понятий. Так, Фома отрицает возможность интерпретации отношения божественной и человеческой природ в Христе как отношения, соответственно, субстанции и акциденции, поскольку человеческое тогда оказывается *актуализацией* божественного, а последнее оказывается чистой *потенциальностью*. Действие, творческий акт принадлежит тогда человеческому, а не божественному. Также не может не вызывать сомнения интерпретация отношения божественной и человеческой природ в терминах оппозиции «части-целое», где божественная и человеческая природы представляли бы собой *две части* Христа, как *целого*. При такой интерпретации, части можно было бы понять, с одной стороны, как независимые субстанции (ипостаси), каждая из которых обладает независимым существованием (*esse*). Например, человеческую природу Христа можно понять, как внешнюю оболочку («одежду») божественного Слова. Но такая интерпретация, очевидным образом, ведет к воспроизведению давно осужденной несторианской ереси, утверждавшей сосуществование в Иисусе двух ипостасей (субстанций) – двух лиц (принимая, что Христос был рожден от Девы и существовал от вечности, несторианцы не принимали, однако, что *Бог* был рожден от Девы и что *человек* существовал от вечности). Если же части интерпретируются не как самостоятельные субстанции, а по аналогии с *лишенными независимого существования* органами целого организма, представляющего собой одну субстанцию, то именно природа этого целого и выступает как собственная природа Христа. А это уже ересь монофизитская. [О проблеме отношения человеческой природы к Слову у Фомы см. R. Cross. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford University Press. New York 2002, pp. 51-64; см. также, M. Gorman, “Christ as Composite according to Aquinas,” *Traditio*, 55 (2000), 147-157].

преобразованием, подобным тому, которое совершил Кузанец, не завершилось это доведение в последующие двенадцать веков.

Конечно, можно сказать, что Бог средневековой философии – это додуманное до предела Единое Плотина, и что, будучи так предельно додуманным, он становится субъектом действительно абсолютным, который уже не эманурует, а *творит*. Но ведь в этом же весь вопрос и заключается. Что собственно означают библеровские слова «идея субъекта, творящего все»? Во-первых, что значит «творящего»? И, во-вторых, что значит «все»?

Основа средневекового понимания акта творения – совсем не платоническая диалектика и не неоплатоническое понятие эманации, но библейская история творения Неба и Земли.⁵⁶ Идея эта, как я уже отметил, никак не может заключаться в логическом додумывании понятия субъекта до идеи абсолюта. Библиер определяет этого средневекового субъекта на

Так христологическая проблематика озадачивает метафизику изначальной библейской темой того единства Бога и человека, которое и было с самого начала сформулировано в Библии, как отношение Завета, заключенного между фундаментально «разноприродными» партнерами. Вот так в тринадцатом веке ставится вопрос, парадоксальный смысл которого будет осознан по-настоящему лишь в веке семнадцатом (Спиноза) – как сформулировать понятие субстанции, не сводя его к понятию *подлежащего*? Поэтому мне и представляется, что томистская концепция Божества как чистого акта, связана не с попыткой отождествления Божества с идеальной точечностью, а, прямо напротив того, с попыткой осмысления принципиальной «гетерогенности» Божества. В этом смысле (и *только* в этом смысле) я бы утверждал, что томистская концепция чистого акта генеалогически восходит не к Аристотелевой мысли о мысли, и не к Платиновой эманации, а к библейской истории инициации отношения Завета. Контрверзы этого осмысления божественной «гетерогенности» и подготавливали синтез Кузанского, когда становится очевидным, что сотрудничество Бога и человека входит фундаментальной конститутивной составляющей в понятие божественной творческой мощи.

⁵⁶ Но именно этого Библиер и не видит в средневековой мысли. Так, он пишет: «Для средневекового человека понять мир означает понять любой предмет, все явления мира, само бесконечное бытие, наконец, жизнь человека как продолжение, претворение, эманацию всеобщего субъекта, означает *причастить* тленное бытие к иному, высшему, надбытийному смыслу». (*От наукоучения – к логике культуры*. с.295) Но здесь неверно – *просто все*. Или, верно это лишь в той степени, в которой средневековую мысль можно свести к ее античной предпосылке, совершенно не заметив, что ее центральные темы и базисный состав ее понятий определены религиями Книги. Прежде всего, понимание как усмотрение «приращения», партиципации (*ἡ μέθεξις*) «тленного бытия к иному, высшему» – это отнюдь не средневековое, а характерно Платоновому пониманию, восходящее еще к пифагорейскому мимезису (*ἡ μίμησις*). Эту пифагорейскую генеалогию понятия партиципации, как и его центральность для Платона, подчеркивает и Аристотель (*Метафизика*. I, 6, 987 b11). Понятие же эманации генеалогически связано с познанием как партиципацией – здесь партиципация додумана, как принятие познающей мыслью энергий самовыражения, «истекающих» из познаваемого. При этом, отношение познания было понято как отношение уровней бытия. Данный уровень бытия есть, в отношении к высшему уровню, ничто (небытие), наполняемое энергиями, «истекающими» из этого высшего уровня, и живущее этими энергиями. И формулируется понятие эманации не средневековыми арабскими, еврейскими или христианскими философами, а язычником Платином. Правда, оно присутствует в платонизирующих аспектах средневековой мысли, но никак не в тех, которые выражают существенную специфику ее «средневековости». И уж, конечно, средневековая идея творения не есть идея эманации. А потому и тварь *не* сводима к Творцу. В этом все и дело.

шеллингианский манер *sui generis*, – «абсолютное теологическое тождество бытия и мышления (“тождество в Боге”)⁵⁷. Соответственно, под доведением до идеи абсолюта Библер имеет в виду, что субъекту как агенту действия, ничто уже не противостоит и в нем самом ничто уже не различается – сжимаясь в точку, он сжимает в точку Вселенную. Но тот, кому никто и ничто не противостоит, тот ни к кому и ни к чему не адресуется. А потому и его творческая мощь есть лишь слепо-глухо-немая эманация. Библейский же Бог открывает себя не в эманациях, а *только и исключительно* в обращенном к человеку требовании верности в отношении заключенных с Ним заветов.

Что же могли бы означать в этом библейском контексте слова «творящий *всё*», якобы определяющие средневековое понятие субъекта? Означает ли «*всё*» – нечто подобное платоновско-аристотелевскому космосу? Как будто бы ничего другого слово это не могло означать, ведь «космос» и означает тотальность сущего. Однако понятия «сущее», «бытие» пришли из

⁵⁷ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*, стр. 254. Но и это вряд ли верно. Этьен Жильсон, например, утверждает, что весь пафос противопоставления понятия Бога, как оно формулируется и у Фомы, и Дунса Скота, понятию бога у Аристотеля как раз и заключается в противопоставлении христианского Бога-бытия языческому богу-мысли. (Etienne Gilson. *The Spirit of Mediaeval Philosophy (Gifford Lectures 1931-1932)*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, London 1991. pp. 49-63). Впрочем, сам Жильсон обосновывает различие это крайне слабо. Утверждая, что Бог средневековой христианской философии есть Бог-бытие, исходит Жильсон, в основном, из понятия Бога у Фомы. Но означает ли это, что все основные направления поздней средневековой мысли или хотя бы направления, сочувствующие Аквинату, разделяли с ним такое видение Бога? Почитавший Аквината Николай Кузанский явно исходил из того, что, хотя абсолютный максимум обладает абсолютным бытием, и абсолютное бытие есть бытие абсолютного максимума, но абсолютный максимум выше бытия (Николай Кузанский. *Об ученом незнании*. Ibid. т.1, сс. 57-58). Что же касается Мейстера Экхарта, кто и во времени был ближе к Аквинату, и чье почтение к Аквинату было никак не меньшим, чем почтение, испытываемое Кузанцем, то, как было отмечено в литературе о соотношении учений Фомы и Экхарта (R. Imbach. *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1976), многие параллельные места в его проповедях явно свидетельствуют, что божественный интеллект для Экхарта был выше божественного бытия. Экхарт и Кузанский явно не укладываются ни в библеровское, ни в жильсоновское представление о средневековой философской идее Бога. Другая странность (на мой взгляд, гораздо более существенная) и в библеровской и в жильсоновской интерпретации средневековой онтологии заключается в том, что они, имея в виду, прежде всего, философию христианскую, никак не обсуждают ни онтологической центральности фигуры самого Христа, ни соотношения средневековой онтологии со средневековой христологической проблематикой. Жильсон, например, видит *христианскую* сущность средневековой *христианской* онтологии лишь в укорененности этой онтологии в единственном «старозаветном» пассаже (Исх. 3. 14). К тому же в пассаже, сомнительно переведенном – еврейское אהיה אשר אהיה, буквально означающее «буду, который буду», было переведено семьюдесятью толковниками (эллинистическими евреями и за 271 год до рождения Иисуса) как «Я есмь Сущий» (Εγώ εἰμι ὁ ὢν). Сомнительно уже и то, что перевод этот соответствует изначальному духу Писания, полученного евреями *за тысячу лет до* эллинистического перевода семидесяти. Но если даже и согласиться с Жильсоном, что именно этот пассаж и является корнем онтологий Аквината и Скота, то невозможно не задаться вопросом – почему и в каком смысле корень этот можно было бы назвать христианским?

греческой философии, а не из библейской книги *Бытия*,⁵⁸ которой не только не известно понятие сущего, но которая не знает и слов таких – «сущий», «бытие».⁵⁹ В каком же смысле «творящий всё» может означать – «творящий космос», «творящий тотальность сущего»? И вот удивительное замечание авторитетного знатока средневековой мысли – «Фома Аквинский никогда не говорил об Аристотелевом космосе как о сотворенном мире».⁶⁰

Библер любит ссылаться на парадоксы теории множеств, и, следовательно, он знает, как опасно это словечко «всё». Множество *всех* множеств – это нонсенс. (А разве «творящий всё» не означает – «творящий множество всех видов, то есть множеств, сущего»?) Слово «всё» не означает ничего, если не проясняется состав того акта или основания, которые объединяют «во всё». «Всё» же библейской истории творения вводится лишь словами «Небеса и Земля». Бог – Творец Земли и Неба. Заметим, что иврит Пятикнижия Моисеева не знает таких слов и соответствующих им понятий, как «космос», «вселенная», «природа». «Всё» – это именно «Небеса и Земля». Смысл объединяющего акта прячется в союзе «и» (ивритский *вав* – ו). Это союз «и» объединяет библейские Небеса и библейскую Землю. Обозначаемое этим союзом содержание, то есть то, что соединяет Небо и Землю, – не Древо Жизни как протосимвол органически-природного единства, не Вавилонская башня как протосимвол единства рукотворного, не греческие «субстанции» как объективизации тематизирующей себя мысли – не вода Фалеса, не огонь Гераклита, не числа пифагорейцев, и даже не Благо Платона и не сверх-сущее Одно Плотина. Применительно к библейской истории творения Неба и Земли

⁵⁸ В этом заключена и некоторая несообразность ее русского названия – *Бытие*, в отличие от исконного ивритского – *В начале*; впрочем, вполне возможно, что слово «бытие» следует понимать здесь в значении «житие-бытие», то есть – «как все происходило с самого начала», как в английском названии этой книги *Genesis* – *Происхождение*.

⁵⁹ В иврите нет глаголов настоящего времени. Незавершенное действие выражается в иврите не глаголом, а причастием. Но в иврите Торы (Пятикнижие Моисеево) глагол 'быть' (стандартная словарная форма 'был' — היה) выделяется и в этом отношении: для него нет не только формы настоящего времени — 'есть', но и соответствующей формы мужского причастия — 'сущий', 'существующий'. Восходящий к Септуагинте перевод знаменитого места *Исхода* (Исх. 3. 14), где Бог открывает Моисею свое имя, якобы означающее «Я есть сущий» (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), представляет собой лишь двойное (есть – εἰμι, сущий – ὢν) лингвистическое недоразумение, сыгравшее, однако, весьма положительную роль в развитии эллинистической и средневековой христианской и еврейской мысли. Обращаясь к Моисею, сам Бог называет себя только напоминанием о прошлом: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Исаака, Якова». Отвечая же на повторный вопрос Моисея о Его имени, Он произносит те самые слова, переводом которых («Я есмь Сущий») семьдесят толковников и соблазнили на века философско-богословскую мысль — אֲנִי הוּא אֲשֶׁר אֲנִי (буквально – буду, который буду). Вряд ли в данном контексте слова эти могут означать что-либо иное, кроме обещания быть для Моисея и его народа тем, чем Он был для праотцев. При таком прочтении имя Его должно читаться не как Сущий, а как *Буду*-для-тебя-и-твоего-народа-Тем-Кем-*Был*-для-твоего-отца-и-праотцев. Здесь прошлое непосредственно соотносено с будущим, минуя настоящее, то есть, минуя тот смысловой центр слова «сущий», на котором и выстраивалось с самого начала философское понятие бытия.

⁶⁰ Etienne Gilson. *Being and some Philosophers*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto, Canada. 1952 (first edition 1949), p. 70.

грамматический союз «и» обозначает – союз Бога и человека, союз Неба и Земли – Завет. Поэтому, если бы мы рискнули перевести обратно на язык библейских понятий выражение «Творец *всего*», то мы должны были бы сказать, что выражение это означает только одно – Творец соединяющего Небо и Землю союза «и» – Инициатор Завета – Инициатор союза Неба и Земли.⁶¹ Конечно, Он создал и Небо и Землю. Но рассказ об их творении имеет в Библии смысл явно телеологический – акты творения Неба и Земли есть первые из серии актов, формирующих ситуацию Завета. Сама же идея Завета, как *союза* Творца и твари (то есть – отношения, предполагающего согласие и самоответственность двух свободных волей), исключает идею Творца как абсолюта, в котором снимается суверенность иного.

⁶¹ Заметим, что в библейской истории творения, да и вообще в Пятикнижии (с которым Жильсон и связывает средневековую концепцию Бога), выражение «творящий все» не встречается. Появляется, и очень редко, это выражение в библейских книгах более поздних, у пророков, например. Но вряд ли и здесь в контексте, который устроил бы Библиера или Жильсона. У Исаии читаем: «[Я] творящий (יֹצֵר) свет, творящий (בֹרֵא) тьму, творящий (עוֹשֶׂה) мир (шалом - שלום, а не мѣръ), и творящий (בֹרֵא) зло. Я, Господь, творящий (עוֹשֶׂה) все это» (Исаия 45.7). Это явно не то, что имеет в виду Библиер. «Все» означает здесь именно «все это», то есть – каждую из выше перечисленных единичностей, без всякой импликации идеи *тотальности* творения. Более того, нет здесь, по-видимому, и представления о некоей единой форме активности Божества, которая бы схватывалась в едином понятии акта творения (какое понятие, возможно, и наполняло бы смыслом слово «все»). На причастие «творящий» положиться здесь нельзя. Это лишь эффект перевода. Исаия использует здесь не одно, а три разных слова – בֹרֵא, יֹצֵר, עוֹשֶׂה, замена которых в переводе одним словом «творящий» и создает иллюзию единого акта творения некоей *тотальности*. У Иеремии, казалось бы, прямо встречается фраза «Он творящий все – הוֹצֵר הַכֹּל הוּא» (Иеремия. 10.16). Но и она означает не «творящий *целостность* бытия», а «творящий *каждое* из выше *перечисленного*» – воды в небесах, и тучи, и реки и т.д. Правда, Иеремия даже произносит слова, которые благодаря последующим переводам были осмысленны, как, вроде бы, прямо говорящие о сотворении вселенной: «Он сотворил землю силою Своею, Он основал вселенную (תבל) мудростью Своею и разумом Своим Он распростер небеса» (10.12-13). Однако слово תבל, которое в Септуагинте переводится как *οἰκουμένη*, в русской Библии как *вселенная*, в Лютеровой Библии как *Weltkreis* (круг Земли), а в английском классическом переводе Короля Джеймса как *the world* (мир), хотя именно в этом значении (вселенная, the world) и вошло в более поздний поэтический иврит, здесь у Иеремии явно относится к чему-то *одному из перечисляемых*: творение того, что Иеремия называет תבל, и упоминается в данном перечислении *между* другими творениями, а не в начале или конце перечисления, как должно было бы быть, если бы означало оно «целое», а перечислялись бы его составляющие. Скорее всего, слово תבל используется здесь в его изначальном значении «несущей (опоры)», «основания», являясь, наиболее вероятно, производным от аккадского tabalu – *континент* (Ernest Klein. *Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. New York, London: Macmillan Publishing Company 1987, p. 689). И все эти перечисления творческих заслуг Всевышнего *всегда* делаются, как предусловие соотнесения Его с избранным народом – Израилем. Т.е. действительное творение есть не творение тотальности сущего (нет здесь ни понятия тотальности, ни понятия сущего), а инициация Завета, инициация союза Неба и Земли, а слова о сотворении вод в небесах, и туч, и рек и т.д., все это – указания на право быть Инициатором Завета. Красуясь и величаясь тем, что сотворил и воды в небесах, и тучи, и реки, он указывает на мощь, инициирующую Завет, мощь Того, Кто начинает – все перечисленное Он уже сотворил для сынов Адамовых и тем уже инициировал отношение завета с человеком, Он *уже* Инициатор. Т.е. все это есть ничто иное как обращение к избранному с призывом принять избрание.

Концепция *creatio ex nihilo*, служащая, как можно было бы подумать, основанием концепции Творца как того абсолюта, в котором без следа растворяется инаковость иного, на самом деле возникает именно в спорах с такой концепцией. Уже Тертуллиан отвергает, как ложную, альтернативу – Бог сотворил мир из предсуществующей материи (как утверждал Платон в «Тимее», и как это понимали многие еврейские и христианские эллинистические авторы) и Бог сотворил мир из своей божественной самости (как утверждали гностики, которым, собственно, и возражал Тертуллиан).⁶² Первое противоречит понятию божественной суверенности – роли Творца как беспредпосылочного инициатора. Второе противоречит понятию радикальной (то есть неснимаемой) разноприродности Бога и твари.⁶³

Уже и для ранних христианских мыслителей эта библейская неснимаемость иного подчеркивалась неснимаемостью человеческой природы Христа, что было в пятом веке закреплено формулой Халкидонского собора о двойной природе Богочеловека – «истинный Бог и истинный человек, ...гомоусийный с Отцом в божественности, а также гомоусийный с нами в человечности...».⁶⁴ Но и в христианской философии позднего средневековья идея творения *ex nihilo* представляет собой лишь утверждение бесконечной онтологической дистанции, разделяющей Бога и тварь. У Фомы, например, эта идея эквивалентна утверждению, что творение даже скромнейшего конечного существования (конечного *esse*) требует *бесконечного* могущества.⁶⁵ А это, фактически, значит, что тварь не представима как аспект, часть или эманация Творца – и малейшей твари противостоит Творец в своей бесконечности, то есть как «целое», и, следовательно, тварь есть Его радикально иное. Суверенность Творца предполагает суверенность твари. Эта фундаментальная разнородность Бога и твари знаменует мысль, которая должна быть чрезвычайно близка Библию: свобода каждого из них не снимает свободу другого, а предполагает ее. Языческой античности мысль эта неизвестна. Но Кузанцу она не просто известна. К нему, благосклонному читателю Мейстера Экхарта, не устававшего концентрировать эту мысль к ее парадоксальной сути, – Бог не больше может сделать без меня, чем я без Бога, – мысль эта не могла

⁶² F. Young. “‘Creatio ex nihilo’: a context for the emergence of the Christian doctrine of creation.” *Scottish Journal of Theology*. 44, (1991), pp. 139-151. См. также J.A. Goldstein. “Creation Ex Nihilo: Recantations and Restatements.” *Journal of Jewish Studies*. 38, No. 2 (Autumn 1987), pp. 187-194.

⁶³ «Апологеты, такие как Клемент, Теофил и Тертуллиан осознавали, что совечность Бога и материи была несовместима с суверенностью и свободой Бога. ...Альтернативами этой доктрины [доктрины творения *ex nihilo*] были, по-видимому, либо пантеизм [...], либо дуализм [...], отрицающий, что Бог Творец “создал все вещи свободно и своей собственной мощью...”». Jaroslav Pelikan. *The emergence of the catholic tradition (100-600)*. Vol. 1. The University of Chicago Press. Chicago and London. 1975 (first edition 1971). p. 36.

⁶⁴ Ibid. pp. 263-264.

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (1a. 45, 5, 3). The Blackfriars: Eyre&Spottiswoode - McGraw-Hill, London - New York. Vol. 8. p. 49.

не прийти экзистенциальной формулой его собственного религиозно-философского бытия.⁶⁶

Конечно, библейская (отнюдь не философская) тема союза Неба и Земли обернулась в средневековой философии метафизической проблемой соотношения сущности и существования. Поскольку средневековые сущность и существование (*essentia* и *existentia*) генеалогически восходят к античной оппозиции идеи и вещи, то средневековая диалектика субъекта, прорабатываемая в контексте проблемы соотношения сущности и существования, и вправду может быть понята, как результат додумывания диалектики платоно-аристотелевской. Дело лишь в том, что такое додумывание субъекта исходило из фундаментальной библейской интуиции, сопрягающей свободного Бога со свободной тварью.⁶⁷

Мне представляется, что никакое «додумывание до логического предела» понятия абсолютного истока или абсолютного начала тут никак не помогло бы. Точка опоры, позволившая Кузанцу совершить этот радикальный поворот мысли, радикальное отстранение (радикальное внеположение) платонической диалектики, не могла быть найдена в самой этой диалектике, кто бы и как бы тщательно и отважно ее ни додумывал. Эта точка опоры – *в вере* Кузанца, в библейской религиозной традиции, развернувшей проблематику средневековой христианской метафизики. Только из религиозного опыта, сформированного этой традицией, могло прийти то осознание человека как *deus secundus*, которое обернулось размыканием Вселенной. Безусловно, это развитие мысли есть результат ее самодетерминации – ее додумывания себя до своего предела. Но, как я уже повторил несколько раз, мне представляется, что действительно додуманным пределом самодетерминации мысли может быть только полагаемая мыслью граница своей самодетерминации, то есть – полагаемое мыслью соотношение с детерминацией внешней. Границы же мысли – не стены ее тюрьмы, а сама же мысль, формирующая себя как трансцендентальное основание перцепции. В данном случае, философски полагаемая граница философской же мысли есть формулируемая мыслью трансцендентальная структура вслушивания в божественное слово, структура открытости сакральным детерминациям.

Но не противоречу ли здесь я сам себе? Пытаясь показать, что в данном случае библеровское имманентное «додумывание до логического предела» не работает, не предложил ли я пример, подкрепляющий другой библеровский

⁶⁶ Замечательно, что в *Апологии ученого незнания* Кузанец высказывает эту же мысль (Бог и тварь принципиально разнородны) именно тогда, когда он апологетически отвечает на вопрос об Экхарте. Кузанский. *Апология ученого незнания*. Op.cit. т.1, сс.24-25.

⁶⁷ И в этом отличие христианской средневековой философии не только от философии греков, но и от учений Аверроэса и Авиценны. Как говорит Жильсон, когда в 1277 году епископ Этьен Темпиер подписывал знаменитое осуждение учений Аверроэса и Авиценны, он «просто требовал, во имя христианской веры, свободного мира под свободным Богом». Etienne Gilson. *Being and some philosophers*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto, Canada. 1952 (first edition 1949), p. 83.

тезис – радикально новая мысль рождается в диалоге двух (или более чем двух) культурных традиций?

Да, в данном случае радикально новая мысль родилась из встречи двух традиций. Но вспомним, *что* называет Библиер диалогом двух культурных традиций (см. сс.68-72, сс.229-230 и, особенно, сс.298-299). Ведь для него, и он это не устает подчеркивать, это – диалог двух разумов, каждый из которых потому и разум, что сосредоточен на своем самообосновании. А вступают они в диалог в том смысле, что самообоснование каждого из них находит точку опоры в открытии самообоснования другого. Мысль Кузанского, средневековая мысль вообще, рождается на скрещении двух культурных традиций, но отнюдь *не из диалога* двух разумов, *не из диалога* двух культур. Речь здесь не о двух разумах (еврейском и греческом), а об одном – греческом, пытающемся осмыслить еврейский *религиозный опыт*, превратив его в основание жизни (то есть в основание самодетерминации) разума. Здесь мысль впервые тематизирует свою самодетерминацию как *свою ответственность* за свою же детерминацию «извне» – детерминацию внемысленную. То, что разум здесь осмысливает, есть религиозный опыт, а не иной разум. Надеюсь, это не будет звучать богохульством, если я скажу, что Книга книг есть книга откровения, книга религиозного опыта, книга священной истории, книга, наконец, мудрости, но совсем не книга разума. Поскольку Библия никогда не ставила вопроса о самодетерминации мысли, библейский религиозный опыт никогда до встречи с греческой мыслью и не играл такой роли – основания жизни разума, как мысли, тематически сосредоточенной на самообосновании.⁶⁸

Но предположим, что моя интерпретация, апеллирующая к посредничеству религиозного опыта, не верна. Предположим далее, что Библиер действительно показал бы нам, что сам Сальвиати основывает свою мысль на проделанном строго по библиеровскому сценарию (то есть – строго по библиеровскому философски бескомпромиссному определению диалога) анализе трансформации Плотина в Кузанца. В этом случае доказал ли бы нам этот библиеровский анализ Галилея, что здесь действительно сошлись два *разных* разума? Почему опора на память об этапах самодетерминации, то есть, почему опора самодетерминации на *преемственность*, должна интерпретироваться как соотнесение разных самодетерминирующихся сущностей? Разве преемственность фаз самодетерминации биологического организма, опосредованную биологической памятью, обязательно нужно интерпретировать, как сосуществование этих фаз в качестве самостоятельных организмов? Что-то вроде – «а это – скелет Василия Ивановича в детстве...»?

⁶⁸ При желании, безусловно, можно подыскать примеры того, как не только религиозный, но, скажем, географический или климатический опыт интерпретатора греческой мысли влиял на характер интерпретации. Можно, например, подумать о том, как географическая бескрайность Российской империи отразилась в специфических чертах русского платонизма, самозабвенно воевавшего с кантовской идеей радикальной ограниченности человеческого разума. Но это не основание для утверждения, что в этом случае мы имеем дело с диалогом двух разумов – греческого, с одной стороны, и некоего географического русского разума, с другой. Разум один и все тот же – греческий.

Диалогичность культуры XX века

Другой раздел книги, где Библер прямо объявляет о своем намерении продемонстрировать полилогичность культуры, посвящен XX-му веку и рождающемуся здесь новому полилогическому разуму. Снова и снова Библер возвращается здесь к утверждению – «жизнь человека XX века бросает фундаментальный вызов нашему разуму» (с. 387), и именно потому, что XX век актуализирует *взаимодействие разных культур*. «Человек XX века (в Европе, Азии, Африке) стоит перед задачей (значимой в самой его жизни) как-то соединить, осмыслить в единстве – не сводя друг к другу – разные, прямо противоположные смыслы бытия, предельно всеобщие и единственные смыслы – восточный и западный; античный и средневековый; нововременной и современный...» (с. 387).

Что касается культур Азии и Африки, то хотя их важное участие в культурной полифонии XX-го века отмечается в книге несколько раз, Библер никогда не разъясняет читателю, в чем же это участие заключается, какие «смыслы бытия» открыли они себе и Западу в XX веке. Говоря о Западе, Библер указывает (хотя, по его словам, «только как заявку проблемы», не обсуждая и не обосновывая) на «смыслы бытия», лежащие, по его мнению, в основе традиционно идентифицируемых культурных эпох. Античности соответствует апорийное понимание «смысла бытия», средним векам – антитетическое, Новому времени – антиномическое, XX веку – парадоксальное (с.357). Но никаких содержательно-логических характеристик азиатских и африканских «смыслов бытия», якобы открывшихся в XX веке и Западу и самим себе, Библер не упоминает, даже хотя бы и ради «заявки проблемы». Не могу я припомнить такого разъяснения и в других работах Библера. Да мне кажется, и мудрено было бы такое разъяснение привести. Не ссылаться же ему на жалкие и лицемерные потуги Сартра, заигрывающего с «антирасистски расистской» белибердой негритюда, якобы эксплицирующего глубинную поэтичность черного земледельца и избличающего инженерную прозаичность белого горожанина.⁶⁹ Может быть, это и можно квалифицировать, как диалог двух культур в одной Сартровой голове, но только как диалог фантастический и в голове нездоровой, принимающей свое постыдное себялюбие за любовь к мудрости.

А что еще может Библер иметь в виду? Правда, что XX век втянул в мировую историю народы и этнические группы, не сформировавшие себя, как собственно *национальные* образования, то есть не сформировавшие культуры, в которых мировая история (а, значит, открытость миру) выступала бы как их собственная тема. Эти народы, спровоцированные XX веком на исполнение

⁶⁹ J.-P. Sartre. *Orphée Noir*. In: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Presses Universitaires De France, Paris 1948, p. XXXI.

роли субъектов мировой истории, не знают, что делать со своей исторической субъектностью, кроме как отрицать субъектность других участников истории. Но какое отношение имеет это к диалогу равноправных культур? Да даже будь жалкая подделка негритюда действительным, а не выдуманным, отражением «черной души», неужели это она, или сонм ей подобных, и есть «Ты» французской (например) культуры?

Библер настаивает снова и снова – «в XX веке в одно логическое пространство стягиваются ... *различные формы разума*, ... разум западный и разум восточный» (с. 378). Но опять никак не раскрывает он, что же это за чудо такое – разум восточный. Понятно, что речь идет о восточной мысли и восточной культуре. Но почему разум? Почему открытость, конституирующая себя тематизацией открытости? Где найти примеры (не сартровские) *экзистенциальной* значимости для культуры Запада ее вовлеченности в *диалог* с каким либо альтернативным *разумом*? Я спрашиваю о вовлеченности именно в диалог, в котором не только мысль Запада обосновывает себя тематизацией своей открытости мысли не-западной (про такое мы знаем еще от греков), но и эта последняя обосновывает себя, тематизируя свою открытость Западу. Я спрашиваю о диалоге, а не о «влияниях», не о заимствовании результатов (самые агрессивные ненавистники Америки непременно носят американские джинсы и не могут жить без изобретенного американцами Интернета, как и без бесчисленного числа других чудес американской техники, начиная с телефона, автомобиля, радио, телевидения, и далее к компьютеру и мобильной связи). И, говоря о диалоге, я имею в виду опять же диалог, как понятие это сформулировал сам Библер (см., опять же, сс.68-72, сс.229-230 и, особенно, сс.298-299) – я спрашиваю о диалоге *разумов*, а не о разговоре с мыслью, которая даже и не подозревает, что открытость есть проблема. Показывает ли Библер, хотя бы на одном примере, мысль, которая, придя с Востока или из Африки, действительно сама (по своей инициативе) вовлекла бы Запад в диалог, фундаментально значимый и для нее и для Запада, и которая не была бы при этом просто-напросто западной же мыслью? Не о том ли речь, что западная мысль может фактически или «виртуально» поселиться в некотором ареале какой-то восточной культуры (Шеллинг, Гегель, или Хайдеггер, преподаваемые в Токийском университете, например) и повести с этой восточной культурой тот *западный* разговор, в котором культура эта впервые и обретает *мировой* голос? Такой (по-моему, вполне очевидной и эмпирически непрерывно подтверждаемой) возможности Библер не упоминает. Но существует ли хотя бы один пример какой-либо незападной культуры, которая, *не будучи радикально вовлеченной в духовную орбиту Запада*, выстраивала бы себя своей *тематизированной* открытостью каким-либо другим культурам? Я спрашиваю о культурах, действительно *не вовлеченных* в духовную орбиту Запада. Существовали ли культуры, оказавшиеся способными совершить такой подвиг открытости без книг Аристотеля, одаривших сакральные смыслы возможностью их универсальной выраженности, без западной рефлексивности, преобразившей поэтическую выраженность в стихию рождения универсальных смыслов, без освоения жанра западного романа, превратившего жизненное

странствие человека во внутреннее странствие его души, без музыки Запада, озвучившей добытийную скорбь рождающегося бытия, без западной науки, обосновавшейся в чисто западной сфере объективности, без той вселенской литургии разума, которая явлена нам в философии Гегеля? И я спрашиваю об *открытости* другим культурам, а не о враждебности к ним, и не о насильственных «ассимиляциях», не о подчинении эндемических культур культурами, вновь прибывшими, не о стихийных «взаимовлияниях», «наслоениях» и заимствованиях.

И в то же время, излишне, по-видимому, доказывать, что культура Запада (я говорю именно о культуре) всегда была открыта культурам мира. Потому она и является мировой культурой.

Не забудем также, что по Библеру, человек XX века не только стоит перед задачей как-то осмыслить в единстве, не сводя их друг к другу, смыслы бытия Востока и Запада, Европы и Африки, но он таким же образом должен осмыслить и смыслы «античный и средневековый; нововременной и современный...» Но почему же, повторю свой вопрос, такое транс-историческое осмысление следует непременно понимать, как диалог (полилог) разных разумов, а не движение одного и того же – и, к тому же, уникально европейского (еще раз – а есть ли какой-нибудь другой?) – разума, самая сущность которого (как самодетерминация, как начало своего начала) заключается в непрерывной актуализация своей собственной истории?

В книге «От наукоучения – к логике культуры» я не обнаружил никакого другого примера транс-исторического диалога разума XX века, кроме упоминания иллюстраций Пикассо к “Метаморфозам” Овидия и его же вариаций на темы художественной классики. «Это, – говорит Библер, – никак не стилизации, но именно столкновения разных способов (форм) видеть и понимать мир» (с.271).

Но, во-первых, что же здесь специфического для XX века? Ведь уже и во времена Гете вполне сознавали (вспомним «темный» образ античности в *Фаусте*), что, если мы должны свое историческое начало осваивать, то оно не дано нам бесплатно. Наше историческое *прошлое* в той степени, в которой его освоение составляет смысл нашего *настоящего*, расположено, как и все подлежащее освоению, в нашем *будущем*. «Мы очень ошибаемся, – говорит Новалис, – когда думаем, что Античность существовала. Античность только сейчас начинает возникать. Она возникает под взором и в душе художника. Останки древности – всего лишь специфические стимулы к выстраиванию Античности».⁷⁰ Это – во-первых.

А, во-вторых, Новалис говорит то, что он говорит, не потому, что разум античности есть *другой* разум, а не разум Гете и Новалиса. Как раз наоборот. Античность потому и обречена на вечное (пока Запад есть Запад) выстраивание заново, что разум античности и есть их (наш!) разум – мысль, тематически сосредоточенная на своем самопорождении. Античный разум и есть западный

⁷⁰ “Novalis: Über Goethe,” in: *Novalis: Schriften*. Hrsg. Von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. 3. Aufl. Stuttgart 1977 ff., Vol. 2, p. 640.

разум *в точке своего рождения*. А поскольку западный разум тематически сосредоточен на своем само-порождении, он обречен непрерывно возвращаться туда, откуда он никогда и не уходил.⁷¹ Его жизнь – в этом полном тождестве расставания и возвращения, в этой способности *оставаться у себя*, сколько бы от себя ни удаляться. В этом – вся никуда не девшаяся античность нашего разума. И жизнь разума, и жизнь как предмет разума всегда строились в западной традиции относительно этой способности (и необходимости) поворачиваться к себе, отворачиваясь от себя к своему предмету. Так было установлено, по крайней мере, уже Аристотелевым космическим интеллектом, который, только «соприкасаясь» (θιγγύων) с предметом мысли и только «через сопричастность предмету мысли, мыслит сам себя».⁷²

Во всяком случае, когда сам Библер доходит до раздела «XX век и бытие в культуре», тема многоголосья уже почти не возникает. Речь идет теперь о «самодетерминации нашего сознания в катастрофах и трансформациях XX века» (с.360). Теперь Библер говорит не о диалоге культур, а о культуре, обнаружившей себя окруженной стихией варварства, в ситуации полного отсутствия Собеседника. Речь теперь о космосе, рождающемся из хаоса (разве что и хаос может сойти за Собеседника?). Теперь оказывается, что сущность новой «перипетии» в «сгущении хаоса в космос» (с.361). Суть культуры XX века – мгновение рождения космоса, каковое мгновение, как утверждает Библер, и *улавливается на одно лишь мгновение* (с.361)... Но разве это не Фауст? Уж это ли не Запад? Где же здесь противоположные смыслы бытия – восточный и западный?

И, конечно же, улавливается это мгновение, как и положено Фаустовой душе, скорее ухом, чем глазом. «Только вслушиваясь в музыку безначальной стихии, – говорит Библер, – возможно уловить, сгустить, сосредоточить, гармонизировать новую поэзию – новую нравственность – новую культуру» (с.361). Ну, это уж точно не из Лао-Дзы. Это – парафраз ницшевского – «Нужно носить в душе своей Хаос, чтобы родить пляшущую звезду». Не рождение ли это трагедии из духа музыки? Так удивительно ли, что из русских поэтов именно у Блока находит Библер суть этой новой «перипетии», выявленную «с особой резкостью и откровенностью»? (с.360-61) «Вслушиваясь в музыку безначальной стихии» – еще бы не Блок! Да это просто «Двенадцать»!

⁷¹ Ср. с хайдеггеровской формулой соотношения настоящего и прошлого: «Бывшесть (Gewesenheit), прежде всего, как раз и не означает того, чем Dasein более не является; как раз наоборот, Dasein есть, фактически, именно то, чем оно было». (Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, в: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 24. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1975, S. 375). Это тождество настоящего со своей «бывшестью» должно было бы утверждаться Библиером с тем большей настойчивостью, что для него центральным понятием является не Dasein, а разум, то есть мысль, для которой ее неизбывное отождествление с точкой ее начала *тематически включено в тематическое же конституирование самой мысли, как мысли*.

⁷² Аристотель, *Метафизика*, XII 7, 1072b 19-21.

Правда, что XX век заставил нас жить в чудовищном разноголосьи. Но вряд ли правда, что в разноголосье этом выразил себя разум века, теперь уж и отошедшего. Выразил он себя все же в Библиере, ищущем, как и положено истинно западному мыслителю, иное мысли в самой же *самодетерминирующей* мысли. И именно поэтому такой трагический и мощный библиеровский образ культуры XX века, так же, как и глубокий и тонкий библиеровский анализ мысли Галилея, совсем не кажутся мне убедительными иллюстрациями тезиса – культура есть форма общения культур...

Феноменология культуры – две формы «исторической наследственности»

Если мы не можем извлечь из библиеровских трех идей культуры понятие культуры как аналога бытия, то есть – как представителя голоса иного в диалоге мысли и бытия, то не является ли это следствием того, что мы взяли эти идеи в отрыве от некоторого живого контекста?

Еще до того, как он сформулировал три идеи культуры, Библиер предлагает то, что он называет феноменологическим описанием культуры. Описание это, однако, состоит не столько в действительно феноменологическом прояснении понятия культуры (то есть не столько представляет собой указание на «феномен» культуры как явленный *эйдос*), сколько в некоем эмпирическом перечислении. Принцип, по которому Библиер отбирает перечисляемые им компоненты культуры, он не указывает, ссылаясь на то, что так сложилось «с эпохи античности».

Есть особый круг явлений – философствование, искусство, теория, нравственность... (а также тексты и произведения, воплощающие и обратно обрушивающие на наши головы – эти формы освоения мира); такой круг явлений всегда – по меньшей мере с эпохи античности – существует в нашем бытии и сознании как нечто цельное, связанное, единое; этот феномен (точнее, его внешний контур) и вмещается обычно в нашу интуицию *культуры*; мы осознаем, далее, что феномен культуры находится в каких-то странных отношениях притяжения и отталкивания, взаимоопределения с *иным* целостным миром – техники, политики, экономики и т.д. (с.280)

В этом описании феномена культуры – все странно. Почему после слова «нравственность» идет многоточие? Что это? Приглашение читателя продолжить перечисление по собственному вкусу? Покрой платья, например, национальная кухня или татуировка? Или – почему философствование (почему философствование, а не философия?), искусство, теория, нравственность названы здесь формами *освоения мира*. С одной стороны, культура, по Библиеру, есть та «форма», по аналогии с которой мы должны мыслить бытие – к этому и

идет вся библеровская теория культуры. С другой стороны, перечисленные «элементы» культуры названы не формами открытия или принятия бытия, а формами *освоения* мира. Надо ли понимать это так, что мир и бытие – одно и то же? Но разве мыслить по аналогии означает – осваивать? Осваивают объекты. Бытие же (как и собеседника), не осваивают, а принимают. Но если слово «освоение» – всего лишь оговорка, и имел Библиер в виду формы *принятия* мира, то следует ли понимать это так, что мир и есть наш Собеседник? Однако в таком направлении Библиер свою мысль не развивает. Да и вообще, хотя само слово «мир» Библиер употребляет часто, он никогда не формулирует обозначаемый этим словом смысл как особое понятие.

И следующая странность – *границы культуры* здесь намечаются указанием на то, что «феномен культуры находится в каких-то странных отношениях притяжения и отталкивания, взаимоопределения с *иным* целостным миром – техники, политики, экономики и т.д.». Но сферы техники, политики, экономики и т.д. есть сферы *средств*. А потому они никак не могут быть «целостными мирами», то есть мирами, содержащими в себе свое основание. Первое же, что мне приходит в голову, когда я думаю об ином (по отношению к культуре) «целостном мире», это, конечно же, природа, а совсем не техника, политика, экономика. Однако понятие природы никогда не появляется у Библиера в качестве играющего конститутивную роль в формировании понятия культуры.

Но уж если для «феноменологического» описания культуры так важно упомянуть «отношения притяжения и отталкивания с техникой», как одной из составляющих «иноного целостного мира», то, может быть, еще важнее было бы упомянуть отношение культуры с «миром» религии? Ведь можно было бы еще пофантазировать на тему – что бы случилось с греческой архитектурой или скульптурой, если бы греческие строители и скульпторы использовали не ту технику, которую они использовали. Но никак нельзя пофантазировать на тему – что бы случилось с *греческой* архитектурой или скульптурой, если бы не было *греческой* религии. Да ведь просто ничего бы и не было... Ни-че-го! Куда же подевалась религия? Нет ее у Библиера ни в перечне составляющих культуры, ни в перечне иных «целостных миров», с культурой сопряженных.⁷³

Можно было бы обратить внимание и на еще одну странность. Почему в это перечисление не входит образование (ведь у того же Гегеля, образование – Bildung – и культура – фактически, синонимы)? Но вот эту странность Библиер как раз и разъясняет. И с этим разъяснением мы, как мне кажется, впервой начинаем приближаться к пониманию действительной интуиции, определяющей библеровское понятие культуры...

⁷³ В статье «Все еще только начинается... (памяти Владимира Соломоновича Библиера)» (А. В. Ахутин, *Поворотные времена*. Наука. Санкт-Петербург, 2005, сс.705-741) Ахутин, перечисляя библеровские «границы культуры», несколько раз повторяет – теоретическая мысль, искусство, религия, философия. Это, безусловно, не каноническая библеровская таксономия культуры. Я думаю, у самого Библиера были вполне серьезные философские резоны (обсуждаемые мной ниже), не позволявшие ему упоминать религию в числе «граней культуры».

Библер различает в истории человеческого духа две формы «исторической наследственности». (с.281) Одна, как образование и наука, «укладывается в схематизм восхождения по лестнице “прогресса”» (с.281) (прогресс, заметим, загодя взят в кавычки – слово подозрительное), где предшествующий уровень процесса снимается последующим. Другая форма «исторической наследственности» представлена искусством. «Здесь не только Шекспир не возможен [...] без Софокла, [...] но и – обязательно – обратно: Софокл невозможен без Шекспира» (с.282). Здесь властвует «схематизм драматического произведения» – новые персонажи заполняют сцену, и с появлением нового персонажа старые в нем не снимаются, а, напротив того, становятся значительней и глубже (с.282). Вот этот драматический «схематизм» развития и отличает (феноменологически) культуру как культуру. Этот же «схематизм» объясняет, почему образование Библер не относит к кругу культуры собственно. Правда, тогда не совсем ясно, что представляет собой та теория, которую Библер включает в этот круг. Ведь наука, по его собственному описанию, строится согласно тому же «схематизму», что и образование, а философию он отличил от теории уже в самом перечислении составляющих культуры. Что же это за теория, которая и не философия и не наука?

Но мне представляется более существенным другой вопрос. Конечно, Шекспир не снимает Софокла, если «снятие» должно здесь означать, что после Шекспира было бы пустой тратой времени читать Софокла (как было бы, предположительно, пустой тратой времени заставить современного семиклассника изучать основы механики по *Диалогу* Галилея, отняв у ребенка учебник физики для средней школы). Но разве не естественно было бы сказать, что не Шекспир Софокла, а та «сцена» культуры, на которой «играют» и Шекспир и Софокл, снимает ту «сцену», на которой Софокл «играет» еще без Шекспира?

Нет-нет, возразят, Софоклова «сцена» не снимаема – мы всматриваемся в «сцену» классической трагедии (то есть в культуру классической Греции) все с большим и большим восхищением... Это правда. Но ведь все же – «все с большим и большим»... И сам же Библер объясняет, что этот рост значимости (для нас) прежних культур обусловлен «игрой» новых персонажей уже на нашей «сцене». «Самоценность» греческой культуры растет, ее для-себя-бытие структурируется с нарастающими мощью и отчетливостью, недоступными самим грекам, *по мере ее включения в нашу культуру* – по мере структурирования ее бытия-для-нас. Так почему же «наша сцена» не представляет собой прогрессивный (я использую это слово без кавычек) шаг, снимающий «их сцену»? Не боимся ли мы признать это из боязни, что признать снятие, значит – обесценить, лишить актуальности «их сцену»?

Но понятие снятия не означает и у Гегеля обесценивания или лишения *действенного* статуса – лишения *акт-уальности*. Скорее, означает оно акт *обретения* (следовательно, отнесения в будущее) основания и, соответственно, акт обретения *новой глубины*. Прямо по любимой Гегелем игре слов – *zu Grunde gehen* – «утонуть», «погибнуть» и, одновременно, «получить основание», то

есть действительно состояться, определившись относительно глубины, относительно непрерывно отодвигаемого в будущее «дна».

Достаточно заглянуть в гегелевские лекции по эстетике, чтобы убедиться – развитие западного искусства, по Гегелю, на ступени искусства романтического (в гегелевском значении этого термина) не снимает классического (то есть греческого) искусства по «схематизму» снятия *Диалога* Галилея школьным учебником механики. Напротив того, только с появлением искусства романтического классическая форма искусства становится по-настоящему *классической*. И только здесь, в романтическом искусстве, классичность художественной формы действительно означает достижение ею статуса *идеала* – недостижимого и отстраненно-холодного, почти нечеловеческого, но бесконечно могущественного источника вдохновения – как Елена в «Фаусте», или как давно ушедшая жизнь, запечатленная на греческой урне в «Оде на греческую урну» Джона Китса, или как тот идеал («безмолвное царство теней»), о котором говорит и Шиллер в «Идеал и жизнь», и Гегель, помяная это стихотворение Шиллера.⁷⁴

Конечно, так понятый идеал не может быть объектом подражания. Но то, что идеалу не подражают, не означает, что он представляет собой результат снятия как лишения актуальности, лишения действительности. Недостижимому классическому идеалу не следует подражать, поскольку слово «недостижимость» должно быть понято здесь буквально, а не как ни к чему не обязывающее клиширование экзальтированной сентиментальности. Источнику вдохновения не подражают, ему служат и его одаривают. Классическая форма заряжается неистощимо притягательной энергией *недостижимого* идеала именно *благодаря ее снятию* в искусстве романтическом. Снятие Галилея школьным учебником здесь, как и вообще в гегелевском снятии, не причем. А потому, как кажется мне, не причем здесь и то противопоставление культуры «схематизму восхождения по лестнице “прогресса”», о котором говорит Библер.

Феноменология культуры – вещьность культуры и личность

И все же, в предложении рассматривать феномен культуры, как осуществление «схематизма драматического произведения», гораздо больше «субстанции», чем в абстрактных формулах общения и самодетерминации трех библеровских идей культуры. Культура – сценическое действие. Произведения культуры – персонажи этого действия. Понятно, *что* этой метафорой предполагается – тот, кто обращен к данной культуре, есть ее аудитория, к нему, как к своей аудитории, обращены произведения культуры. Предполагается, следовательно, не только дистанция (вненаходимость – бытие-в-качестве-зрителя-зрелища) мысли по отношению к «аналогу бытия», но и

⁷⁴ Гегель. *Эстетика*. т. 1. Искусство. Москва 1968, с.166.

вещающая вещьность этого «аналога». Не достигается ли, наконец, в таком понятии не-мысли ее позитивное содержание?

Если так, то задача выстраивания онто-логики, или логики культуры, оборачивается задачей возвращения вещи ее изначальной роли, сбереженной этимологией русского слова «вещь» – вещание.⁷⁵ Онто-логика, следовательно, должна бы быть развита, исходя из представления о вещи как точке сгущения завершено-незавершенного диалога. Завершенного, поскольку роль уже определена. Незавершенного, поскольку мировая драма продолжается, и зритель все еще приглашаем каждым из ее участников к участию, а, следовательно, и к возможному изменению сценария драмы. Я думаю, что не искажу библеровской мысли, если скажу, что именно вещь, понятую как «точку сгущения» завершено-незавершенного диалога, Библиер и называет *произведением культуры*.

Но если онтологика действительно требует признать вещание за собственный модус бытия вещи, то вещь должна быть заново понята так, как она была понята философией с самого начала, так, как понимали ее уже Платон и Аристотель, – она должна быть понята, как персонаж мировой драмы. Правда, содержанием этой драмы был разговор Неба и Земли, сакрального и профанного, вечного и временного. Библеровское же понимание произведения культуры опирается на бахтинское: «Соприкосновение с любым предметом культуры становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом».⁷⁶ И это спрашивание не адресуется ни Небом к Земле, ни Землей к Небу, и не они ведут беседу. Интересующая Библиера вещьность вещи – рукотворна. В диалоге культур сходятся рукотворное с рукотворным, но не сакральное с профанным.

Конечно, следуя логике бахтинско-библиеровской интерпретации «предмета культуры», следует сказать, что вещает каждая вещь, а не только то, что буквально произведено культурой, не только то, что рукотворно. И Библиер, я думаю, не стал бы отрицать, что вещают камни, травы, деревья, звери, звезды. Он, мне кажется, должен был бы сказать, что вещают нерукотворные вещи постольку, поскольку они входят в сферу языка культуры, в разговор, инициируемый и продолжаемый произведениями культуры. В этом, возможно, заключается одна из импликаций библеровского тезиса – бытие следует мыслить *по аналогии* с произведениями культуры. Поскольку мы мыслим природную вещь как вещь, то есть, поскольку мы мыслим вещьность вещи (а не

⁷⁵ Этимология эта и воплощенная в ней интуиция – отнюдь не уникальная особенность языка русского. Этимологическая переключка русских *вещь*, *вещать*, *вече* вполне параллельна этимологической переключке немецкого существительного Ding и глагола dingen, означающего «разбирать в суде». Но и английское thing производно от англосаксонского глагола thingan с тем же «судебным» значением. Так и в наши дни Thing, Ting – законодательные или юридические ассамблеи в скандинавских странах (скандинавские «веча»). Немецкое Sache, латинские res и causa, греческое ῥῆμα – все они этимологически отсылают к теме судебного разбирательства, все они этимологически *диалогичны*. Но сходный феномен можно обнаружить и в языках семитских – ивритское דבר – корень глагола *говорить*, *сказать*, как существительное означает – *вещь*, но также и *слово*, и *дело*.

⁷⁶ Бахтин, М. М. *Эстетика словесного творчества*. Москва, 1979. с. 229.

ее объектность и ее объектные характеристики – не ее структуру, функции, свойства, и т.д.), мы мыслим ее как вещающую и, потому, – как подобие произведения культуры. Всякая вещь, выступившая в своей вещности, есть не объект, а субъект, культурой наделенный правом и способностью говорить. Природная же вещь – это метек культуры.

И с такой «вещной» интерпретацией культуры трудно не согласиться. Жизненный мир человека крепится и удерживается культурой. Вопрос лишь в том, чем крепится и удерживается культура? Возможна ли она иначе, нежели как место встречи Неба и Земли, иначе, нежели как сфера самодетерминаций, которые вершатся усилиями, сопрягающими детерминации сакральные и природные?

Предельная библеровская конкретизация понятия самодетерминации – понятие личности. Но библеровское понятие личности менее всего апеллирует к сопряжению сакральных и природных детерминаций. Скорее, оно следует логике, заданной пониманием культуры, как осуществления «схематизма сценического произведения». По самому смыслу этого «схематизма» культура должна быть понята как вещная сфера, подчиненная драматическому сценарию – *судьбе*. Я думаю, Библер не случайно, приступая к предварительному описанию понятия культуры, вводит тему двух форм «исторической наследственности». Понятие судьбы и понятие наследственности связаны тесно, если не идентичны. Произведение культуры, как вещное воплощение завершено-незавершенного диалога есть истинный *ген* исторической наследственности – то, в чем *ген*-ий истории запечатлел свою мощь и что, в то же время, служит точкой опоры этой же мощи. С одной стороны, произведение воплощает некий строй мысли, характерный для данной культуры. Через этот ген, культура навязывает свой строй мысли, свою логику, как нечто данное, заверщенное – *судьба*. Но, с другой стороны, произведение культуры вещает, обращаясь к адресату, чья вненаходимость обусловлена (и это уже предположено и различимо в вещающем голосе) его «зацепленностью» другой культурой, и требует от своего адресата вхождения в драму бытия, а значит, – и изменения ее сценария – *перерешения судьбы*.

Именно перед лицом этой противоречивой «природы» произведения культуры человеческий индивид и выступает, по Библеру, как *личность*. Индивид, следовательно, есть личность в той степени, в какой он является *гением* истории, то есть в какой он действительно одушевлен *геном* истории – произведением культуры, и, будучи одушевленным геном истории, спешит перерешить судьбу. Повторю еще раз библеровское определение личности. «Личность – та ипостась индивида, в горизонте которой он способен перерешить свою – уже предопределенную привычками, характером, психологией, средой – судьбу. ... Индивид в горизонте *культуры* – это индивид в горизонте *личности*» (с.288).

Такое определение личности совершенно логично в основных предпосылках библеровской диалогике. Смущает в нем, разве, лишь то, что понятие судьбы тривиализуется смешением трансцендентального и эмпирического, смыслового и социально-психологического. «Культура –

трагедия трагедий», – говорит Библер (с.286). Но на привычки есть отвычки. Характер воспитывается. Психология корректируется, а то и подлечивается. А уж про среду (и социальную и природную) всем известно – ее можно создать, разрушить, засорить, очистить, сменить, преобразовать, улучшить, и т.п. Ну откуда же взяться здесь трагическому напряжению? Случайно ли такое алогичное снижение понятия судьбы (а значит, и личности)? Я думаю, что не случайно, а очень даже вынужденно. Я думаю, что это выплеснулась наружу, скрытая монологичность всего библеровского проекта культуры. Эта специфическая монологичность скрытно присутствует в понятии культуры, как сферы самодетерминации, игнорирующей всякую вовлеченность детерминаций внекультурных. Если понятие судьбы нельзя перевести на «посюсторонний» язык привычек, психологий и сред, то не предполагает ли понятие это детерминации сакральные? Вот такого предположения Библер делать не желает.

Феноменология культуры – судьба, бессмертие и вненаходимость

Конечно, если следовать ходу мысли самого же Библера, то трудно будет согласиться с его «бытовым» истолкованием понятия судьбы. Скорее мы должны будем сказать, что судьба есть угадываемый в строе культуры (в библеровском смысле – в строе мира произведений культуры как аналога бытия) строй бытия. Строй этот есть результат (опять же, так, я полагаю, было бы логично сказать по Библеру) собственной истории мира культуры. А история мира культуры творится человеком, переопределяющим свое место в мире вещающих вещей – в тотальности, составляющей его *жизненный мир*. (Но не означает ли это, что бытие, таящаяся, как за своим аналогом, за произведением культуры, есть тот, кто произвел это произведение?) Судьба есть строй бытия, сформированный поиском человеком *самого себя*, своего места в круге сущего, своей роли в той драме, которая и составляет его *жизненный мир*.

Конечно, судьба, как обращенное к человеку требование занять свое место в круге сущего, приходит извне. Но приходит это требование как эхо вопроса, заданного человеком себе самому – где мое место в круге сущего? Или, что то же самое, судьба есть эхо вопроса – *что* значит быть человеком? Вопрос этот имеет, следовательно, смысл вполне парадоксальный – *что* именно требует столь настоятельно от меня тот мир, который со мной не считается и пребывает ко мне вполне равнодушным, зачем нужен именно я тому миру, для которого нет моего я? В этом – вся парадоксальность положения человека в мире, где правит судьба.

Судьба человека есть его роль в мировой драме, она есть «что» человека – интимнейшее и полнейшее основание его существования. Но, в то же время, судьба слепа. Она приходит из равнодушного к человеку мира. Она есть нечто наступающее человека, нечто ему навязанное, а потому насильственное и враждебное. И в этом отношении судьба самая счастливая не отличается от

самой несчастной. Судьба есть то внутреннее в человеке, в чем уникальная, живая человеческая личность размывается и растворяется.

Поэтому и не удивительно, что в библеровской концепции культуры судьба, которая, сперва, появляется в затрапезной «онтической» маске (предопределенность жизни личности «привычками, характером, психологией, средой»), в трагическом эпилоге предстает как коренящийся «в моем мозгу, в моем бытии» (по-видимому, коренящийся уже не в «онтике», а в онтологии человека) бессмертный «Всеобщий Индивид».

Бытие и сознание человека – это со-бытие и со-знание двух бытий, двух сознаний – индивидуально-человеческого и индивидуально-вечного, бесконечного, но в моем мозгу, в моем бытии завязанного, *коренящегося*. Эта мировая индивидуальность бесконечна, вечна, личностна... *до тех пор*, пока живет и мыслит этот малый, слабый, смертный человеческий индивид. Смерть человека – смерть бессмертного Всеобщего Индивида. В этот момент в аморфное бесконечно-возможное бытие возвращается, расплывается и моя Вселенная. (с.354)

Удивительное преображение – человек, коренящийся «в моем мозгу, в моем бытии», то есть *внутренний человек* Павла (Рим.7:22; 2 Кор. 4:16), превратился во Всеобщего Индивида.

Но при чем здесь диалогическая сущность мысли? Хотя и здесь Библер говорит «в терминах диалога», но ведь это уже скорее в качестве риторической дани общей теоретической установке, и дани не вполне законной, а выплачиваемой по инерции. Здесь речи нет о диалоге разных разумов, разных культур. «Диалог» здесь вполне монологический – тот традиционный диалог, который человеческая душа *монологически* адресует себе, как своей анонимной аудитории, и который поминается уже и в «Тэетете». Всеобщий Индивид в этом «диалоге» есть *моя* Вселенная, мною же наделенная *моим* же разумом и *моим* же голосом. Всеобщий Индивид – это моя душа, объявившая себя моей Вселенной. Это я обращаюсь к себе в образе и от лица Вселенной.

Почему Всеобщий Индивид бесконечен и вечен? Потому, что в его лице я обращаюсь к себе от имени Вселенной. Почему и в каком смысле он личностен? Ну уж совсем не в том, что он есть отличная от меня самого личность (в библеровском смысле этого слова!). Напротив того, личность у Библера и есть столкновение «индивидуально-человеческого и индивидуально-вечного», и ни одна из этих сторон сама по себе личностью не является. Всеобщий Индивид личностен лишь в том смысле, что он «имеет быть» как голос обращенного *лично ко мне* мира – или, по слову Библера, голос *моего* индивидуального Судьи и Свидетеля. (с.354). Ну, а что же еще представляет собой моя судьба, как не приходящий ко мне из моего мира голос моего Судьи и Свидетеля (судь-ба – судь-я)?

В этом и весь парадокс судьбы:

– *Судьба есть утверждение вселенской значимости вот этого, индивидуального, смертного человека. Вселенной есть дело до меня! Я востребован Вселенной!!!*

– *Судьба есть утверждение абсолютной незначительности человека. Она ни в чем не спрашивает моего согласия. А в момент моей смерти она, в качестве моего Всеобщего Индивида, возвращается в аморфное бесконечно-возможное бытие, то есть в чистое ничто, а вместе с тем «расплывается и моя Вселенная»...*

Попытка сведения основания бытия-как-личности (основания бытия человека как гения истории, как воплощенной самодетерминированности) к «диалогу» человека со своей судьбой, по необходимости оборачивается представлением культуры, как тысячелетиями воздвигаемого вселенского монумента человеческой ничтожности. Но ведь так и должно быть, поскольку в основе моего «диалога» с Вселенной лежал мой же монолог. В *моей* Вселенной вне меня никого и ничего не было. Моя Вселенная – это я. Я умираю – значит, никого и ничего не остается *быть* – лишь «аморфное бесконечно-возможное бытие», то есть чистое *небытие*.

Но почему же, возразят, никого и ничего? А диалог с другими людьми, с другими культурами? Разве мой разум не конституируется, прежде всего, этим диалогом с другими?

А вот тут Библер и сам признается, что, поскольку Всеобщий Индивид есть конститутивная составляющая человеческой личности, то и «общение индивидов есть одновременно общение “своих” вечностей, от-личных индивидуальных Вселенных» (с.354). Но «индивидуальная Вселенная» – *результат* того «диалога», который индивид ведет с собой. *А это и означает, что в основу меж-личностных и меж-культурных диалогов кладется здесь квази-диалог индивида с самим собой – монолог*. И, следовательно, все это есть не что иное, как возвращение к вполне традиционной и вполне монологической концепции фундаментального тождества мысли и бытия. Здесь я не вижу отличия от Гегеля.

«Смерть человека, – говорит Библер, – смерть бессмертного Всеобщего Индивида». Но, не смотря на его трагическое восприятие культуры (напомню – «культура – трагедия трагедий» (с.286)), Библер, разумеется, не может поставить точку на этой пессимистической ноте. Конечно, раз олицетворяемая Всеобщим Индивидом судьба, как строй моего жизненного мира, есть эхо моего собственного вопрошания о моем месте в этом мире, Всеобщий Индивид обречен умереть вместе со мной. Но ведь в нем, по-видимому, моя единственная надежда на объективизацию моего существования, а, следовательно, и на общение как содержание культуры. В нем – все основание библеровского культурного оптимизма.

Поэтому Библер не может не вернуть его к жизни. Чем же еще является мой Всеобщий Индивид, как не объективизацией моего авторства? Как объективизация моего авторства, мой Всеобщий Индивид возвращается Библером не просто к жизни, но прямо к жизни бессмертной. И теперь Библер складывает этому объективированному авторству пэан, дышащий

неподдельным религиозным энтузиазмом, хотя и перебиваемым (диалогически?) атеистическими оговорками.

Культура есть моя жизнь, мой духовный мир, отделенный от меня, транслированный в произведение (!) и могущий существовать (больше того, ориентированный на то, чтобы существовать) после моей физической смерти (соответственно после «физической смерти» данной цивилизации, формации) в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и устремлений. Отвечая на вопрос: «Что есть культура?» – мы всегда – до конца осознавая это или нет – отвечаем на другой вопрос: «В какой форме может существовать – и развивать себя – мой дух, и моя плоть, и мое общение, и насущная – в моей жизни – жизнь близких людей после моей (моей цивилизации) гибели, «ухода в нети»?.. [...] [К]ультура не только понимается, но и возникает (как культура) в попытках ответить (и самому себе, своими деяниями и творениями) на вопрос о рукотворных формах «потустороннего бытия». Бытия в других мирах, в иных, отстраненных, заранее воображенных культурах (с.287).

Моя внутренняя жизнь *вырастает* из моей способности *отделять себя от себя* в произведении культуры, и в этой же способности моя внутренняя жизнь *выражает* себя. И эта же способность составляет тайну произведения культуры. Тогда – *собственно философский вопрос* – в чем же эта способность отделения себя от себя заключается, что и как ею движет?

Ответ Библиера – тяга к бессмертию движет этой способностью. Но не просто к бессмертию, а к бессмертию *рукотворному*. Ну, конечно, к какому же еще? Ведь речь идет о *само-детерминации* индивида как личности, о переопределении человеком *своей* судьбы, которая, в свою очередь, есть выражение прежних усилий человека определить свою судьбу. Речь о бессмертно-смертном Всеобщем Индивиде, «в моем мозгу, в моем бытии завязанного, *коренящегося*».

В этом месте не может не возникнуть некоторое недоумение, связанное с фактологической стороной «феномена» культуры. Предположим, что те, кто создают тексты, картины, пишет музыку, высекают и возводят из камня, и в самом деле руководствуются, прежде всего, надеждой на *рукотворное* бессмертие. Ну, а музыкант-исполнитель, актер, мим, танцор, певец в эпоху до-граммофонную, до-кинематографическую? Как с ними-то быть? Ведь если мы допустим существование *хотя бы одного* примера подлинного произведения искусства, создание которого не могло быть порождено стремлением к бессмертию рукотворному, то и вся теория, интерпретирующая культуру, как воплощение такого импульса, окажется несостоятельной. И как быть с теми, кто творил именно потому, что *не верил* в бессмертие своего творения? Неужели и тот, кто сказал – «Нет памяти о прежних; и о последующих, которые

будут, не останется памяти у тех, что будут после» (Еккл. 1, 11) – неужели и он лицемерил и всего лишь руками творил вечную себе память?

Но возникает здесь вопрос и философски более принципиальный. Является ли тяга к рукотворному бессмертию естественным *следствием* диалогической структуры творческого акта, то есть, является ли стремление к рукотворному бессмертию, так сказать, инерционным импульсом диалогичности, чаяньем – вопреки гамлетовскому «the rest is silence» – диалога и там – где кончаются все диалоги, или же, напротив того, диалогичность есть лишь форма, в которой обнаруживает себя стремление к рукотворному бессмертию?

Может ли последнее предположение быть правдой? Но тогда не стоит ли за стремлением к рукотворному бессмертию и, следовательно, за полаганием вненаходимости не диалогичность, а страх смерти, страх перед возвращением в то небытие, которое Библер обозначает эфемизмом «аморфного бесконечно-возможного бытия»? Может быть, речь идет здесь о культуре, как способе самообманного самоутешения малодушных?⁷⁷ Или же речь здесь о чем-то вроде скорбного версильевского атеистического рая? Или речь идет о том, что Библер предлагает здесь свою версию мужественного противостояния хайдеггеровскому Ужасу (Angst) перед лицом Смерти, того противостояния, которое и определяет подлинность Dasein, и которое сам Хайдеггер совсем не желал уразуметь как стремление к бессмертию, хотя бы и рукотворному? В любом случае, сведение диалогичности к статусу формы, которую принимает фундаментальная устремленность к рукотворному бессмертию, было бы эквивалентно признанию, что сама диалогичность отнюдь не фундаментальна.

Остается, следовательно, первое предположение – тяга к рукотворному бессмертию есть естественное следствие диалогической структуры творческого акта. И когда Библер уверяет нас, что «[п]роецирование насущного Собеседника в ином мире (каждая культура – это возглас SOS, обращенный к другой культуре) предполагает, что этот мой Собеседник насущен мне больше, чем собственная жизнь» (с.288), мы должны, по-видимому, понять его так, что самую тему стремления к рукотворному бессмертию он вводит, как крайнее выражение понятия диалогической «вненаходимости» – вне-себя-бытия – возникающего в культуре «несовпадение автора (индивида) с самим собой» (с.288). Это несовпадение с собой, отстранение себя от себя в произведении культуры есть *условие* возможности «обобществления» моего авторства – условие восприятия меня моим Собеседником «как бы (“как если бы”...) из другого, бесконечно отдаленного мира» (с.287).

Но тогда, стремление к рукотворному бессмертию не может *объяснить* «механизма» полагания вненаходимости. Само это выражение «стремление к рукотворному бессмертию» есть лишь крайнее выражение *безусловности* стремления к вненаходимости. А потому, совершенно очевидно, что вся библеровская (да и бахтинская) концепция диалогической природы культуры

⁷⁷ В таком малодушии Библер обвиняет как раз сознание религиозное. См. доклад «Философия и религия», в: В. С. Библер. *Замыслы*. Москва, 2002, стр. 953-967.

основана на этом (на первый взгляд странном, но в действительности гегелевском) понятии *безусловного* акта полагания, задающего авторскую вненаходимость. И в бахтинской, и в библеровской интерпретации диалогической природы мысли и культуры, несмотря на все заверения в противном, на самом деле молчаливо предполагается, что *полагание вненаходимости моего «Я» раньше и глубже диалога с «Ты»*.

Иногда кажется, что Библер и сам видит эту монологическую импликацию своей мысли.

Это несовпадение, эта возможность видеть «со стороны» мое собственное бытие, как бы уже завершённое и отдаленное от меня в произведении, – это и есть изначальное основание идеи *личности* (с.288).

Значит, видение себя со стороны есть *изначальное* основание идеи личности. То есть, основание личности есть способность «Я» обратиться к себе как к «Ты». С этим, я думаю, охотно согласился бы и Гегель. Но ведь совсем не это обещала нам библеровская концепция диалога. Можно было бы ожидать нечто обратное, а именно, что Библер определит «изначальное основание идеи личности» не как видение своего «Я» со стороны, а как видение «Ты» в качестве того смыслового (то есть, внутреннего, а не увиденного со стороны) детерминанта «Я», который только и позволяет увидеть само «Я». Но Библер настаивает на другом – основание «это [видение себя со стороны - ЛЧ] означает острую необходимость быть – навеки – *вне* – собственного бытия, быть в ином мире» (с.287). И опять все тот же вопрос – откуда берется эта острая необходимость? Ведь мы уже поняли, что это она движет тягой к «рукотворному бессмертию», а не эта тяга движет ею.

Но вот делает Библер еще одно экспрессивное усилие, долженствующее, по-видимому, компенсировать смысловую отрицательность понятия вненаходимости и, в то же время, подчеркнуть его фундаментальность. Оказывается, что, в конечном счете, стремление к рукотворному бессмертию есть не чаяние моего посмертного бытия в других культурах и, значит, в других *временах*, а есть оно чаяние моего бытия *в вечности*, то есть – вне времени. В основе острой необходимости обращения данной культуры к другой культуре лежит, по признанию самого Библера, не просто необходимость преобразования моего сознания в мое «другое Я», отодвинутого, в качестве моего Собеседника или читателя, в другую культуру, хотя бы и смутно гипотетически предполагаемую, но необходимость преобразования моего сознания в «моего насущного читателя, отделенного (во всяком случае, по замыслу) в вечность» (с.288).

Вот здесь, я думаю, и выговорено, наконец, решающее слово. Отодвигается мое «другое Я» в вечность, и отодвигается оно не как-нибудь, а «по замыслу». Ну, а если по замыслу, то значит, *по сущности* своей. Важно, следовательно, не то, что я отождествляю себя самого, как моего Собеседника,

с той или иной культурной традицией (реальной или «виртуальной»), а то, что такое отождествление есть лишь прием (или форма) радикального отстранения меня самого *в вечность* – то есть *в сферу, лежащую вне какой бы то ни было культуры*. Речь, следовательно, по крайней мере, *по замыслу*, не о способности идентифицировать свою точку зрения с точкой зрения какой-либо другой культуры, а о моей *радикальной вненаходимости* в отношении моей собственной (и любой иной) культуры и о запечатленности этой радикальной вненаходимости *в моей же* культуре. Речь ведет Библер, сам того, по-видимому, не замечая, о запечатленной в культуре *вне-культурной-находимости* – о «находимости» *вне культуры*.

Хотя я совсем не уверен, что Библер сам вполне осознал, какой смысловой сдвиг он себе здесь позволил, заменив стремление к рукотворному бессмертию, как стремление к странствию «во временах», стремлением к вечности, сдвиг этот никак нельзя списать на неосторожность и случайную оговорку. Ведь иначе и быть не могло. Если мое бытие в моей или не моей культуре есть бытие в некотором историческом времени, то мое бытие в качестве «межзвездного скитальца», то есть самое мое путешествие в другие культуры никакому времени не принадлежит. Оно вершиться в вечности. Конечно, совершая его, я принадлежу моей культуре. Но *мое путешествие* есть, хотя и осуществляемый в моей культуре, но выход за пределы моей культуры. Опять же, можно сказать, что при этом выхожу я в другую культуру и, следовательно, в другое историческое время, а не в вечность. И это правда. Но речь не о том, *куда* и *откуда* я выхожу, а о моем движении (или пребывании?) *между* этими куда и откуда. Эти «откуда» и «куда» расположены в (реальных или условных) исторических временах, и там же расположен и я, но лишь поскольку речь о том, где я *расположен*. Но я, как *странствующий*, не расположен ни здесь, ни там. Я – вне времени, в вечности. Определив движение как интервал между двумя точками, мы обречены на замену движения пустой и неподвижной вечностью, сколько бы мы не убеждали себя, что в первой точке движение уже началось, а во второй еще не кончилось. Это-то уже и Зенон прекрасно осознавал.

Но замечает ли эту элейскую импликацию своего рассуждения сам Библер? Возможно, представляется ему, что и здесь говорит он о культуре как диалоге культур, но, в действительности, вполне ясно проговаривает он нечто совершенно противоположное своим намерениям – не моя ориентация на какие-либо мне чужие (современные, прошлые, ожидаемые, или лишь гипотетически предполагаемые) культуры делает мою культуру диалогичной, а тематизация в моей собственной культуре моей *находимости-вне-культуры* (в вечности!) позволяет моей культуре вступить в диалогические отношения с другими культурами. В этом отодвигании меня самого в вечность и заключена возможность коммуникации, возможность общения «Я» и «Ты». *Вечность оказывается условием и детерминантом общения во времени*.

Но, спросим мы, что это за вечность такая? От того, что я облек загадочный акт детерминации вненаходимости в экстремальную (в вечность ее!) вербальную форму, я не сделал сам этот акт полагания более осмысленным.

Ведь вечность ввел я лишь отрицательно – как вневременность. Она – не-время. Ну, а что она? Не время, а пространство? Не время, а электропроводность?..

Если акт полагания вненаходимости лежит в основе общения, а не наоборот, если диалогика Библера предполагает этот акт, а не обосновывает его, то в чем состоит его «механизм», какой энергией он питается, какова его структура? Ведь это и есть собственно центральный вопрос онтологии (метафизики) – вопрос о положительном содержании отрицательной частицы «не» в слове «не-мысль». Никакой озабоченности этим вопросом мы не найдем ни у Библера, ни у Бахтина. Оба мыслителя этот акт *предполагают*. Оба берут его как нечто гарантированное, и работающее бесплатно.

Конечно, Библер скажет, что *не* бесплатно, что полагание вненаходимости есть труд, создающий произведение культуры – труд философа, поэта, художника... Но дело-то в том и заключается, что, формулируя логику труда-творчества, Библер указывает на акт полагания вненаходимости, как изначальную конститутивную составляющую всякого творчества, а анализ структуры этого акта заменяет указанием на то, что творец *изначально* смотрит на мир этой культуры из мира другой культуры, или, как, в конце концов, оказывается – из вечности, которая, не имея никаких положительных определений, и достигается, соответственно, без каких бы то ни было определенных усилий. А потому, акт полагания остается все же вполне безуильным.

Но безуильный акт полагания – это ведь и есть Гегель. Именно так, в простом обращении (Umkehrung) сознания на себя полагается, по Гегелю, новый объект опыта.⁷⁸ И обращение это не требует никаких затрат энергии, поскольку сознание *всегда* уже есть раздвоение. Именно такое понимание полагания и гарантирует тождество мысли и бытия.

Трудно не прийти к выводу, что и в основу понятия судьбы и Всеобщего Индивида, и в основу понятия произведения культуры, дарующего человеку рукотворное бессмертие, Библер кладет квази-диалог индивида с самим собой – монолог. Самая возможность библеровского понимания культуры как диалога культур предполагает вполне монологический, традиционно-гегелевский, безуильный акт полагания вненаходимости. Вопреки намерениям Библера и даже, возможно, незаметно для него, акт полагания вненаходимости остается *не*-рукотворным. И остается он нерукотворным именно потому, что осуществляемая в сфере культуры самодетерминация не рассматривается Библером, как несущая ответственность, прежде всего, за детерминации сакральные и природные, то есть – за детерминации нерукотворные. Нерукотворность прокрадывается в концепцию Библера тайно именно потому, что концепцией этой она игнорируется. И именно поэтому же, прокрадывается она сюда как понятие совершенно пустое. Будучи лишенным и сакральной и природной опор, акт полагания вненаходимости остается именем, за которым ничего не стоит.

⁷⁸ Гегель. *Феноменология духа*. Москва. 1959, с.49.

Внемысленные смыслы – «субъектный» и «объектный» полюсы вненаходимости

Вненаходимость *предполагается* тем фактом, что самое бытие человека как человека конституируется вопрошанием человека о его месте в мире. Иными словами, вненаходимость, как *необходимое условие* осуществления человеческого модуса бытия, определяется тем фактом, что модус бытия человека как человека есть не что иное, как бытие-в-культуре. И все же – достижение состояния вненаходимости может представляться безуспешным только в том случае, если за сознанием *необходимости* такого вопрошания не удастся расслышать вопроса о его *возможности*. Но из того факта, что модус бытия в качестве существа, фундаментально открытого миру, предполагает вопрошание этого существа о его месте в мире, еще не следует *возможность* такого вопрошания и, следовательно, возможность такого модуса бытия. Необходимое условие не обязано совпадать с условием достаточным. Возможность же вопрошания не может не определяться *ответ-ственностью* вопрошающего за эту возможность. В чем же эта ответственность заключается?

Как мы видели в редакции, действительно додуманной до логического предела, полагаемого библеровской концепцией, это условие возможности (то есть – ответственность за возможность вопрошания) формулируется, как необходимость преобразования моего сознания в мое «другое Я», в «моего насущного читателя, отделенного (во всяком случае, по замыслу) в вечность». И я настаивал, что библеровские слова о необходимости отодвигания моего Я в вечность (а не просто его вживание в ту или иную культуру) представляют собой лишь другую форму утверждения, что мое бытие-в-культуре с *необходимостью предполагает* мою находимость-вне-культуры. Попытаюсь теперь продолжить эту мысль, следуя библеровскому совету додумывания мысли до ее предела.

Определение, говорит Спиноза, есть ограничение (*determinatio negatio est*).⁷⁹ Поэтому нет ничего удивительного в том, что Библиер не смог определить (о-пределить) культуру культурой и ввел *de facto*, но скрытно и от своего читателя-собеседника и от себя самого, вне-культурную-находимость как условие определения культуры. Действительно радикальное продумывание понятия самодетерминации (позволю себе повторить эту мысль) не может не привести к пониманию самодетерминации как детерминации своих границ. Поскольку же иное *само-детерминации* (то есть, то, с чем она граничит) есть детерминация *внешняя*, самодетерминация мысли вершится детерминацией своих границ как своей *открытости* детерминациям внешним.

При этом граница полагается именно как определенная форма *открытости*. Действительно, мысль может быть детерминирована, как *мысль*, только *выражением* некоторого смысла. Но мысль лишь в той степени способна придать чему бы то ни было статус *выражаемого* смысла, в какой

⁷⁹ Спиноза. «Письмо Яриху Иеллесу». В: Бенедикт Спиноза. *Избранные произведения*. Политическая Литература. Москва 1957. Т.2, сс. 565-566.

она способна придать себе самой статус адресата этого выражения – статус открытости. Самодетерминация, следовательно, вершится не снятием внешней детерминации, не стремлением к идеалу автономии и самодостаточности, но формированием своей границы, как открытости внешним детерминациям, что эквивалентно наделению внешних детерминант статусом *вне-мысленных* (то есть приходящих извне) *смысловых* детерминант. Если же мы, вслед за Библером, будем интерпретировать самодетерминацию, как форму бытия в культуре, то полагание границы самодетерминации нужно будет обозначить, как полагание *в самой же культуре и самой же культурой* ее открытости детерминациям внекультурным.⁸⁰ Как же различить мысленные и внемысленные смыслы?

Вопрос о соотношении смыслов мысленных и немыемысленных возможен не во всякой культуре, а только в культуре философской, в культуре разума (то есть – в культуре Запада), тематизирующей обращение мысли к себе *как мысли*. Изначальный (и чистейший) образ такой культуры – Аристотелев Космос. То, что Аристотель называет сущим, субстанцией, есть весть разума о себе самом. Содержание вестии (*что* сущего, его *чтойности*, *quidditas*, аристотелевское τὸ τί ἦν εἶναι) есть сам же разум в аспекте посланной себе самому вестии о себе. Каждое сущее внутри себя (то есть в своей чтойности) есть *то-ради-чего* (τὸ οὗ ἕνεκα) оно имеет быть, и это *то-ради-чего* есть разум. Эти чтойности и есть *смыслы мысленные*.

Если мысленные смыслы тематизируются, как вестии, посылаемые разумом себе о себе в ответ на себе задаваемые вопросы (а в этом и заключается *само-детерминация* мысли), то тематизация эта необходимо вовлекает тематизацию границы мысленных смыслов – вестии, посылаемые разуму из «источников» немыемысленных, то есть вестии, посылаемые не разумом. А поскольку любая граница, как отношение граничащих, складывается их взаимным определением, разум, как обращенная к себе мысль, полагает свою границу с иным, с одной стороны, как определяемую мыслью же, а с другой, – как определяемую иным. А потому, мы можем говорить, по-видимому, только о двух видах немыемысленных смыслов, каждый из которых вовлекает тематизацию ответственности разума за их статус, *как смыслов*. Немыемысленные смыслы первого вида возникают при тематизации мыслью *своей* инициативы в полагании своей границы с иным. Тем самым, смысл этот есть иное в определениях той границы, которую задает ему мысль. Немыемысленный смысл второго вида возникает при тематизации мыслью инициативы *иного* в

⁸⁰ В этом месте я, наконец, усомнился в существовании слова «внекультурный» в современном русском языке, и, сделав поиск на Яндекс'e, сразу же наткнулся на следующее высказывание Бориса Парамонова в его интервью Радио Свобода по поводу 80-летия со дня рождения Юрия Лотмана: «Только в смерти человек приобщается к внекультурному бытию. В жизни он всегда и только культурен, даже аполовая жизнь человека насквозь семиотична...» Что такое аполовая жизнь человека? Соматическими клетками мы не размножаемся. Чем бы она, впрочем, ни была, но если даже о ней сказано, что *даже* она насквозь семиотична, то, Господи, что же остается нам в половой? Впрочем, вполне возможно, что это просто опечатка, и Парамонов хотел лишь спросить: «А половая жизнь человека *насквозь* семиотична?»

полагании границы с мыслью. Тем самым, смысл этот есть иное, поскольку оно являет себя в тех определениях границы с мыслью, которые, для самой же мысли, выступают как задаваемые иным. Только будучи взятыми вместе, полностью определяют эти два смысла дистанцию (вненаходимость!), отделяющую мысль от иного – то есть только вместе определяют они собственное содержание вненаходимости, или, что то же самое, собственную структуру мысли, как модуса открытости человеческого бытия. *Формирование этих двух смыслов и обеспечивает достаточное условие вненаходимости.*

Я сказал, что происходит это, только когда они взяты вместе. Но что это значит – вместе? Они представляют собой определение границы самодетерминации. Следовательно, объединяет, соотносит их – мысль как самодетерминирующаяся. Самодетерминация мысли задает условия, на которых иное выступает в качестве немыемысленных смыслов. И в то же время, открывая немыемысленные смыслы, мысль открывает свою границу, а потому открывает она и самую себя. Открыть свои границы – это и значит поместить себя в ситуацию вненаходимости к себе самому.

Рождение немыемысленных смыслов первого вида обусловлено тем вопрошанием мысли об ином, которое обращено к иному. Соответственно, смысл первого вида, как ответ на такое вопрошание, может быть дан в выражении той «сущности» (я беру это слово в кавычки, поскольку, будучи не закавыченным, оно означает смыслы мысленные), которая, отвечая на вопрошание мысли, говорит о том, о чем ее спрашивали – *исключительно о себе* и ничего не говорит о мысли. Мысль как открытость, вмещающая этой «сущности», лишь предполагается, но не входит в содержание вести, посылаемой этой «сущностью». Этот вид немыемысленных смыслов традиционно ассоциировался с понятием природы – по крайней мере, постольку, поскольку под природой имеется в виду то, что, открываясь как иное культуры, и, если и обращается к человеку, то говорит с ним хотя и о чем-то очень важном для человека, но не о человеке, а только о себе. Именно так, своей знаменитой судейской метафорой вводит Кант понятие природы, где природа появляется как свидетель на суде разума, принуждаемый разумом к ответу на вопросы о себе самом, но не обращающийся к разуму ни с вопросами, ни с поучениями.⁸¹

Понятно, что открытием смыслов первого рода не может завершиться формирование границы мысли и ее иного. Там, где не тематизирована ответственность мысли за рождение немыемысленных смыслов *второго* вида, то есть там, где граница определена односторонне только со стороны ее полагания мыслью, там и различие мысли и ее иного определено односторонне. В такой ситуации мысль и иное и различаются, и не различаются, природа и культура и совпадают, и не совпадают.

Рождение немыемысленных смыслов второго вида обусловлено тем вопрошанием, которое иное обращает к мысли. Ясно, что содержанием этого вопрошания не может быть какая-либо сущность человека, как некий

⁸¹ И. Кант. *Критика чистого разума*. Сочинения в шести томах. Мысль. Москва. 1964, т. 3, сс. 85-86.

фундаментальный для человека мысленный смысл, – ведь речь здесь не о самообращении мысли. Не может составить его содержание и какая-либо природная «сущность» человека – ведь речь здесь не о вопрошании иного человеком. Так что же выражает такой смысл? Ничего, кроме требований установления той границы мысли (той «конфигурации» открытости человека), исходя из которых мысль (человек) может авторствовать в отношении полагаемой им границы иного.

Понятно, что полагание границы с иным, ведущее к предстоянию иного как природы, может быть завершено только тогда, когда человек определит свои границы не противопоставлением себя тотальности природы, но нахождением своего места в природе, то есть когда он «впишет» себя в природу, открытую полаганием границы с иным. Этим «вписыванием» человек становится в ряд природных «сущностей». Он «оконечивает» себя, сводя свои детерминации к вновь обретенным *локальным* границам с окружающими его «сущностями». Так он находит свое «естественное место», но теряет из виду границу глобальную, формированием которой он и понудил природу выступить как природу. С потерей же глобальной границы, он теряет и свое авторство в его отношении с природой – в отношении, зафиксированном в этой границе.⁸²

⁸² При таком «оконечивании», открытость (вопросительность), как модус бытия человека, превращается в заданную систему input'ов, а *ответ-*ственность человека – в производство output'ов. «Вписанность» в сферу иного, обретение «естественного места» и представляет собой не что иное, как алгоритмизацию бытия человека, его *индустриализацию*. В этой ситуации человек, будучи мерой всех вещей, «меряет» все вещи, как *средства* – как input'ы для определенных output'ов, или как output'ы, которые индуцируют определенные input'ы. Хайдеггер принимает такого рода *прагматичность* (Zuhandenheit) отношения к окружающему, благодаря которому вещи (πράγματα) выступают как средства, за изначальную характеристику бытия-в-мире (In-der-Welt-Sein), за то онтологически-категориальное определение сущего, в котором сущее выступает, как оно есть «в себе» – „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, we es »an sich« ist.“ (Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2001. S.71). Неудивительно поэтому, что, придя к концу жизни к убеждению о конце метафизики (не в смысле успешного осуществления ее тысячелетних устремлений, а в смысле осознания ее бессилия в усмотрении бытия *как бытия*), Хайдеггер увидел в «технологизированных науках» бездушную инкарнацию умершей метафизики (M. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens,“ in *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1969, SS. 61-65). Библер, хотя и в тональности скорее оптимистической, утверждает нечто сходное, но не по отношению к бытию-в-мире вообще, ближе исторически не квалифицируемому, а по отношению к сущему-в-мире-науки-Нового-времени, для какового мира, как считает Библер, *видение* объекта, как «машины с прозрачными стенками», является фундаментальным (*Кант-Галилей-Кант*.с.246). Но все же, хотя такое «оконечивание» человека представляет собой необходимое звено в круге самодетерминации, это – всего лишь звено и звено *в круге*. В отношении же не всего круга, а только актов полагания границы иного как иного, такое «оконечивание» есть не начало, а последний шаг. Принимать его за фундаментально-изначальную характеристику бытия-в-мире, как это делает Хайдеггер, или за фундаментально-изначальную характеристику объекта науки Нового времени (то есть – за *изначальную* характеристику иного в его инаковости), как это делает Библер, значит, как мне кажется, ставить телегу впереди лошади. Ведь нельзя же утверждать, что определения освоенности раньше определений того, что освоению подлежит. Как и нельзя утверждать, что проект алгоритмизации (формализации) знания вещи (а в алгоритмизации – вся суть ее представления как «машины с прозрачными стенками») есть

Внемысленный смысл второго вида не может быть ничем, кроме как обращенным к человеку требованием вновь обрести себя в своем авторстве и, следовательно, преодолеть свою «вписанность» в мир сущностей и «сущностей», преодолеть локальность своих детерминаций.

Мне представляется более чем естественным назвать такой детерминант *сакральным*.⁸³ Ведь это детерминант не повествующий, а именно требовательно-вопросительный, весь смысл его всегда сводится к вопросу – где ты человек? Вопрос этот всегда повелителен, хотя совсем не обязательно выступает он (а потому и не всегда осознается), как выражение персонализированной, или хотя бы слепой и насильственно-враждебной воли – совсем не всегда мы тематизируем волю, которой подчиняемся, *как волю*.⁸⁴ И повелительность эта требует от человека принятия диктуемых ему границ. Границ не локальных, а глобальных, но не тех глобальных границ, которые человек полагает иному, а тех, которые иное диктует человеку. Сакральность всегда выводит человека из затерянности в мире сущностей и «сущностей», и тем самым, – открывает мир как тотальность, точнее – диктует требование принятия авторского статуса в отношении полагания тотальности жизненного мира. Там же, где дело доходит до *тематизации* обращенного к человеку сакрального требования именно как *повеления*, последнее осознается как требование *жертвы*.

Эти два внешних детерминанта поведения человека, два внемысленных смысла *взаимно предполагают друг друга* по той простой причине, что являются они детерминантами двух полюсов отношения вненаходимости – двух полюсов дистанции (границы), разделяющей человека (мысль) и его жизненный мир (полагаемую мыслью тотальность сущего). «Объектный»

условие мыслимости вещи, как объекта науки, а не практический выход, проектируемый по *результату* научного осмысления вещи. (Слово «практический» я использую здесь как означающее – «формирующий определения “естественного места” человека», а выражение «естественное место», как означающее – «граница с природой, заданная индустриально-искусственно»).

⁸³ Поскольку содержанием этого смысла не может быть ни сущность, ни «сущность», он не может быть некоей презентацией – этот смысл обретается вне «презенса». Он принадлежит прошлому и будущему «одновременно», но не настоящему. Его явленность не есть явление сущности – откровение не есть явление. Именно так, как голос прошлого-будущего или будущего-прошлого, Бог и являет себя Моисею (см. примечание 59), да и вообще в Библии. Содержание откровенного смысла – «откуда-и-куда» человека, а не «природа» Божества.

⁸⁴ Полинезийское табу – естественный пример сакральной повелительности, которая зачастую как воля не выступает. Табу обычно означает отделенность. Ср. с ивритским словом *קדש* (святой), которому раввинистическая традиция приписывает изначальное значение – отдельный (ср. латинское "sacer"). Даже если эта этимология научно необоснованна, она точно соответствует устойчивой библейской корреляции между «святой» и «избранный» (и значит – «отделенной», посвященный Богу). При этом во многих культурах, включая библейскую, святое, как чистое, и профанное, как нечистое, – не обязательно противоположности. Чистое и нечистое могут быть «святы» именно как отделенности. Отзвук такой архаической связи слышен, например, в библейском слове «проститутка» – *קדשה* (k'desha), связанном, по-видимому, генеалогически с храмовой проституцией, как с частью культа богини Иштар. Слово это имеет тот же корень *קדש*, что и *קדוש* (kadosh) – святой.

полнос – акт отстранения человеком природы от себя, от своего жизненного мира.⁸⁵ Именно этот акт и позволяет природе выступить как внутрисмысловой детерминант мысли человека – выступить собственно *как природа*. «Субъектный» полнос – акт, тематизирующий мощь иного, требующего высвобождения человека из его «локальных» вовлеченностей, разрыва с его жизненным миром – требующего жертвы.

Но если дело обстоит так, то сущность культуры – отнюдь не культурный диалог или полилог. Ее сущность – не разговор человеческих разумов (да и множественное число от русского «разум» звучит как-то нескладно – разум все же один), а разговор разума с трансцензусом – с радикально внекультурной реальностью, с суверенностью, которая не имитирует самодетерминацию разума. Поскольку в отношении мысли и трансцензуса принципиальным инициатором этого отношения является человек, трансцензус являет себя как сфера природы. Поскольку в отношении мысли и трансцензуса принципиальным инициатором этого отношения является трансцензус, трансцензус являет себя как сфера сакральная. Культура, как сфера самодетерминации, вершится, следовательно, усилием полагания своей границы – двуединым усилием определения трансцензуса относительно культуры и определением культуры относительно трансцензуса. И если дело обстоит так, то *не на границах с другими культурами, а на границе с трансцензусом обретается всякая культура*.

Самодетерминация и детерминации сакральные

Вот этого Библиер видеть не хочет. Я уже говорил о том, что ни в одно библиеровское определение культуры не входит (в качестве его конститутивной компоненты) тема сопряжения культуры природой. Но еще менее Библиер заинтересован в том, чтобы продумать понятие *сакральности*, как конститутивно сопряженное с понятием культура. Напротив того, он видит, как одну из фундаментальных конститутивных составляющих бытия личности во всех культурных эпохах и ареалах (впрочем, как всегда у Библиера, «во всех ареалах» реально означает – в Европе, а «во всех эпохах» – в Античности, в Средние века и в Новом времени Европы, и никогда реально не означает формально поминаемых Азии и Африки), «*[п]реодоление (точнее – переосмысление) в идеи личности особого типа сакральностей*» (с.332).

⁸⁵ Этот акт отстранения, как проведение границы (как детерминация пространственно-временного остова сущего), есть трансцендентальный акт перцепции – акт, наделяющий природу зримым образом и внятном голосом. Совсем не обязательно и совсем не всегда этот трансцендентальный акт перцепции тематизируется как внутрисмысловой. В мифе, например, он вообще вербально не артикулирован и осуществляется как коллективное ритуальное действие, задающее и поддерживающее систему кровных связей в качестве пространственно-временной основы «мира», то есть основы, определяющей *видение* «мира» (где мир – это мирь – некая кровная общность людей и вещей, соотнесенная с другими «мирами», по тому же принципу организованными).

Демонстрирует Библиер это утверждение, апеллируя, по преимуществу, к культуре античной. При этом он считает, что тот особый тип сакральности, который преодолевается в античной культуре, есть сакральность греческого мифа. Преодоление этого типа сакральности осуществляется, по Библиеру, в составе *диалога двух культур* – «культуры мифа и культуры логоса, культуры титанов и культуры Зевса, культуры божественного предопределения и культуры человеческой справедливости» (с.336). В частности, считает он, в античной трагедии этот диалог принимает форму *противоборства* «сакральности мифа и – личной, акмейной ответственности трагедийного героя за свою судьбу, за всеобщий рок, космическую справедливость» (с.333).

Но так ли это?

Миф – это, прежде всего, сказ, предание. Там, где адресат предания конституирует себя, тематически артикулируя (выговаривая!) себя как адресат (то есть – как открытость), он конституирует себя как разум. Но предание есть речь, слово (μῦθος). Разум, тематически сосредоточенный на артикуляции себя в стихии предания, то есть разум как речь, как слово, есть логос (λόγος) – открытость, конституируемая тематической артикуляцией открытости. Логос – адресат предания, тематически артикулирующий себя как адресат, – тем самым утверждает себя как *принцип преемственности* (принцип единства, непрерывности) предания – как то, чему предание (пере-дание, со-общение) пере-дается, со-общается, в чем оно удерживается и в чем оно, следовательно, *собирается* и как переданное, сообщенное, и (поскольку оно по сущности своей есть предание) как то, что подлежит дальнейшему пере-данию. Логос, следовательно, «снимает» сакральность мифа не в том смысле, что он лишает миф сакральности, а в том, что он, «опосредуя» предание в качестве принципа непрерывности предания, объявляет себя единственным и подлинным *хранителем* мифа как сакральности, а сакральность мифа – единственным и подлинным источником вдохновения самого же логоса. То же самое можно сформулировать несколько иначе – логос, как себя тематизирующее осмысление, буквально о-смысляет миф – наделяет миф смыслом, трансформируя миф в икону смысла – в икону логоса, но при этом только обращением к мифу (то есть к своей иконе) логос и живет. Именно так утверждается сакральность мифа в диалогах Платона. Прежде всего, так появляется здесь Сократ – живая дионисийская икона логоса. Но точно так же живет сакральность мифа и в трагедии.

Говоря о классической трагедии и продолжая развенчивать сакральность, Библиер утверждает, что классическая трагедия – это «трагедия со-бытия Зевса (или – космического рока) и – жизни индивида, полностью ответственного за свою судьбу, за судьбу космоса, за преодоление хаоса» (с. 336). Но почему ответственность за свою судьбу, выраженная в противостоянии судьбе, то есть в противостоянии наличному сценарию мировой драмы, есть преодоление хаоса, а не отказ принять непосредственно наличный *порядок*, то есть космос? Почему такое противостояние порядку не есть стояние в хаосе?

И потом, судьба есть сценарий человеческой жизни. Исполнение этого сценария есть исполнение жизни. Следовательно, идея судьбы есть идея жизни человека, как пути к себе самому, к своей исполненности – к своей энтелехии. Но идея пути к себе и есть идея культуры. В идее судьбы мир культуры (как сферы поиска человека человеком) доведен до чистого схематизма тотальности, адоптировавшей и «мир» природы и «мир» богов. Именно идея судьбы и выражает полную самодостаточность самодеятельности человека.

Правда, что судьба есть сила, внешняя человеку. Но только потому, что человек не близок самому себе в мире, в котором неразличимо никакое другое (обращающееся непосредственно к человеку) волевое начало, кроме самоответственной (отвечающей лишь себе самой) воли человека.⁸⁶ Можно сказать и так: мир, в котором нет силы, противостоящей силе судьбы, это мир культуры, который, полностью адоптировав реальность вне-культурную, утвердил языческую равноприродность смертных и бессмертных обитателей жизненного мира человека. В таком мире и души вещей и души людей – это «маленькие боги», они так же бессмертны (не по благодати, а «по природе» души), как бессмертны и сами боги. Здесь не только все вещи – люди и все люди – вещи, но и все вещи – боги и все боги – вещи.

С этой точки зрения, трагическая конфронтация с судьбой есть не что иное, как *высвобождение* героем (а не освобождение от) сакрального и природного начал бытия – воли бессмертных и голоса крови. Ну, в самом деле, разве классическая трагедия есть трагедия «жизни индивида, полностью ответственного за свою судьбу»? Для того, кто отвечает за свою судьбу полностью, судьбы нет. Судьба есть лишь для того, кто *поставлен* перед лицом судьбы. А это значит, что *ответственность* героя за свою судьбу есть его *ответ* тем, кто перед лицом судьбы героя поставил. Это и вправду своего рода «диалог», но диалог отнюдь не межкультурный.

Ну, а хотя бы и *не* полностью... Но разве Эдип придумал сам свою судьбу хотя бы частично, или хоть в чем-то смог изменить предсказанную? Или хотя бы, узнав о ней, решил ее поторопить, сыграв поэнергичней? Разве похож он на Макбета? Или на *играющего* с судьбой Гамлета, который, с тем, чтобы быть самим собой, а не исполнителем роли, играет *им самим* созданную роль. И только в игре, в исполнении им самим создаваемой роли, видит достойную форму противостояния тому театру жизни, который «зовет добродетель лицемером» (calls virtue hypocrite), то есть – называет добродетель игрой, исполнением роли?⁸⁷ Но разве это хоть как-то похоже на Эдипа?

⁸⁶ А потому значимость понятия судьбы ставится под вопрос в том мире, Творец которого представлен *только и исключительно* своими обращениями к человеку. Талмуд спрашивает: «Есть ли судьба у (народа) Израиля – *יש מזל לישראל*?» И отвечает: «У Израиля нет судьбы – *אין מזל לישראל*». (*Масехет Шаббат* 156а)

⁸⁷ *Гамлет*, Акт 3, Сцена 4. В связи с Гамлетом особенно занятно, что английское *hypocrite* – лицемер – прямо восходит к греческому *ὑποκριτής* – «ответчик» – учрежденной Феспидом театральной фигуре – актеру в маске, т.е., лице-меру, *отвечающему* на вопросы хора (*ὑποκριτής*, от *ὑποκρίνομαι*, отвечать, в частности – отвечать на сцене). Но ведь, в отличие от ситуации Гамлета, жизнь как лицемерие (не коварство, а лицемерие) не была *темой* греческого

Диалектика судьбы в классической трагедии – это все та же развернутая Платоном в «Пармениде» диалектика отрицательного определения инаковости иного. Тайна той необоримой мощи, с которой Эдип встречается, как со своей судьбой, есть тайна его собственного существа – мысли, которая не знает ничего, кроме своей самотематизации. Эта мысль знает инаковость иного лишь как отрицание (как отрицательно определяемую отрицательную частицу «не» в слове «не-мысль»), а потому в определениях положительных мысль эта не может не отождествлять себя с иным. А всегда отождествляясь с иным, она всегда находит себя в ситуации вненаходимости к себе самой, всегда чужда себе. Сама конфронтация с судьбой есть констатация вненаходимости. Уже осознание судьбы само по себе означает вненаходимость, а потому означает оно и уклонение от судьбы или, по крайней мере, – бесплатно предоставленный шанс возможности уклонения. Грех Эдипа – грех, преследующий западную мысль на протяжении всей ее истории, – принятие вненаходимости за бесплатный дар. За этот грех герой и осуждается в трагедии. Осуждение уже заключено в той самой диалектике бытия, разыгрываемого как сценическое действие, которая и соблазняет героя на этот грех. Диалектика же эта неумолима. Возвращение к себе есть уход от себя, и уход от себя есть возвращение к себе. Потеря есть приобретение, и приобретение есть потеря. Младенец Эдип, теряя родителей, обретает их. Обретший родителей Эдип обнаруживает, что родители они не по крови, и их теряет. Встретив своего кровного отца (то есть, нашедши своего *настоящего* отца), он его убивает (то есть теряет отца *по-настоящему*). Встретив свою мать, становится ее мужем (то есть, нашедши свою настоящую мать, он теряет ее *по-настоящему*). Освободив город от чудовища Сфинкса, он становится чудовищной бедой своего города. Если город – воплощение космического порядка, то царь Эдип, лицо этого порядка, теперь оказывается «ипостасью» человеческой вненаходимости – воплощенной внемисностью человека, его *чудовищностью*.

«... Искусство каждое свое творение делает тысячеглазым Аргусом, чтобы мы могли видеть в каждой точке этого творения внутреннюю душу и духовность».⁸⁸ Каждое творение искусства энтелехиально, и каждое требует узнавания его энтелехиальности. Оно всегда требует от обращенной к нему мысли начать с результата, с прояснения того, что ясно дано – увидеть явленность души в том, что явило свою душу. В классической трагедии требование это может реализовываться буквально, то есть – сюжетно. «Царь Эдип» начинается с конца – с *выяснения* той, *загодя ясной* зрителю, цепи

«лице-мера». И это притом, что восприятие бытия как зрелища – универсальный штамп античной культуры. См., например, А.А. Тахо-Годи, «Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков», в *Искусство Слова*, Москва 1973, сс.306-314; см. также комментарии Армстронга к III 2, 15, 24 Плотина, в *Plotinus with an English Translation by A. H. Armstrong*. In seven volumes. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1984. О Платиновом понимании самых высоких формах созерцания как игре см. А. Ф. Лосев, *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Москва 1970, с.700.

⁸⁸ Гегель. *Эстетика*. т.1. Искусство. Москва 1968, с.163.

событий, которая и привела к этому началу-концу. А потому, здесь, в начале-конце, встречаются временная перспектива с временной ретроспекцией. Во временной перспективе, гонящая Эдипа судьба есть бессмысленное раскачивание качелей бытия – возвращение к себе есть уход от себя, и уход от себя есть возвращение к себе. Но в ретроспективе события эти разворачивает сам Эдип. Здесь они осмысленны уже потому, что, взяв на себя ответственность за свой статус инстанции внемлющей, он, тем самым, наделил события своей жизни статусом смыслов («... но с самого начала вновь сам я это проясню – ἀλλ' ἐξ ὑπαρχῆς αὐθις αὐτ' ἐγὼ φανῶ» (*Царь Эдип*, строка 132)).⁸⁹

И теперь, вся его жизнь шаг за шагом предстает для него самого, как та череда разрывов и смещений *кровных связей* (действительных или мнимых), чьим неизблемым порядком только и крепится жизненный мир человека. Разрыв кровных связей – это выход за пределы жизненного мира. Там же, где за разрывом кровных связей обнаруживает себя воля бессмертных, там угадывается требование жертвы. Это и угадал Эдип, но не раньше, чем он пообещал и Креонту и Фебу, что они увидят его союзником, «мстящим и за эту землю, и за бога – γῆ τῆδε τιμωροῦντα τῶ θεῶ θ' ἄμα» (строка 136). Обещанием, адресованным человеку и богу, он берет на себя роль связки земли и неба. Но смог он исполнить эту роль, «сыграть» до конца, лишь обнаружив, что сам он и есть разыскиваемый им объект мести. Как связка земли и неба, он оказывается поставленным самим же собою (но по повелению земли и неба) вне связей, крепящих и землю, и небо – вне кровных связей. Вот теперь и *проясняется*, что «на самом деле» вся жизнь его есть *жизнь жертвы*. Только осознанием свершившейся судьбы как жертвенного пути и завершающим трагедию *вольным* принятием *не-вольно* навязавшегося статуса жертвы (статуса, к которому он определил себя сам, то есть – *свободно*, хотя совсем и не ожидая того, то есть – *не свободно*) внеаходимость оправдывается – ее истинный смысл проясняется.⁹⁰ Это и есть момент

⁸⁹ Взятие на себя ответственности за свой статус инстанции внемлющей и есть начало с начала, как универсальное условие осмысленности. Так и Гамлет, в ответ на слова Призрака «Прощай, прощай и помни обо мне», обещает, ради памятования повеления Призрака, стереть все с доски своей памяти, то есть – начать с начала: «Помнить о тебе? / Я с памятной доски сотру все знаки / Чувствительности, все слова из книг, / Все образы, всех былей отпечатки, ... – Remember thee? / Yea, from the table of my memory / I'll wipe away all trivial, fond records, / All saws of books, all forms, all pressures past...» (Гамлет. Акт I, сц. 5, перевод Бориса Пастернака).

⁹⁰ Говоря о «месте» трагической амехании, А. В. Ахутин замечает: «Трагедия стоит на этом перекрестке, там, где человек открывается как неместимый в мир, несовместимый и несоизмеримый с ним». [«Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия)», в А. В. Ахутин, *Поворотные времена*. Наука. Санкт-Петербург, 2005, с.167]. В начале же своей работы Ахутин ссылается на Ж.-П. Вернана, связывающего софокловский сюжет «Царя Эдипа» с ритуальной схемой изгнания или убийства «тирана» на афинском празднике Фаргелий. Уже поэтому мне представляется естественным утверждение, что тот перекресток, то «место», где «обретается» человек, как неместимый в свой собственный жизненный мир, и составляет онтологический фундамент жертвенника. Как мне представляется, уяснение жертвенной

трагического катарсиса – момент, в котором явлена непосредственность совпадения сущностного и приключившегося.

Катартическое завершение жизни – *свободное* принятие *уже исполнившейся* судьбы (парадокс?) – самоослепление. Самоослепление – полный разрыв с жизненным миром, полное самопожертвование. Но, как полное и безоговорочное принятие судьбы, Эдипово самоослепление есть и полное и безоговорочное принятие мира, чьим сценарием является судьба. Жертва, как практически-действенное принятие сакральной детерминированности, есть тот разрыв с миром, который есть и полное принятие мира, или, точнее, тот разрыв с миром, который только и собирает мир как мир – как открытую человеку тотальность. Самоослепление, как окончательная и полная жертва, есть окончательное и полное прозрение, окончательная наполненность Эдипа светом бытия. Много веков спустя эта жертвенная интуиция логоса как бытия, в себе сосредоточенного, наполненного своим внутренним светом, реализуется в Платиновом образе самососредоточенного Ума, как светоносной прозрачной сферы.⁹¹ Но уже в «Эдипе в Колоне» слепой Эдип предстает в полноте своего статуса сакральной жертвы – он исключен из мира людей, он *нечист*, и его нельзя похоронить в городской черте, он – проклятие своих детей. И, в то же время, он есть и живое благословение, которое хотят заполучить себе и Фивы, и Афины, благословением будет он для того, кто заполучит его тело.

Какое же здесь преодоление сакральности? Именно сакральным статусом – статусом жертвы – и определяется и оправдывается здесь вненаходимость человека. Его вненаходимость есть взятая на себя обязанность связать небо и землю. Эта *свободно* взятая на себя обязанность взята героем на себя *не* свободно, а по требованию неба и земли. Сакральность высвобождается здесь, как изначально скрытый смысл бессмысленных диалектических качелей бытия. О каком споре «культуры божественного предопределения и культуры человеческой справедливости» может здесь идти речь? И что это за зверь такой – человеческая справедливость? Встретившись с судьбой, человек обнаруживает себя исполнителем определенной роли. Если в этой роли и заключено его самотождество, то не в определениях ли судьбы суть человеческой справедливости? Но он слышит и голоса «из-нутри» – голоса крови, несогласные принять предписанную роль. Это голоса протестующих родственных связей, которыми крепится космическая жизнь – тот самый мир человека, в котором судьба определила ему роль. Только этими голосами крови природа оглашает себя в мифе. В этих связях – *предпосылка всякой осмысленности, предпосылка самой зримости, открытости бытия*. Так не в голосе ли крови суть человеческой справедливости? Но человек слышит и голоса бессмертных, обращенные к нему и называющие его самого, он видит подаваемые ими знаки. О чем они? Осознанная судьба

сущности неместимости человека в свой собственный жизненный мир есть первый шаг на пути уяснения положительного содержания понятия вненаходимости. Но только первый.

⁹¹ Плотин, *Эннеада* V, 8, 9 1-7.

«энтелехиальна» – она начинает жизнь человек с ее осуществленности, с явленного *результата*, с того, «куда он». Голоса же крови есть голоса *начала*, голоса того, «откуда человек». Подаваемые бессмертными знаки требуют от человека принятия на себя роли посредника между предназначениями судьбы и требованиями крови, между «куда он» и «откуда он». Только исполнением воли бессмертных исполняется жизнь человека. Связывая и наполняя смыслом «куда» и «откуда», будущее и прошлое, выстраивая связь времен, жизнь человека, как жертвенное «теперь», исполняется, вбирая в себя и наполняя своим внутренним светом все мироздание. Не волей ли бессмертных определяется суть человеческой справедливости? Так в чем же все-таки заключается собственно человеческая справедливость?

И, конечно же, замечу попутно, нет в трагедии никакого диалога «культуры мифа и культуры логоса». По крайней мере, нет и не может там быть ничего похожего на диалог в собственном *библеровском* смысле этого понятия. Правда, что логос, в своем самообосновании, не отрицает миф-предание, а скорее утверждает свое стояние в предании в качестве принципа непрерывности последнего. Но и речи быть не может о каком-либо самообосновании мифа относительно логоса. Миф не есть мысль, рефлектирующая на себя, как на миф. Самоосмысление – не тема мифа. А когда оно становится темой, миф перестает быть мифом. Он становится логосом мифа. Миф же, как то, что осмыслению подлежит, то есть миф, как иное логоса, теряет свою суверенность, превращаясь в икону логоса. Мифу не принадлежит никакой инициативы в формировании своей открытости логосу. Открытость мифа логосу есть открытость логоса самому себе. Но там где нет *взаимной* открытости, как условия самообоснования и самоосмысления каждого из участников диалога, там нет библеровского диалога.

В этом, я бы сказал, заключается трагическая ирония всей библеровской интерпретации истории культуры. Тайный смысл поиска диалогических структур – обеспечение рациональной интерпретации безусильной вненаходимости. Возможность такой интерпретации Библер находит в постулировании – вненаходимость мысли в отношении породившей ее культуры всегда и наперед обеспечена «зацепленностью» мысли в другой (в других) культуре (культурах). Но тем самым, Библер оказывается вынужденным имплицитно утверждать фундаментальную монологичность человеческого разума – он вынужден предполагать, что любая культура рождена одним и тем же модусом мысли – разумом, как мыслью, выстраивающей себя своей *тематической* сосредоточенностью на своем самообосновании. Поэтому и идет у него речь о диалоге мифа и логоса. И логос – разум, и миф – разум. В себе они – одно и то же. И вообще, хотя «установки понимания» могут быть различны в различных культурах, но внутри себя, в сущности, в базисных «категориальных системах», – всё-во-всем. Меняются лишь грани рассмотрения, углы прицела. «Мышление всегда (sic!) есть связь и взаимопревращение всех (sic!) этих всеобщее-различных категориальных систем, взаимопревращение, происходящее на основе иного понимания, даже – иной *установки* понимания» (с.71-72). Вот так! В

мышлении *всегда* представлены своим взаимопревращением *все* «всеобщеразличные категориальные системы»! А это значит, что в-себе каждая культура тождественна любой другой, ибо в каждой уже всегда представлены (наверное, нужно использовать здесь очень удобное слово – потенциально) все культурные миры.

Но дело не только в том, что поиск радикальной инаковости иного, обращенный к принципиальной *многоразличности* культур, приводит Библиера к утверждению «потенциальной» *однородности* культур и к построению культурологической версии Лейбницево́й монадологии – к этому всё-во-всем. Это-то было легко предвидеть – если принято, что различие между неким одним и неким другим может быть определено лишь отрицательно, то необходимо принять и то, что по любым положительным определениям они не могут не оказаться тождественными. Но, проинтегрировав все культуры, полилогический разум остановиться уже не может и должен проинтегрировать и всю транс-культурную реальность. Он – сам в себе, ничто внешнее ему не нужно. К разуму обращается лишь разум, но не природа и не божество. Ни природа, ни божество не нужны человеку, намеревающемуся взять на себя полноту ответственности за свою судьбу. В чем Библиер тут же и признается.

В контексте наших размышлений «сакральность» – это те линии, сгибы, в которых «цивилизация» проникает в «культуру», приобретает квазикаультурные формы, имитирует свою культурную значимость. Даже больше: имитирует свою определяющую (и уничтожающую всякую возможность самодетерминации...) значимость для – против! – смысла культуры. В формах (откровенной или светски преображенной) «сакральности» всемогущая детерминация «извне» и «из-нутра» особенно опасна для культуры, оказывается троянским конем... (с.333).

Вот в этом все и дело – всемогущая детерминация «извне» и «из-нутра» уничтожает всякую возможность самодетерминации. Почему? Да просто, по-видимому, потому, что молчаливо предполагается – абсолютно необходимое условие самодетерминации есть *вненаходимость безуильная*. А потому даже так: «Религия всегда живет смертью (усталостью) философского разума. Философский разум жив сомнением в предельном предмете религиозного верования и религиозного опыта» (с.318).

Что же это такое? Библейский монотеизм возник от усталости философского разума? Какого? Вавилонского? Египетского? Христианство родилось и жило смертью или усталостью Платоновой и Аристотелевой мысли? О чем это? Такой глубокий философ как Библиер мог сказать (написать!) нечто в этом роде лишь в состоянии крайней запальчивости, в азарте раздражения. А раздражение это понятно – как не раздражаться, если

детерминации «извне» и «из-нутри» мешают работе так хорошо продуманного *perpetui mobilis* самодетерминации.⁹²

И все же, есть своя правда (или лучше сказать – полуправда) и в библеровском тезисе о «преодолении сакральности в идее личности».

Я думаю, что библеровское настаивание на преодолении сакральности в истории культуры прямо связано с его концепцией культуры как модуса человеческого бытия, вершащегося в соответствии со «схематизмом сценического произведения». Я также думаю, что совершенно не случайно, говоря о преодолении сакральности, Библиер апеллирует почти исключительно к культуре античной.

Античная мысль не знает положительного внутрисмыслового определения инаковости иного. Но это эквивалентно тому, что мысль, как иное бытия, знает себя лишь как отрицание бытия – не-бытие. Именно в этом статусе противопоставления себя бытию мысль оказывается зрителем драмы бытия. В этом, я думаю, и заключается оправданность библеровского тезиса о «схематизме драматического произведения» как базисного «схематизма» культуры. Ведь если я признаю, что именно по этому «схематизму» живет культура античная, то, по необходимости, я должен признать, что и *вся* история западной (о других не говорю) культуры разворачивается по тому же «схематизму». Действительно, если западная культура есть культура разума, как мысли, конституирующей себя *тематизацией* своей самодетерминации, то, пока эта культура не растратила своей жизненной энергии (я не утверждаю, что она ее не растратила), тема ее истока не может не быть для нее центральной. То, что Библиер называет *третьей идеей* культуры – «культура – это изобретение

⁹² В докладе «Философия и религия» (прочитан, 12. 5. 1999, см. В. С. Библиер. *Замыслы*. Москва, 2002, сс.953-967) Библиер обращается к банально-неоплатоническому рассуждению Эриугена – Бог выше всякого «что», поэтому Он – ничто. И Библиер заключает, что радикальное вдумывание в идею Бога «необходимо ведет к отрицанию Бога». Но зачем же было принимать за радикальное вдумывание в «идею» Бога то, что предлагает Эриугена, платоник девятого века, а не, например, Фома, перипатетик века тринадцатого? Ведь с Фомой эти игры в платоническую диалектику непосредственных переходов никак не проходят.

В этом же докладе Библиер делает следующее знаменательное утверждение. «Я думаю, что две основные экзистенциальные проблемы лежат в основе верования, в основе религии. Первое – это знание человека о том, что он умирает, и боязнь смерти. Вот боязнь смерти, боязнь того, что он перестанет существовать, порождает веру в душевное бытие человека после его смерти, страх смерти – как первооснова религиозного отношения к миру.... И вторая, я бы сказал, онтологическая установка, это идея существования Бога, некоей высшей силы, которая творит мир, которая господствует над душой человека, которая оказывается порождающей все остальные человеческие существования». Кажется, Библиер говорит здесь, что вторая «онтологическая установка», лежащая в основе религии, есть религия. Ну, эту несообразность можно по справедливости объяснить тем, что текст явно представляет собой запись некоторого экспромта. Но вот о страхе смерти... Разве Библиер не знает, что Библия («Ветхий Завет») вообще не ведает темы «бессмертие, как награда», и обетованная награда праведникам-праотцам заключается не в вечной жизни, а в многочисленном потомстве и земле, то есть в награде вполне «посюсторонней»? Но Авраам приносит в жертву Исаака – свою главную награду, ту, без которой, как он сам говорит, все остальные награды и самая его жизнь теряют смысл. Значит, и вообще не в награде дело.

“мира впервые”», отражает именно это обстоятельство (хотя Библиер, по-видимому, приписывает эту «идею» любой культуре, а не только западной). Тематическая сосредоточенность на самодетерминации не может не быть сосредоточенностью на ответственности за свое начало, на непрерывном начале с начала. Значит, если античность выстраивает свою культуру по «схематизму драматического произведения», то и вся западная культура, неизменно выстраивая себя в модусе своего начала, выстраивает себя по тому же «схематизму». И в этом смысле можно сказать, что именно *античная культура и есть культура как культура*. Но именно в этом же заключается и ее ограниченность, преодоление которой (преодоление, отнюдь не снимающее непреходящую актуальность античности – центральность тематизации начала), а значит, и преодоление паттерна «театральности», составляет всю последующую историю культуры Запада. Ведь очевидно, что и поторапливающий сценарий-судьбу Макбет, и актер (он же – театральный режиссер-постановщик) Гамлет именно преодолением этого паттерна и заняты.

Будучи воплощением мысли, тематически сосредоточенной на самодетерминации, античная культура не могла не тематизировать своей детерминации «извне». Но, будучи культурой *par excellence*, то есть чистым воплощением ответственности мысли за детерминацию себя самой, она не тематизировала *ответственность* мысли за свою детерминированность «извне» – ни за природную, ни за сакральную. Дело не в том, что античная мысль игнорирует свою природную или свою сакральную детерминацию. Дело скорее в том, что она не видит *своей ответственности* за эти внешние детерминации – не видит нужды утверждать, а, соответственно, и концептуализировать, свою ответственность.

«Безответственная» эта ситуация определяется самой сущностью религиозного опыта классической античности. Вопреки Вячеславу Иванову, пытающемуся представить религию Диониса как «Новый Завет в эллинстве», античные религии страдающих, то есть жертвенных, божеств не несут в себе ничего подобного библейскому Завету, будь то «старому» или «новому». В основе и «старого» и «нового» библейского Завета, лежит *свободное и изначальное* принятие на себя жертвенного статуса, не вызванное и не спровоцированное никакими внешними обстоятельствами. Свободно принятая изначальность статуса жертвы тематически подчеркнута библейским повествованием, и только она, эта свободная изначальность, составляет и предпосылку, и смысл, и завершающую скрепу Завета, и без нее Завета просто нет.⁹³ Поэтому жертвенный статус есть *имманентно-сущностное* определение и

⁹³ Тема свободного принесения себя в жертву в ответ на личное обращение Божества – суть *всего* библейского повествования. Принесение Авраамом в жертву Исаака, единственной значимой для Авраама награды за верность Завету и, следовательно, единственного воплощения смысла жизни Авраама, исключает возможность какой-либо другой интерпретации жизни самого Авраама, кроме как жизни-жертвы. В то же время, история эта служит завязкой всей библейской темы евреев, то есть «семени Исаака», как народа-жертвы, «отделенного» народа. Но тема жизни, как свободно принимаемого статуса жертвы, эксплицитно озвучена уже и до того, в изначальном обращении к Аврааму, обращении, не

человека в «старом» Завете и Богочеловека в «новом». Но совсем не то означает жертвенность в греческих религиях страдающих божеств. Конечно, Дионис – бог-жертва, в этом – его сущностное определение. Но сущностное определение каждого персонажа античной культуры есть его *ролевое* (а потому и внешнее) определение – оно есть *судьба* персонажа. Сущностное значит здесь – навязанное, отрицательное. Сущностное, субстанциальное, *непосредственно* оборачивается акцидентальным. Такова и жертвенная сущность Диониса. Дионис оказывается жертвой не по свободному принятию воли своего отца, Зевса, а по злему умыслу враждебных и могущественных, совершенно внешних ему, сил. Его *субстанциальная* жертвенность не имманентна, а *акцидентальна* – статус жертвы, являясь его сущностным определением, есть, в то же время, нечто с ним *приключившееся*. Античность никогда и не доходит до мысли об имманентности статуса жертвы. А потому, если в библейской традиции *исходное* принятие героем статуса жертвы инициирует «все, что случится после» – все последующие события священной истории, как истории разворачивания отношения Завета, то в античности, даже тогда, когда выбор героем статуса жертвы является темой, этот выбор есть завершение «того, что случилось до того». Таков выбор Антигоны. Да и сущностно-свободное самоопределение Эдипа как жертвы есть навязанное ему ролевое определение. А как завершение «того, что случилось до того», жертва есть начало с начала *того же самого*, с начала того же круга роковых событий. Она есть обновление, которое есть возвращение к изначальному.

И так же, как *сущностная* жертвенность (то есть статус вненаходимости относительно круга сущего) античного божества является его *акцидентальной* характеристикой, так же и разум в античной философии, как мысль, чьей *сущностной* характеристикой является конституирование себя тематизацией своей вненаходимости (то есть, чьей *сущностной* характеристикой является свобода, *само-полагание*), так же и этот разум дан здесь сам себе в *исходно заданном* статусе (то есть в статусе *не-свободном, извне* положенном, «приключившимся») зрителя космического зрелища. А потому и тематически *задаваемая* мыслью театральность бытия, его разворачивание по «схематизму драматического произведения», есть здесь *исходная данность*.

Но поскольку вненаходимость (инаковость в отношении зрелища бытия) здесь непосредственно дана, постольку в самом разуме, как себя полагающей мысли, нет положительных определений усилий самой мысли, как вненаходимость полагающей. Внутрисмысловым образом вненаходимость определена здесь лишь отрицательно – мысль есть иное зрелища бытия. Поэтому, с одной стороны, *по своим положительным определениям* разум буквально совпадает со зримым им космическим зрелищем – в зрелище видит

мотивированном никакой предварительной историей Авраама, никакими предварительными обстоятельствами и никакими наперед данными резонами: «Уйди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе» (Бытие. 12.1). И здесь впервой вненаходимость не просто названа по имени, но ею назван сам герой – она и есть его имя. Изначальное имя Авраама – Абрам Еврей (אַבְרָם הָעִבְרִי), буквально – Абрам-с-другой-стороны», от ивритского עַבְרָא – «область по ту сторону» (Быт. 14.13).

разум только себя и в своей захваченности зрелищем он возвращается к себе. А, с другой стороны, в его *противопоставлении* себя зрелищу бытия (в противопоставлении необходимом, так как разум есть себя тематизирующая и потому – себя *отделяющая* мысль) разум является себе лишь в качестве пустого отрицания – зритель не есть роль в зрелище, он, по сущности своей, есть не-роль. Тематизируя свою противопоставленность зрелищу (то есть тематизируя мысль в ее противопоставленности бытию), разум, следовательно, может утверждать себя лишь констатацией пустого тождество себя с самим собой не-роль \equiv не-роль, что и составляет подлинное содержание (точнее сказать – полное отсутствие содержания) самоотождества Я \equiv Я. Поскольку в этой формуле противопоставления себя зрелищу бытия разум не несет ответственности за полагание этого противопоставления, полагаемая разумом граница с иным выступает, как полагаемая иным граница разума. Фактически, это означает, что *всякая* внешняя детерминация мысли выступает здесь в форме сакральной. Но при этом нет сакральности в самой мысли, нет ее ответственности за сакральные детерминации. В самой себе она находит лишь пустоту самоотождества не-роль Я \equiv не-роль Я.

То, что Библиер принимает за преодоление сакральности в античной культуре, есть лишь выражение того факта, что культура эта, тематизировав самодетерминацию (то есть свободу), а значит, и самоответственность человека, не выработала средств (да и не имела нужды вырабатывать такие средства) тематизации своей ответственности за сакральные детерминации. Не выработала – не по недомыслию, не по невниманию, а потому, что домысливать было нечего. Здесь самый характер сакральной детерминации таков, что он исключает тематизацию ответственности жертвы за эту детерминацию. Этот характер детерминации и оборачивается для мысли, сосредоточенной на теме *само-детерминации*, *констатацией* отсутствия такой ответственности. В определениях такой мысли, жертвенность, как детерминация вне-бытия, получает лишь статус констатации отрицательной (и именно потому пустой) внебытийности. Не в античной культуре как таковой, культуре насквозь сакральной, а в пустой формуле самодетерминации как самоотождества не-роль \equiv не-роль не оказывается места детерминациям сакральным.

Но потому в этом же пустом самоотождестве не оказывается места и детерминациям природным...

Самодетерминация и детерминации природные

В секции «Галилеев диалог», обсуждая библиеровскую интерпретацию рождения мысли Нового времени, я пытался выяснить, насколько интерпретация эта оправдывает два центральных положения общей концепции Библиера – первое, культура есть диалог культур, и, второе, рождение нового строя мысли представляет собой результат радикального додумывания

предшествующего строя мысли. В частности, я настаивал на том, что переход от «логики Аристотеля» к «логике Коперника» был бы немислим без необходимости осмысления нового религиозного опыта, потребовавшего тематизации ответственности мысли за свои сакральные детерминации. Теперь я обращаюсь к библеровской теме «Галилей-Кант» с тем, чтобы показать – рождение и развитие мысли Нового времени не может быть понято вне понимания того факта, что мысль эта существеннейшим образом строится открытием и концептуальной тематизацией своей ответственности за свои природные детерминации.

Мысль, занятая концептуальной (то есть – тематизирующей свою самодетерминированность) детерминацией пространства (то есть – концептуальным полаганием инаковости иного), традиционно именовалась (по крайней мере, до рождения топологии в конце XIX века) геометрией. Поэтому, неспособность античности концептуализировать свою ответственность за природные детерминации («объектный» полюс культуры) и концептуальная тематизация этой ответственности мыслью Нового времени лучше всего, пожалуй, может быть продемонстрирована на сходстве и различиях в Платоновом и Декартовом видении геометрии. А заодно (как дополнительное подтверждение моей позиции в секции «Галилеев диалог»), это же сравнение Платона с Декартом, лучше всего, я думаю, иллюстрирует несостоятельность интерпретации перехода от логики античности к логике Нового времени, как результата «додумывания до предела» первой из этих логик.

Геометрия, говорит Сократ в «Государстве», есть чисто теоретическое предприятие, а не ремесленное занятие, и она не может иметь ничего общего с мануальными операциями. Ее теоретическая природа «полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею. ...[О]ни употребляют выражения “построим” четырехугольник, “проведем” линию, “произведем наложение” и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания».⁹⁴

Платона не устраивает присутствие в геометрическом умозрении, то есть в геометрии как теории (θεωρία – созерцание, умо-зрение), апелляций к отнюдь не умозрительным процедурам – к мануальным (хотя бы только и воображаемым) операциям, уподобляющим геометра ремесленнику. И Платон прав – авторство геометра не концептуализируется в греческой геометрии, как авторство мысли. Но ведь иначе и быть не может, поскольку отрицательной концептуализации «субъектного» полюса античной мысли может соответствовать лишь отрицательная концептуализация ее «объектного» полюса.

Греческая математика есть математика циркуля и линейки *par excellence*.⁹⁵ Этот факт имеет фундаментальное значение и для греческой метафизики и для греческой физики. Циркуль и линейка буквально определяют

⁹⁴ Платон. *Государство* VII, 527a-527b.

⁹⁵ Sir Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*. Dover Publications, Inc. New York. 1981 (original publication – Clarendon Press, Oxford, 1921). Volume I, pp. 284-288.

горизонт, в котором Аристотелев космос (с круговым небесным и прямолинейным подлунным движениями) может быть созерцаем как космос. Пользуясь Кантовым понятием *трансцендентального образа*, можно сказать, что окружность и интервал представляют собой два базисных трансцендентальных образа классической мысли. Кантовы трансцендентальные образы – порождения продуктивной способности воображения, которые а priori детерминируют пространственно-временные формы опыта. Иными словами, трансцендентальные образы есть априорные (а потому и не обусловленные физической структурой органов перцепции) основы перцепции. Именно так, как образы, а priori детерминирующие перспективу восприятия космоса, как *космоса*, выступают окружность и интервал греческой математики.

Ирония ситуации заключается в том, что Кантовым чистым (то есть априорным) *схемам* – временному аспекту трансцендентальных образов, то есть *априорным* процедурам порождения трансцендентальных образов, – соответствуют в греческой математике *мануальные* операции с циркулем и линейкой. Как я уже сказал, иначе и не может быть в ситуации, где авторствующее Я, как детерминирующее пространственно-временной остоу тотальности сущего – сцену зрелища бытия, и, следовательно, как противостоящее этой сцене, не имеет концептуально представимых положительных определений, кроме пустого $Я \equiv Я$.

Пустота этого тождества $Я \equiv Я$ заполняется в греческой мысли зрелищем бытия, с которым Я *непосредственно* совпадает. Но как только дело доходит до продумывания *опосредования* – до продумывания детерминаций той *перспективы*, в которой зрелище выступает именно как зрелище, то есть, как только дело доходит до «процедур» очерчивания сцены, на которой разыгрывается зрелище бытия (а сцена эта, как *концептуально* формируемое пространство, и есть предмет геометрии), Платон уже не может не видеть пустоты этого тождества $Я \equiv Я$, а потому и не соглашается он на обман заполнения этой пустоты некоей ремесленной активностью.

Двадцать веков спустя Декарт последовал совету Платона и освободил геометрию от груза мануальных операций. Но неужели добился он этого, просто додумав до предела выявленную Платоном логическую проблематику греческой геометрии? Попробуем, прежде, задать другой вопрос. А что бы произошло, если бы Платон сам, не дожидаясь Декарта, решил продумать эту ситуацию до логического предела? Вопрос, конечно, риторический, и, я не сомневаюсь, Библиер бы согласился, что Платон продумал эту ситуацию, нашего совета не дожидаясь, а решение получил, радикально отличное от Декартова. Геометрия формирует перспективу, в которой зрелище бытия только и может развернуться, как зрелище, то есть она формирует перспективу, в которой сущее только и может получить статус сущего. (А потому – ἀγεωμέτρητος μηδὲὶς εἰσίτω – пусть не входит сюда незнающий геометрии). И в то же время, наше понимание геометрии (вот этой самой геометрии – геометрии, выстроенной циркулем и линейкой) должно быть освобождено от включения в геометрию наших усилий по ее формированию

(освобождено от манипуляций с циркулем и линейкой). Но это, по-видимому, только означает, что геометрия выступает, как предусловие разворачивания зрелища бытия, так сказать, «объективно», независимо от тех суетливых манипуляций и жестикующих, которые позволяет себе человек, расположившись в качестве зрителя *перед* сценой бытия. Если геометрия есть опора сцены бытия, «конструкция» этой сцены, то приходит она из истока, расположенного *за* сценой. Геометрия буквально представляет собой *добытийную* опору бытия. Вот эту геометрию, которая есть добытийная опора бытия, и додумывает Платон в «Тимее». Это – радикальнейшее и, мне думается, единственно возможное, додумывание описанной им ситуации. И радикальнейшее решение это не приходит ниоткуда, а из той традиции, в которой сформирована сама обсуждаемая ситуация, и, прежде всего, опирается это решение на традицию пифагорейскую – числа-боги, они же – геометрические «сущности». Плотин логично поставит эти божественные геометрические числа между сверх-сущим Одним и эйдосами.⁹⁶

Но в XVII-ом веке Декарт додумал ту же самую ситуацию совершенно по-другому. Он тоже освободил, как и требовал Платон, геометрию от операций мануальных. Но совершил он этот подвиг, не выбросив из геометрии конструктивные усилия геометра, а *концептуализировав* их. Введя координатную плоскость, он предложил вместо линейки – уравнение прямой $y=ax + b$, а вместо циркуля – уравнение окружности $x^2 + y^2 = r^2$. Уравнение прямой выражает теперь *идею* работы геометра с линейкой, а уравнение окружности – *идею* его работы с циркулем. Тем самым, геометр оказался концептуально объективизированным в самой же геометрии в качестве ее алгебраической составляющей. Более того, геометрия оказалась буквально «редуцированной» к алгебраизирующему геометру, когда каждое геометрическое образование было понято, как решение некоей системы уравнений. Этой концептуальной объективизацией геометра была инициирована та революция в математике, физике и философии, которая определила лицо Нового времени.⁹⁷

⁹⁶ Обсуждая связь числа с Платиновым Одним (в *Эннеаде* VI, 6), Лосев говорит: «Число, хотя и есть раздельное тождество, существует лишь на фоне неразличимого единства». А о связи Платинова числа с Умом, то есть сущим как таковым, он говорит: «Хотя оно [число] и раньше сущего, но существует как принцип конструкции сущего». (А.Ф. Лосев. *Диалектика числа у Плотина*, (первое издание 1928). В: А. Ф. Лосев. *Миф, Число, Сущность*. Мысль. Москва. 1994, с. 753). Один из разделов (сс. 796-797) этой же работы Лосева называется «Число как организующий принцип вечной жизни мирового целого».

⁹⁷ Гуссерль в «Кризисе», то есть там, где свое обращение к «феномену» истории он понимает как новое введение в трансцендентальную феноменологию, говорит следующее: «Понять геометрию или любой культурный факт, значит, осознать его историчность, хотя бы и «имплицитную». А это, в свою очередь, значит, что «для любого факта, данного под заголовком «культура», справедливо [...], что в каждом осмыслении его, как непосредственно данного в опыте, [он еще и] “со-осознается” (“mitbewußt” ist), как некое образование (Gebilde), произведенное образующим усилием (Bilden) человека». (Edmund Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie: Eine einleitung in die phänomenologische Philosophie. Beilage III. Husserliana. Vol. VI* Martinus Nijhoff. Haag 1954.

Что, собственно, произошло? Метафизически – совсем простой и даже естественнейший поворот мысли. Декарт осмыслил и тематически выразил полагаемую мыслью границу, как границу, *полагаемую мыслью*. Однако, чтобы сделать эту естественнейшую вещь, мысль должна была прежде того обрести статус совершенно *противоестественный* – она должна была обрести в зрелище бытия положительно определяемую роль, но роль того персонажа, который в зрелище бытия (как это хорошо осознавали греки) роли иметь не может. Она должна была обрести, как положительно определяемую (а не как меональность, задаваемую тавтологическим утверждением $Я \equiv Я$) роль мысли-адресата-зрелища-бытия. Положительное определение мысли созерцающей должно было выступить, как положительное определение (актов) *полагания* того, что она созерцает.

Выше я пытался показать, как это противоестественное приобретение совершилось у Николая Кузанского, где наблюдатель совпал с каждой точкой Вселенной, а зрительный луч, выходящий из глаза наблюдателя, совпав с радиусом Вселенной, Вселенную разомкнул. Этот луч стал траекторией инерционного движения у Галилея. А траектория эта стала координатной осью, позволившей Декарту алгебраизовать геометрию. Декарт, следовательно, только потому смог осуществить эту естественнейшую вещь – определить полагаемую мыслью границу, как границу, *полагаемую мыслью*, или (что, на самом деле, то же самое, хотя и не звучит так уж тривиально) только потому смог он вписать геометра в геометрию, что средневековая философская мысль смогла завершить (в лице Кузанца) свое столетия длящееся самопреобразование, *ведомое новым религиозным опытом* нового статуса человека – статусом того персонажа мировой драмы, обращением к которому и ожиданием его ответа живет вся божественность его Божества – Творца этой драмы. Концептуализация мыслью своей ответственности за полагание границы с иным есть та концептуализация «объектного» полюса культуры, которая только и позволяет выступить иному, как природа собственно, то есть выступить как то, что *не* несет никакой ответственности за формирование отношения с человеком. Другими словами, открытие ответственности мысли за открытие природы, а потому и действительное открытие природы, *как природы*,

S.379). Но, я думаю, что действительно историческое осмысление геометрии как «*факта культуры*», не сводится к этой тривиальности, и в самом деле действительной для «каждого факта, данного под заголовком “культура”» – к «со-осознанию» геометрических «образований», как произведенных «образующим усилием человека». Я думаю, что действительно историческое осмысление геометрии должно бы заключаться скорее в том, что сама история геометрии должна быть понята как история объективизации самого же геометра – исторически конкретной формы самодетерминации мысли, рассмотренной в аспекте ее ответственности за полагание границы с иным. Сам геометр есть то, что в геометрии «конструируется», а совсем не идеальные предельные формы (Limesgestalten), полученные, как полагает Гуссерль, в «предельном переходе» практического постепенного совершенствования эмпирических пространственно-временных форм, и представляющие, по-Гуссерлю, в-себе-бытие (An-sich-sein) этих пространственно-временных форм (Ibid. Ss. 21-40). Или, если уж держаться терминологии Limesgestalten, то понимать Limesgestalten следовало бы как формы полагания определений инаковости иного.

опиралось на открытие ответственности мысли за ее сакральные детерминации (то есть – на тематизацию ответственности мысли за «субъектный» полюс культуры).

Но вывод этот, как я уже сказал, важен для меня не только как аргумент, направленный против библеровского тезиса – «логика Коперника» родилась, как результат радикального додумывания «логики Аристотеля». Сравнение Платонова проекта преобразования математики с той революцией в математике, которую совершил Декарт, демонстрирует также, что революция эта была яснейшим (математически сложившимся) выражением характернейшей черты мысли Нового времени – концептуализации этой мыслью своей «парадоксальной» ответственности за полагание (детерминацию) своих природных детерминаций. Как я сказал выше, иногда кажется, что Библиер вплотную подходит к этому выводу, как, например, когда он утверждает, что антиномический разум Нового времени ведем вопросом – «как возможно воспроизвести в понятии, в мысли внелогический характер самого логического»?⁹⁸ Но только подходит, а вывода такого не делает. Почему? Я вернусь к этому «почему?» ниже. Но сейчас подчеркну, что безотносительно окончательного вывода, самый подход Библиера оказывается чрезвычайно результативен в прояснении сути этого великого революционного события в истории западной мысли.

Правда, Библиер усматривает начало этой новой (антиномической) формы разумения не у Декарта, а раньше – у Галилея. (И мне представляется, что это правильно. У Декарта мы находим воплощенную в структуре новой геометрии концептуализацию того, что существенно раньше обнаружилось в Галилеевом интеллектуальном ремесленничестве). В то время как «экспериментальный метод» Галилея есть, по Библиеру, исток антиномического разумения, философия Канта составляет его вершину – доведение «экспериментального метода Нового времени» до самоосознания – до сферы чистого разума и по отношению к самому чистому разуму.⁹⁹ В основе «метода» лежит мысль, совершенно неожиданная (но сродная той мысли, которая лежит и в основе Декартова преобразования математики), – наблюдение тогда лишь плодотворно, когда оно *организовано* как наблюдение. А это значит – оно организовано так, что усилия мысли, затраченные на организацию наблюдения, тематически предстают для самого же наблюдателя в качестве факторов, конституирующих наблюдаемое *как наблюдаемое* – конституирующих, так сказать, наблюдаемость наблюдаемого. Отсюда и то подчинение геометрии мира усилиям мысли Галилея, которое Библиер называет Галилеевыми идеализациями – бесконечная траектория движения, движение в пустоте, движущееся тело, изъятые из поля какого бы то ни было внешнего влияния, движущееся тело как материальная точка. А отсюда «уж совсем близко» и до Канта – «разум видит только то, что сам создает по собственному плану».¹⁰⁰

⁹⁸ В. С. Библиер. *Кант – Галилей – Кант*. Мысль. Москва 1991, с.234.

⁹⁹ *Ibid.*, сс. 94-130.

¹⁰⁰ И. Кант. *Критика чистого разума*. Вхii.

В *Критике чистого разума* Кант поймет Галилеевы идеализации (по Канту – порождения продуктивной способности воображения), как тот инструментарий мысли, которым она понуждает иное к статусу наблюдаемого – к статусу явления. И именно в этом свете Библер предлагает понимать и Кантову философию математики.¹⁰¹

Философская глубина этой библеровской интерпретации становится особенно очевидной, когда она сравнивается с академически безупречно-основательными, но, увы, типичными в своей оппортунистической робости, работами современных историков мысли, занимающихся той же темой – отношение Канта к математике и физике Нового времени. Так, хотя Давид Лахтерман (безусловно, один из наиболее интересных исследователей этой темы) видит в Кантовой концепции математического творчества, как «конструирования понятий», предельно эффективное выражение того, «каким образом Нововременное изобретение “ума” (the modern invention of ‘mind’) привязано к активности человека, к деланию (making)», он, при этом, хвалит «предельную эффективность» Канта за *умеренность и готовность идти на компромисс* с тем, что дано в опыте. «[Т]ак же центрально для Кантова “критического предприятия”, – говорит Лахтерман – что он осознает неизбежно смягченный или компромиссный характер нашего “активного существования в мире»». ¹⁰² Это, конечно, не уникальный пример умственной беспомощности, осознающей себя, как умственную трезвость. Мысль типичная в современной Кантовой литературе.¹⁰³ Кант, якобы, учит, что математика, аппроксимируя идеал активности, формирует априорное знание о вещах в себе, *конструируя* их идеальные модели, но, при этом, Кант, якобы, осознает, что так полученное знание несколько ущербно, поскольку априорная мысль, будучи не в состоянии добраться до вещей-самих-по-себе, имеет дело только с явлениями. Ну что же здесь неразумного?

Проблема лишь в том, что эти «трезвые» интерпретации, будучи порождениями некоего усредненного здравого смысла, никак не согласуются с текстом Канта. Кант никогда не говорил, что дело математики познавать явления *как объекты* или конструировать модели вещей в себе, хотя бы и в «смягченной или компромиссной форме». «...Все математические понятия сами по себе не знания...», говорит Кант.¹⁰⁴ Объекты как объекты познает рассудок, где «познает» означает – формирует (но, отнюдь, не конструирует) объекты, как объекты, концептуализируя явления. В то же время, центральный персонаж интеллектуальной драмы математики не рассудок, а продуктивное воображение. Что же касается рассудка, то он занят в математике не

¹⁰¹ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*. сс.300-318

¹⁰² D. R. Lachterman. *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. Routledge. New York and London. 1989. p.10.

¹⁰³ Из авторов интересных, эту же мысль о похвальной эвристической скромности Канта высказывает, например, и Дж. Фанг. См. J. Fang. *Kant and Mathematics Today. Between Epistemology and Exact Sciences. Problems in Contemporary Philosophy. Volume 39*. The Edwin Mellen Press. Lewiston /Queenston /Lampeter. 1997, p. 121.

¹⁰⁴ И. Кант. *Критика чистого разума*. В 147.

концептуализацией явлений, а концептуализацией той *априорной* активности продуктивного воображения, которая детерминирует трансцендентальную структуру перцепции (априорные пространственно-временные формы). Трансцендентальная же структура перцепции определяет перцепцию не как восприятие *наличного* образа (явления), а как *формирование* образа (явления). Почему активность эта априорна? Потому, что функция ее как раз и заключается в *поставлении* явлений (в создании ситуации наблюдаемости), а не в обращении к явлениям, в опыте наличным.

Мысль, организующая эксперимент – не робкая лахтермановская мысль, готовая на «неизбежное» ограничение своей активности «тем, что дано» в опыте, но мысль, выводящая себя за пределы своей ограниченности данными опыта – (Dahin! Dahin!) – к своей ответственности за то, что в опыте еще только будет дано. Это она сама обеспечивает стояние перед нею того, что она еще только собирается понять. И именно в свете такого понимания «экспериментальной природы» мысли Нового времени может быть понята Кантова концепция математического творчества как «конструирования понятий», как и вообще «экспериментальная» природа Кантовой мысли. Возводя Кантову мысль к Галилееву «экспериментальному методу», Библер далеко опережает работы, подобные лахтермановской.

Я бы добавил только, что путь от Галилея ведет не прямо к Канту, а к Декарту, и только от Декарта – к Канту. То, что у Галилея является гениальным интеллектуальным ремеслинничеством, оборачивается у Декарта содержанием новой математики и непосредственно связанной с ней новой философской доктрины, выдвинувшей на первый план утверждение, что вопрос о том, как мысль познает свой предмет, фундаментально зависит от вопроса, как мысль поставляет себе предмет, который она собирается познать.

Кант, конечно же, следует за Декартом в том, что познание мыслью своего предмета предполагает способность мысли поставить этот предмет перед собой.¹⁰⁵ К этому Декартову преобразованию математики/философии восходит и Кантово понимание математического творчества, как «конструирования понятий»,¹⁰⁶ суть которого процесса и составляет алгебраическая объективизация геометра в геометрическом – конструирование горизонта инаковости процедурами объективации авторства мысли – процедурами, концептуализирующими поставление предмета опыта до опыта.¹⁰⁷ Но Декартово *методологическое* «поставление» предмета познания превращается у Канта в радикально *онтологическое*. Кант как бы додумывает не столько Декартовы «Рассуждение о методе» или «Метафизические размышления», где онтологические импликации Декартовых методологических сомнений остаются импликациями, сколько идею, явно лежащую в основе Декартовой математики. И при этом Кант видит то, чего Декарт, конечно же, не видел. Тот факт, что,

¹⁰⁵ Ср. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag, 1962. SS.50-83.

¹⁰⁶ И. Кант. *Критика чистого разума*. (A 713 = B 741), с.600.

¹⁰⁷ Ibid. (A 712 = B 740), с.599.

вслед за Галилеем и Декартом, мысль Нового времени выразила невыразимое, принудив его к *само*-выражению, сам этот факт доводится до осознания лишь в «Критике чистого разума». Собственно, с этим Кантовым осознанием понятие границы впервые получает *положительную* метафизическую формулировку.

Выше я сказал, что Декартово преобразование математики (заклучавшееся в объективизации геометра в геометрии) инициировало ту революцию в математике, физике и философии, которая определила лицо Нового времени. Но почему именно это преобразование оказалось столь эффективным? Что за силы высвободило оно? Высвободило оно не больше и не меньше, как мощь *мыслью выкликаемого* иного – полагаемую мыслью природную детерминацию мысли. Преобразование это впервые позволило различить понятие «выражение (то есть явление) сущности» и понятие «движение». Тем самым, впервые было *концептуально* различено движение, как содержание *внемысленного* смысла (то есть – того, что «по своей доброй воле» не занято выражением своей чуждойности), от смыслов мысленных, чье «движение» есть выражение, экспрессия, явление.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Движение оказалось возможным концептуализировать лишь постольку, поскольку сам геометр оказался объективизирован в геометрии. Путь от геометрии Галилея, как языка «книги природы», к дифференциальному и интегральному исчислению, как собственному языку суверенно иного (собственному языку *движения* «сущности», а не ее выражения), оказался открытым, когда (для двумерного случая, например) в уравнениях типа $x^2 + y^2 = r^2$ или $y = ax + b$, объективизировавших геометра в геометрии, сами x и y были представлены как функции параметра t (время), $x(t)$, $y(t)$, где t соответствует точке «еще одной» координатной оси. Этой параметризацией кривая была превращена в траекторию движения. Но, в свою очередь, *сама эта параметризация оказалась возможной только потому, что в Декартовой геометрии бесконечность геометрической (то есть пространственной) прямой была отождествлена с числовой тотальностью*. Здесь, по-видимому, уместно вспомнить, что числовое означает у Канта (впрочем, как и у Аристотеля – *Физика* 219b1ff) – *временное* (что значит у Канта – *субъектное*; ср. Гегель о времени у Канта как «абстрактной субъектности» [*Энциклопедия Философских Наук*. Том 2. *Философия Природы*. Мысль. Москва, 1975, с. 52]). В этом смысле, в основе превращения кривой в траекторию движения лежит *геометрическая* (то есть – пространственная) объективизация субъекта (как времени) – проекция самого акта полагания инаковости иного в сферу самой полагаемой инаковости. Только это отождествление (интуитивное у Галилея и концептуализированное у Декарта) могло оправдать такое странное «образование», как неведомую Евклиду *актуально бесконечную* прямую (Евклид использует выражение бесконечная прямая [ἡ εὐθεῖα ἄπειρος], но в значении интервала, чьи концы возможно раздвигать *так далеко, как требуется*). Концептуальная объективизация времени и, соответственно, концептуальная объективизация движения (физика) составляет прямую параллель (и даже отражение) концептуализации геометра в геометрии (математика). Вот этого – концептуализации движения – античность, будучи не в силах отделить движение от самоэкспрессии сущего (то есть, будучи не в силах отделить внемысленный смысл от смысла мысленного), никогда не могла добиться. Без концептуализации активности геометра никакая линия не могла быть концептуализирована как траектория. Она могла быть только образом *результата* движения, но не образом *самого* движения. Движение по прямой схватывалось как *интервал* пройденного пути, отсеченный лишь точкой начала и точкой конца. Будучи представленным таким образом, движение оказывается принципиально дискретным – в одной точке его *еще* нет, а в другой его нет *уже*. Переход между двумя данными точками никак не может быть выражен иначе, кроме как интервалами, вложенными в исходный, каждый из которых опять же отсечен двумя не связанными точками, в одной из которых движения нет

Но вот этого вывода, как я уже сказал, Библер не видит или видеть не хочет. Другая мысль ведет его. Самодетерминирующаяся мысль Нового времени полагает не свою внешнюю детерминацию, которая сама по себе самодетерминацией не является, а свою сопряженность с другой формой самодетерминации – с другой формой разума. Внешнее, как и требует концепция диалогике, есть внешняя (в смысле – не моя, устроенная не так, как моя) самодетерминирующаяся мысль, внешнее мне разумение. Математика, с этой точки зрения, *не* является, конечно же, всего лишь аспектом того разума Нового времени, целостная структура которого прорабатывается и формируется философией. Нет, согласно Библеру, математика в Кантовой интерпретации есть форма мысли одновременно и альтернативная философскому мышлению и сопряженная с ним. Другими словами, в Кантовой оппозиции философии и математики видит Библер *диалог двух форм разума*, конституирующий антиномическую структуру разума Нового времени.

На чем основывает Библер такую интерпретацию? Прежде всего, на Кантовом противопоставлении – «*Философское* познание есть *познание разумом посредством понятий*, а математическое знание есть познание посредством *конструирования понятий*».¹⁰⁹ При этом, Кантово философское познание Библер понимает как обращение мысли на себя (самодетерминация, так сказать, в чистом виде). И здесь Библер (как бы противореча себе) признает бесплодность «чистой» самодетерминации, не актуализирующей детерминации внешние, но признание это получает форму несколько странную – «философия

еще, а в другой нет уже (летящая стрела стоит на месте). Измерение сравнительных длин рассматриваемых вложенных интервалов никак не может изменить этой ситуации – «еще нет движения» и «уже нет движения». Поэтому, *как образы движения*, любые два интервала ничем не отличаются друг от друга и от исходного (Ахиллес не догонит черепаху). В свою очередь, окружность представляет не движение циркуля, а результат этого движения. Если прямолинейное движение, представленное интервалом, как своим результатом, дискретно без непрерывности, то окружность – непрерывна без дискретности. В отличие от отсеченного линейкой интервала, каждая точка окружности есть, *в то же самое время*, точка и начала и конца движения. В этом смысле, точки окружности вообще никак не различаются, и переход в иное оказывается здесь пребыванием у самого себя. Безусловная, ничем не опосредованная изначальность циркуля и линейки, так же как и соответствующая ей изначальность оппозиции «небесное движение – движение подлунное», точно отражает факт *неопосредованности* отношения двух аспектов греческой мысли – мысли, обращенной на себя (окружность), и этой же мысли, как обращенной к иному (интервал). И в силу того, что различие этих двух аспектов мысли ничем не опосредовано, то есть в силу того, что два эти аспекта различены *ничем*, мысль непосредственно же совпадает с иным. А, значит, не только в небе, как своим чистом образе, но и в подлунном мире, находит саму себя. Но мир подлунный есть сфера непосредственного *различия* этих двух аспектов мысли. Небесный же мир есть воплощение непосредственного *тождества* (а не различия) двух этих аспектов мысли. В подлунном мире, сосредоточенность мысли на себе, ее самотождество и неподвижность – растительная душа, а ее открытость иному, саморазличие мысли, ее выход за свои пределы – животная (локомоторная) душа. Только в небесных сферах смог Аристотель полностью осуществить «детскую мечту» Чужеземца из Платонова «Софиста»: «надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и всё и движущимся и покоящимся» (Платон, «Софист», 249d). В подлунном мире есть различие одного и иного, но нет перехода. В сферах небесных есть переход, но нет различия.

¹⁰⁹ И. Кант. *Критика чистого разума*. (В741), с.600.

бессильна что-либо создать», говорит он.¹¹⁰ Такую мысль приписывает он Канту. Но притом, творчески бессильная философия якобы «занята всепоглощающим делом осмысления заново (анализ идущий до последних основ мышления) всей исторической мыслительной культуры, она исправно отступает в глубь истории...»¹¹¹ и т.д. Эта аналитичность философии и означает, считает Библер, что она есть познание «посредством понятий».

Математика же не аналитична, а синтетична. Она создает принципиально новое знание. (Напомню здесь еще раз, что говорит сам Кант – «...Все математические понятия сами по себе не знания...») Как же математика создает новое знание? Библер приписывает Канту такой ответ на этот вопрос: «Для математики конструировать “понятие” тождественно конструированию предмета этого понятия».¹¹² И имеет Библер в виду, по-видимому, те места в первой *Критике* (B745, или B747, например), где Кант различает алгебраический синтез, как символический, и синтез геометрический, как остенсивное конструирование *самих предметов* (der Gegenstände selbst). Таким утверждением Библер предполагает, по-видимому, разъяснить загадочное Кантово понятие «конструкция понятий» с помощью «более понятного» выражения «конструкция предмета». Математика, дескать, так конструирует (в смысле – *формирует, образует, создает*) понятие конуса, как ты, читатель, и без всякой математики сам бы стал конструировать (в смысле – *строить*) конус в пространстве и времени (вращая прямоугольный треугольник вокруг одного из его фиксированных катетов). Проблема с этим разъяснением лишь в том, что Кантово намерение, скорее всего, было прямо обратным намерению, предполагаемому Библиером. Как я попытаюсь показать ниже, Кант намерен здесь был разъяснить выражение «конструирование самих предметов» (где под «предметами» подразумевал он «объекты» математики и только эти «объекты») с помощью «более понятного» выражения «конструирование понятий».¹¹³

¹¹⁰ В. С. Библер. *Кант-Галилей-Кант*. с.308.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. с.304.

¹¹³ Дело, как мне кажется, не только в том, что, говоря о конструировании в геометрии, Библер имеет в виду Евклидовы мануальные (реальные или воображаемые) построения, но и в том, что он относится беззаботно к специфически Кантову использованию самого слова «конструирование». В этом отношении он разделяет, по-видимому, общую беззаботность современного языка (и не только русского), который позволяет использовать слово «конструировать» в том же значении, что и слово «построить» (треугольник, «понятый как феномен опять же построения» (Библер)). Современный язык с равным правом позволяет сказать «построить (skonструировать) треугольник», и «построить (skonструировать) здание». Но позволяет современный язык использовать это же слово и в значении «определять характер» – число есть «принцип конструкции сущего» (А.Ф.Лосев), или, уже как существительное «конструирование», используется оно даже в значениях «творение», «созидание», «формирование», «становление», «организация» – «конструирование художественного произведения», «принципы социального конструирования», «принципы конструирования учебно-познавательной деятельности» (последние три диковинные примера я нашел на Яндекс'е). Мы совершенно забылись и «конструируем» без оглядки все на свете – треугольники, здания, художественные произведения, социальные структуры, учебный и познавательный процессы, психику, *само сущее*, наконец. Кант же использует слово «конструировать» только

Но сперва об аналитичности философии и синтетичности математики у Канта. Конечно, Кант не один раз повторяет, что «все математические суждения синтетические».¹¹⁴ И много раз он утверждает, что философия формулирует новые понятия аналитически.¹¹⁵ Однако Кант тут же указывает на фундаментальный трансцендентальный синтез, который отправляется исключительно от наличных понятий и который составляет прерогативу именно философии.¹¹⁶ Речь здесь о той рассудочной связи, которую Кант называет *synthesis intellectualis*.¹¹⁷ Связь эта осуществляется в «тех синтетических суждениях, которые [...] а priori вытекают из чистых рассудочных понятий и а priori лежат в основе всех остальных знаний, т.е. речь идет об *основоположениях* чистого рассудка».¹¹⁸ Значит, «аналитическая» философия занята в данном случае не больше и не меньше, как *априорным синтезом основоположений чистого рассудка*.

Дело запутывается еще и потому, что Кант использует термины «аналитический» и «синтетический» не в их традиционном смысле.¹¹⁹ Позднее Возрождение и раннее Новое время понимали «анализ», как дискурсивное движение «от следствия к причине», а «синтез», как движение «от причины к следствию». Ясно, что Кант не это имеет в виду, говоря о синтетичности математики и аналитичности философии.¹²⁰ Не следует он и введенному

применительно к «объектам» математики, и только эти «объекты» являются у него конструкциями. И это, как показал Лахтерман (D.R. Lachterman. *Op.cit.*), не особенность персональной лексики Канта, а особенность культурной лексики XVII-XVIII веков. Лахтерман демонстрирует прямую связь Кантового выражения «конструирование понятий» с Декартовым выражением «конструирование проблемы» (имеется в виду – математической и только математической) и с Лейбницевым «конструирование уравнения». В века же, предшествующие Новому времени, латинское «конструкция», как эквивалент греческого «синтаксис», означало грамматически правильный или соответствующий выражаемому смыслу *порядок слов* и, как термин, использовалось преимущественно в грамматике и риторике (Ibid. pp.206-207). Поэтому, воображаемое или реальное построение конуса не может служить разъяснением Кантова выражения «конструирование *самого* конуса». Конечно, современное широкое использование слова «конструировать» имеет свою собственную философскую генеалогию, связанную, не в последнюю очередь, с пост-Кантовым немецким идеализмом (см., например, H. Ende. *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain, Meisenheim an Glan 1973; В. Таурек, *Das Schicksal der philosophischen Konstruktion*. Oldenbourg Verlag, München 1975). Но именно поэтому и следует учитывать, прежде всего, конкретный историко-культурный смысл Кантова словоупотребления.

¹¹⁴ И. Кант. *Критика чистого разума*. (B14), с.114.

¹¹⁵ Например - Ibid. (A 730 = B 758), с.611.

¹¹⁶ Ibid. (A 719 = B 747), с.604.

¹¹⁷ Ibid. (B151), с.204.

¹¹⁸ Ibid. (B175). с.220.

¹¹⁹ R. A. Smyth. *Forms of Intuition. An Historical Introduction to the Transcendental Aesthetic*. Martinus Nijhoff/The Hague-Boston. 1978, pp. 14-21.

H. Allison. "The Originality of Kant's Distinction between Analytical and Synthetical Judgments." In Richard Kennington, ed. *The Philosophy of Immanuel Kant*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985, pp.15-38.

¹²⁰ Кант, впрочем, использует и эти «старые» значения слов «аналитический» и «синтетический», когда он говорит о методе *Пролегоменов* как аналитическом (в смысле – исходящем из результатов *Критики чистого разума* с тем, чтобы прояснить ее начала), а о

Декартом новому значению слова «анализ». Декарт использовал это слово для обозначения такого доказательства некоторого алгебраического суждения, которое основано на визуальной демонстрации соответствующего геометрического объекта.¹²¹ Но если бы Кант и использовал Декартово понятие анализа, то отнес бы его скорее к математике, чем к философии. А что касается библеровской интерпретации Кантовой «аналитической» функции философии (понимаемой как чистое самообращение мысли), как осмысления «заново [...] всей исторической мыслительной культуры, [когда философия] исправно отступает в глубь истории...», то следует все же признать, что с историчностью мыслительной культуры и с походами чистого разума в глубь истории у Канта слабовато, то есть – вообще ни слова.¹²² Поэтому библеровская интерпретация Кантовой оппозиции философия-математика как антиномии (диалога) двух разумений – одного аналитического и другого синтетического, как минимум, не достаточно убедительна. Это – во-первых.

А во-вторых, я возвращаюсь к приписываемой Библиером Канту мысли, что «для математики конструировать “понятие” тождественно конструированию предмета этого понятия». Увы, та самая концепция, которая поставила мысль Библиера несоизмеримо выше мысли Лахтермана и Фанга, здесь опустила его мысль до их же уровня. Библиер сам ведь возводит генеалогию Кантова понимания математики к Галилееву «экспериментальному методу». Так что же представляют собой Галилеевы идеализации – «конструирование» (хотя бы и в воображении) наблюдаемого предмета, или конструирование *наблюдаемости* предмета?

Напомню еще раз, что, говоря о конструировании понятия как конструировании *самих предметов* (*der Gegenstände selbst*), Кант говорит не о математике вообще, а о геометрии, и говорит он это *в специфическом контексте, противопоставляя геометрическое конструирование, как «остенсивное», конструированию алгебраическому как символическому*. Вспомним также, что геометрия, по Канту, основывается на *априорных детерминациях пространства*, каковые детерминации осуществляются продуктивным воображением.¹²³ Продуктивное же воображение основано на априорных принципах,¹²⁴ а не на объектах опыта. Сходным образом,

методом самой *Критики чистого разума* – как синтетическом, в смысле – начинающем со своих же начал. (И. Кант. *Прологомены. Сочинения в шести томах*. т. 4. часть 1. Мысль. Москва 1965, с. 78 и примечание к § 5, с.91).

¹²¹ По поводу исторических истоков Декартова понятия анализа см. Н.-J. Engfer. *Philosophie als Analyse. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-konzeption unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Constatt, 1982, pp. 122-167.

¹²² Разве что рецензия на «Идеи к философии истории человечества» Гердера с той Кантовой «исторической» мыслью, что история развивается по плану, установленному природой? (И. Кант. «Рецензии на книгу И.Г. Гердера “Идеи к философии истории человечества”». *Собрание сочинений в 8 томах*. Т. 8. Москва 1994, сс. 38-62).

¹²³ И. Кант. *Критика чистого разума*. (A 163 = B 204), с.239.

¹²⁴ Ibid. (B181), сс.223-224, см. также (A 101) 1-го издания *Критики чистого разума* в: И. Кант. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т.2. Москва, «Наука», 2006, с. 151.

арифметика основывается на *схемах*,¹²⁵ которые представляют собой *априорные* («подчиненные правилам») детерминации *времени*.¹²⁶ В свою очередь, арифметика есть, для Канта, частный случай алгебры (как он сформулировал это уже в 1764 в *Исследовании отчетливости принципов естественной теологии и морали*¹²⁷). Следовательно, когда Кант ведет речь о конструировании *самих предметов* (der Gegenstände selbst), то имеет он ввиду не то, что математика есть виртуальное ремеслиничество *sui generis*, а то, что алгебраический (символический) аспект конструирования понятий соответствует априорной детерминации *временной* (по Канту – внутренней) формы опыта, а геометрический (остенсивный) – априорной детерминации *пространственной* (по Канту – внешней) формы опыта. То есть, отнесение геометрического аспекта конструирования понятий к *самим предметам* указывает лишь на то, что в этом аспекте мысль отсылает себя «вовне» – к детерминации самого *горизонта инаковости* иного, а не к детерминации предметов, которым мысль позволяет явиться, как предметам, только в этом горизонте. Другими словами, дело не в манипуляциях с внешними (реальными или воображаемыми) предметами, а в «тайне» превращения внутреннего (временного) во внешнее (пространственное).

Утверждая, что математика, по Канту, понимает предмет, только предмет конструируя, и иллюстрируя это утверждение Кантовыми словами, о том, что конус в математике возникает из представления о прямоугольном треугольнике, вращающемся вокруг одного из его катетов, Библер одобрительно уточняет – треугольник, «понятый в состоянии движения, становления, сдвига, понятый как феномен опять же построения».¹²⁸ То есть, Библер адресует Канту похвалы за то, за что Платон адресовал хулы современным ему геометрам. Библер не замечает, что хвалит он не Канта, а Евклида и Евклидовых предшественников. И зря хвалит, зря не слышит Платона.

Дело, конечно же, совсем не в том, что конус строится вращением треугольника, то есть как след, оставляемый циркулем в *трехмерном* пространстве (или, например, окружность – вращением на плоскости отрезка, один конец которого закреплен в точке, то есть как след, оставляемый циркулем в *двухмерном* пространстве) и этим вращением определяется. Это-то греки и знали и чувствовали (уж им то не знать циркуля?) не хуже Канта (а за греками и до Канта не раз повторяли то же самое и Гоббс и Спиноза). Для математики же XVIII века, суть дела заключалась не в том, что вращением можно задать конус, а в том, что задать можно само *вращение*, выстраивающее конус, и задать вращение можно (в этом-то и все дело!) не мануальным или механическим верчением (реальным или воображаемым) треугольника, то есть циркуля, а чистой мыслью (то есть мыслью «неподвижной» – внепространственной и

¹²⁵ И. Кант. *Критика чистого разума*. (В 182), с.224.

¹²⁶ И. Кант. *Критика чистого разума*. (А 145 = В 184), с.226.

¹²⁷ И. Кант, *Собрание сочинений в 8 томах*, т. 2. «Чоро», Москва 1994, с. 163.

¹²⁸ В.С. Библер. *Кант-Галилей-Кант*. с.305.

вневременной) – *уравнением* (полученным в символическом, то есть в алгебраическом синтезе), решением которого конус и является. Другими словами, задающее конус движение само задается *без всякого движения*, оно задается до всякого, хотя бы только и воображаемого, осуществления в пространстве и времени.¹²⁹ Основа такого подхода – Декартово понимание любой геометрической конфигурации как решения некоторой системы уравнений. Соответственно, Кантово конструирование *самих предметов* (der Gegenstände selbst) представляет собой не «верчение» или «накладывание», или еще какую-нибудь манипуляцию, а нахождение решений для тех или иных систем уравнений. И, как я обсуждал это выше, само движение (в данном случае – формирующее конус вращение треугольника) оказалось возможным выстраивать концептуализированно только потому, что была концептуально же объективизирована активность самого геометра. Вот в этом и вся суть «конструкции понятий». То, что стоит за Кантовым пониманием математики как конструирования понятий, не есть, следовательно, антиномично-альтернативное (в отношении к философскому) разумение, которое, как полагает Библер, понимает предмет, только выстраивая этот предмет (реально или виртуально что-то вращая, накладывая или продолжая), *вместо того*, чтобы понимать свой предмет по-философски, то есть – вдумываясь в понятие предмета. Нет, за математическим «конструированием понятий» стоит разум, который видит свою задачу именно в *философском* продумывании *понятия* своего предмета. И, как и положено философскому продумыванию понятия, понятие продумывается здесь до своего *предела*. А это значит – до полагания границы понятия – не границы с иным разумением, а с радикально немыемысленной реальностью, открываемой именно этой тематизацией мыслью своего авторства в отношении полагания границы. (Потому открываемая этой тематизацией реальность и открывается как немыемысленная, что открывается она, как то, для чего не существует открывающей ее мысли – сама она, в определениях так сформулированной границы, лишена всякого авторства в отношении этой границы и, следовательно, в отношении своей связи с мыслью, как мыслью). Вдумываясь же в самое полагание границы, стремится разум положить ее, *как полагаемую*, то есть представить в определениях самой же границы ту свою активность, которая границу эту полагает. И этим полаганием границы как полагаемой формирует разум свою открытость радикально иному, то есть *так формирует разум свою структуру как трансцендентальную структуру перцепции*. Вот этот последний аспект самодетерминации мысли – концептуальное полагание границы, тематизирующее ее *концептуальную* положенность – и составляет, для Канта, содержание собственно

¹²⁹ Как говорит Гуссерль, «геометрическое пространство не является чем-то подобным воображаемому пространству [...]. Фантазия может трансформировать чувственные формы (sinnliche Gestalten) только в чувственные же формы» (Edmund Husserl. *Op. cit.* S.22). Продуктивное же воображение, как основа математического творчества, имеет дело не с чувственными формами, но выстраивает, прежде всего, схему, которая «представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез согласно правилу единства на основе понятий вообще...» (*Критика чистого разума*. (B181), сс.223-224).

математического думанья, и именно этот аспект самодетерминации мысли Кант называет «конструированием понятия» и в нем видит суть математики. Математика «конструирует» не наблюдаемые предметы и даже не аппроксимирующие модели (Limesgestalten) бытия-в-себе наблюдаемых предметов, а границу с иным, как структуру наблюдаемости иного, – она конструирует трансцендентальные структуры перцепции, то есть – структуры разума, как мысли созерцающей (но не созерцаемые структуры). Поэтому, математика в Кантовой интерпретации – не столько альтернативный модус понимания, сколько *пред-понимание* (в смысле немецкого Vorwegnahme) в «герменевтическом» круге *научного* понимания природы, как *природы*, где самая научность понимания заключается в том, что мысль концептуализирует полагаемую мыслью границу с иным, как *границу, полагаемую мыслью*. (Притом, что дело философии – то самоосмысление этого круга, которое и является активностью его *само-формирования*). Но, не являясь альтернативным пониманием, а «всего лишь» пред-пониманием, математика не является и неким родом смутного понимания. Ее дело – полагание того горизонта (как условия понимаемости), в пределах которого только и может появиться предмет научного понимания. И именно поэтому каждое «учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика».¹³⁰

Эта Кантова интерпретация математики,¹³¹ разрабатываемая преимущественно во второй части *Критика чистого разума* – в «Трансцендентальном учении о методе» – представляет собой лишь

¹³⁰ И. Кант. *Метафизические начала естествознания*. В *Сочинения в шести томах*. т. 6. Москва. 1966. с.59.

¹³¹ Здесь, возможно, стоит отметить, как резко отличается Кантово понимание природы математики от того, *что* нынче явлено в так называемых основаниях математики. Основание математики Кант видит в геометрии, а не в той (предугадываемой уже Лейбницем) форме исчисления, которую принято теперь называть матлогикой. Кант, безусловно, не признал бы интерпретации математики по Фреге и Расселу, но, как мне кажется, охотно солидаризировался бы с Пуанкаре. Кантово видение математики, конечно же, более оправдано исторически, нежели «логическое» – математика, как математика (то есть – математика Запада), началась как геометрия. Но мне представляется, что Кантова философия математики и вообще гораздо содержательней и продуктивней ныне доминантного «логического» подхода к основаниям. Мне представляется, что, в отличие от современных «оснований математики», сама современная математика охвачена истинным духом философии – поиском и воплощением в самой математике, в ее собственных «структурах», самого математика, то есть поиском и воплощением той мысли, которая эти «структуры» породила. Эта мысль, то есть сам математик – центральная тема современной математики. В этом – самый принцип ее развития. Но математически сформулированная *возможность* (я говорю только о возможности, а не о самом принципе) рождения этого принципа (не как теологического – где ты, Адам? а именно как собственно математического) была заложена Декартовой концептуализацией геометрии как *полагаемой* инаковости иного (то есть – концептуальной тематизацией усилий самого геометра). Если мы примем, что самоопределение мысли относительно *и в пределах* концептуально выстраиваемой инаковости иного (то есть – относительно и «внутри» геометрии) действительно есть принцип движения новейшей математики, то должны будем принять, что выстраиваемая ею геометрия и есть непрерывно самой же математикой создаваемое собственное *основание* математики.

теоретическое уточнение и разработку того, что в первой части намечается уже в разделе «Трансцендентальная эстетика» – вещам не свойственно *по природе своей* заниматься самовыражением (то есть – «являться»). К *само*-выражению (как это ни парадоксально) они *понуждаются*, и понуждаются они судом разума. Мысль эта должна была послужить главной опорой в преодолении зависимости разума от идеи предустановленной гармонии. Действительно, если нельзя апеллировать к естественному языку вещей (то есть, если природа не выражает себя, пока наша мысль не принуждает ее к самовыражению), то и ни о какой исходной афинности природы и мысли речи идти не может. Афинность мысли и иного синтезируется мыслью, как граница мысли с иным, или, что здесь то же самое, как та структура мысли, которая определяет усилия мысли по организации наблюдаемости иного. Иницируя свое отношение с иным, мысль принуждает иное к принятию чуждого ему статуса себя выражающей реальности. Термин «вещь в себе» и отражает чуждость этого статуса.¹³² А тем самым – и ту детерминацию мысли, которая приходит «из-за границы». Детерминация эта приходит с «вписыванием» человеком себя в тот круг сущего, который теперь открывается как круг немыемысленных (природных) смыслов.

Библер, однако, видит в Кантовой интерпретации математики указание на разумение, альтернативное философскому. Он видит здесь альтернативную «предельную рефлексю», сопряженную с философской «предельной рефлексией» (сопряженную даже наподобие боровской дополнительной¹³³). Но совсем не видит он здесь полагания границы с тем радикально иным, которое есть не иная мысль, не иное разумение, а не-мысль в принципе. И, кажется, не видит Библер, что этим полаганием границы с иным должна преодолеваться предустановленная гармония. И именно поэтому, я думаю, Библер часто не замечает границы между собственно кантовским содержанием идей Канта и их лейбнизианскими аспектами.

В связи с обсуждением библеровских трех идей культуры, я уже отмечал, что Библер, игнорируя проблему внекультурных детерминаций, вынужден мыслить немыемысленное по аналогии с самодетерминацией мысли. Но это же равнодушие к границам становится особенно очевидно, когда Библер, не замечая частого отсутствия границ между Кантом, с одной стороны,

¹³² Возражая Канту, Гегель говорит: «...сущность не остается позади или по ту сторону явления, а скорее, как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарует ему радость существования» (Гегель. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. *Наука логики*. § 131. «Мысль». Москва 1974, с.295). И в другом месте: «Объективно для Канта лишь то, что есть в себе, и мы не знаем, что такое вещи в себе. Но “в себе” есть лишь *carum mortuum*, мертвая абстракция другого, бессодержательная, неопределенная потусторонность» (Гегель *Лекции по истории философии*. т.3. «Наука». Санкт-Петербург 1994, с.510). Хотя Гегель прав, упрекая Канта в том, что тот оставляет «сущность» «позади или по ту сторону явления», но вот его слова о сущности, отпускающей себя в явление «как бы по своей бесконечной доброте», говорят о том, что главного в Канте Гегель все же не понял. «Сущность», заступимся за Канта, есть вещь в себе, не потому что она «не видна» в своей же «видимости», а потому, что отпускает она «свою видимость» не по своей воле.

¹³³ В.С. Библер. *Кант-Галилей-Кант*. Москва. Мысль. 1991, с.301.

и Лейбницем и Ньютоном, с другой, толкует именно эти «безграничные» ситуации, как Кантово преодоление границы с научной мыслью *двадцатого века*. Это растворение границ между эпохами представляется мне прямым следствием того, что Библер не желает видеть, как сами эти эпохи различены своими концептуализациями внешних детерминаций, то есть концептуализациями границ мысли.

Так, Библер, кажется, совсем не видит греха в Кантовом возвращении к темам предустановленной гармонии. Воздавая должное Канту, как мыслителю, додумавшему мысль Нового времени до ее предела, до границы, Библер тут же хвалит Канта не за то, что он о-пределивает свою мысль так понятой границей, а за те ходы Кантовой мысли, которые как бы обусловлены забвением или (в ранних работах) неотработанностью «критических» о-пределиваний. И более того, именно это вынужденное (не удалось вырваться из эпохи!) возвращение к установкам, которые *Критика чистого разума* должна была, по замыслу, полностью преодолеть, Библер принимает за гениальные Кантовы прозрения мысли двадцатого века. Лейбницевские по сущности своей «докритические» идеи Кантовых «Мыслей об истинной оценке живых сил» (1746), да во многом и «критические» идеи «Метафизических начал естествознания» (1786), принимает Библер за прямое предвосхищение идей Эйнштейна, да и вообще физики XX-го века.¹³⁴ А утверждение Канта в *Мыслях об истинной оценке живых сил*, что вещи могут «действительно существовать, но тем не менее не находиться нигде в мире»,¹³⁵ Библер рассматривает, как чуть ли не предвосхищающее квантово-механическое «размазывание» координат электрона по Вселенной, возникающее при измерении его импульса. Но речь здесь у Канта *о вполне традиционном понятии субстанции*, как источнике всех своих определений, то есть – как причине самой себя, и вполне традиционном выводе из этого понятия – субстанция вполне замкнута на себя. Речь именно о *субстанции* (Daher können Substanzen existiren und dennoch gar keine äußerliche Relation gegen andere haben¹³⁶). Ближайший пример для Кантовой вещи, как существующей, но не имеющей своего места в мире, будет не электрон современной физики, а такая (действительно самодостаточная) субстанция, как космос Аристотеля. Аристотелев космос «действительно существует», но «тем не менее, не находится нигде в мире» (что замечает и сам Аристотель¹³⁷). То, что субстанция, *как субстанция*, не может испытывать влияние другой субстанции (а значит, и то, что бессмысленно говорить о ее месте среди субстанций, то есть – о ее месте в мире), представляет собой отправную точку в рассуждениях и Декарта, и Спинозы, и Лейбница, то есть – всего рационализма XVII века. Какой уж тут прорыв в век XX.

¹³⁴ В.С. Библер. *Кант-Галилей-Кант*. сс. 107-119.

¹³⁵ И. Кант. *Сочинения в шести томах*. т. 1. Москва, 1963, с. 68.

¹³⁶ I. Kant. *Gedanken von der wharen Schätzung der lebendigen Kräfte*. §.7. Immanuel Kant. *Vorkritische Schriften bis 1768*. Im Insel Nerlag. Wiesbaden. 1960, S. 31.

¹³⁷ Аристотель. *Физика*. IV 5 10-15.

С этой же склонностью Библера угадывать в мысли XVII - XVIII веков ростки мысли века XX связана и явно завышенная оценка других Кантовых прозрений. Так, кантовские утверждения, что свойства пространства проистекают из законов тяготения,¹³⁸ представляются Библеру выходом за пределы ньютоновско-лейбницевского мира, предвосхищением общей теории относительности.¹³⁹ Но Кант здесь не более предвосхищает Эйнштейна, чем предвосхищает Эйнштейна сам Ньютон в *Principia* или в *Оптике*.¹⁴⁰

Что же касается того, что общую теорию относительности якобы предвосхищают Кантовы мысли о зависимости *размерности* пространства от характера закона тяготения, то предвосхищают они ее «с точностью до наоборот». И это «наоборот» крайне существенно для прояснения радикальнейшего различия между той онтологической ролью, которую геометрия (а значит и вообще концептуализация границы мысли и ее иного) играла в XVIII-ом веке, и той, которую она играла в веке XX-ом. В отличие от Канта, утверждавшего, что «трехмерность пространства проистекает из закона, согласно которому силы субстанций действуют друг на друга», то есть согласно закону силы действия, обратно пропорциональной квадрату расстояния,¹⁴¹ общая теория относительности утверждает, что этот закон гравитации *следует* из трехмерности пространства. Или, более обще, – в *N*-мерном пространстве гравитационная сила, притягивающая два тела, разделенные некоей дистанцией *d*, будет пропорциональна d^{N-1} . Не структура пространства определяется здесь характером гравитационных сил, а характер гравитационных сил определяется структурой пространства.

И ту же ошибку, проистекающую от невнимания к онтологическому смыслу геометрии, делает Библер (впрочем, как и очень многие до него¹⁴²),

¹³⁸ И. Кант. *Мысли об истинной оценке живых сил* (1746). Сочинения в шести томах. т. 1. Москва. 1963, сс. 70-71.

¹³⁹ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*. Москва. Мысль. 1991, с. 111.

¹⁴⁰ Альтернативный Универсум, с альтернативной пространственной структурой, детерминированной альтернативным законом тяготения, обсуждает в *Principia* сам же Ньютон. Так, в Короллории 3 Теоремы 41 Ньютон, рассматривая пример закона притяжения, подчиненного не правилу сил, обратных квадрату расстояния, а правилу сил, обратных кубу, показывает, что при общей центростремительной силе, закон обратного куба поведет не к эллиптическим орбитам планет, как это имеет место в нашем Универсуме, а к спиральным, то есть – к Универсуму, чья пространственная структура принципиально отлична от нашей (I. Newton. *The Principia*. Prometheus Books. Amherst, New York 1995, p. 107.). В *Оптике* же Ньютон пишет, что Бог мог бы создать материальные частицы не таких свойств, как в нашем Универсуме, – не такой формы, размера, и наделенные другими плотностями и силами – и потому Он мог бы, изменяя законы природы, создавать одновременно несколько различных (of several sorts) миров. И добавляет, «по крайней мере, я не вижу во всем этом никакого противоречия» (I. Newton. *Optics*. Dover Publications, Inc. New York 1979, pp. 403-404).

¹⁴¹ И. Кант. *Мысли об истинной оценке живых сил* (1746). Сочинения в шести томах. т. 1. Москва. 1963, сс. 70-71.

¹⁴² См., например, N. K. Smith, A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason," N-Y, 1962, p. 118. Впрочем, в этом месте аргументация N. K. Smith'a, автора знаменитого английского перевода *Критики чистого разума*, курьезна до комичности. В подтверждение своего убеждения, что Кант предвосхитил не-Евклидовы геометрии, Smith указывает на замечание

когда он находит в общих рассуждениях Канта о «геометриях высшего порядка» некий прорыв за пределы мышления эпохи – поразительное для времени Канта «прорицание возможности не-Евклидовых геометрий».¹⁴³ Здесь я сошлюсь на того же Дж. Фанга (J. Fang), кто показывает, что рассуждения, подобные кантовским, о возможности «геометрий высшего порядка», как раз являются типичным выражением духа Просвещения – довольно общим порождением интеллектуальной атмосферы XVIII-го века, когда, начиная, по крайней мере, с 1740-х, стал наблюдаться быстрый рост числа работ, посвященных Постулату о параллельных. Фанга скорее удивляют мощь, с которой *Zeitgeist* интеллектуальных центров Европы распространился до ее дальней восточной окраины – провинциального Кенигсберга.¹⁴⁴

Канта, что пространственная перцепция животных может быть отлична от таковой человека. Smith явно не подозревает, что не-Евклидовы геометрии возникли не как возможные альтернативные *естественные* версии геометрии, а именно как результат снятия естественности (предпосылочности, данности) геометрических допущений, а следовательно, и как результат снятия какой бы то ни было возможной зависимости геометрии от какого-либо перцепирующего устройства. Предположение, что современные не-Евклидовы геометрии как-то «моделируют» альтернативные физические/физиологические структуры аппаратов/органов перцепции (хотя бы только гипотетически возможных), само по себе просто бессмысленно. «Моделируют» они (точнее – выстраивают) не физические/физиологические, а трансцендентальные структуры перцепции.

¹⁴³ В. С. Библер. *Кант – Галилей – Кант*, сс. 111 и далее.

¹⁴⁴ J. Fang. *Kant and Mathematics Today. Between Epistemology and Exact Sciences*. Problems in Contemporary Philosophy. Volume 39. The Edwin Mellen Press. Lewiston /Queenston /Lampeter. 1997, p. 246. Фанг, однако, не говорит, с чем связан этот интерес к Постулату о параллельных. Но понять это не трудно, если помнить, что самое понятие бесконечной прямой сформировалось в Галилеево-Декартовом контексте, как образ самого «акта» наблюдения абсолютного наблюдателя – наблюдателя, не аффицируемого никакими воздействиями, и чье собственное «состояние» есть инерционное движение. Для Евклида (для греков вообще) понятие бесконечности геометрического смысла не имело. Речь в Евклидовом постулате шла о вполне «конечном» пересечении. Возможность «конечного» пересечения параллельных означала бы, что сумма углов треугольника может оказаться больше двух прямых. То, что это не возможно, было «доказано» с помощью построения прямой, *параллельной* основанию треугольника (логический круг). Новое время придало Постулату новый смысл, соответствующий вновь возникшему понятию – *бесконечная* прямая, – параллельные не пересекаются *в бесконечности*. Но как увидеть в бесконечности *не*-пересечение? Увидеть непересечение параллельных *в бесконечности* означает – увидеть его по ту сторону той области, в которой они не пересекаются, то есть увидеть *непересечение* в бесконечности, означает увидеть их *пересечение*. (Последующее использование стереографической проекции как раз и позволило понять, что бесконечные прямые в бесконечности *пересекаются*). Противоречие это ставит под сомнение само Галилеево-Декартово понятие бесконечной прямой, а, следовательно, и абсолютность наблюдателя. Другими словами, в интересе к Постулату о параллельных объявил себя математический эквивалент нарастающей философской тревоги по поводу неизбежности принципа предустановленной гармонии. Порядок и связь идей *те же*, что порядок и связь вещей. Значит, мысль (наблюдатель) совпадает *безусильно*, просто по природе своей, с наблюдаемым. Значит, наблюдатель абсолютен. Но ведь все же указываем мы почему-то на два *различных* порядка – один вещей и другой идей. Порядки эти, следовательно, не совпадают. Значит, наблюдатель *не* абсолютен. Так как же?

*

«Критика чистого разума» доводит до осознания глубинный смысл Галилеевой-Декартовой революции – мысль Нового времени, концептуализировав свою инициативу в отношении полагания границы с иным, открыла тем самым иное в его «парадоксальном» статусе *открытой осмыслению* принципиально *вне-мысленной* реальности. Вот этим осознанием, и только этим осознанием, предвосхитил Кант научную революцию XIX-XX веков. Но этим не может быть исчерпана диалектика полагания границы. Поскольку граница есть отношение *взаимо-определения* граничащих, полагающий границу субъект сам должен быть определен (сам должен определить себя) как полагаемый, и притом *в пределах того же самого отношения границы*. Но это «то же самое отношение границы» получает в Новом времени тот смысл, о котором не могли подозревать ни Кузанский, ни, тем более, его предшественники. Теперь, самая диалектика полагания границы требует такой концептуализации сакральных детерминаций (то есть концептуализации инициативы иного в полагании границы мысли), которая формулируется *относительно* концептуализированной инициативы мысли в полагании границы иного.

Вот это требование Кант никогда и не пытался «додумать».¹⁴⁵ Кант понимал мысль в ее двуединстве – как обращенные к иному вопрошания мысли и как осмысление мыслью ответов иного, но никогда как ответ мысли на те *вопрошание иного*, которые апеллируют к самой ответственности мысли за ее вопрошающий статус. К этим вопрошаниям Кантова мысль остается глуха. А потому, хотя граница мысли, *как задаваемая мыслью*, и предстает у Канта определением мысли как открытости бытия человека, но граница мысли, *как задаваемая иным*, предстает у него определением закрытости человеческого бытия.¹⁴⁶ И это закрытие открытости, в свою очередь, оборачивается деградацией нового понятия самодетерминации (нового понятия свободы, апеллирующего к высвобождению внешних детерминаций) к понятию старому – основанному на идее предустановленной гармонии. В *Критике чистого разума* свобода человека (самодетерминация мысли) рассматривается как

¹⁴⁵ Попытался сделать это Гегель, но основываясь на отрицании положительной различности мысли и ее иного, то есть, пытаясь разрешить пост-кантовскую проблему возвращением к архаическому допущению античной философии.

¹⁴⁶ Соответственно, мир явлений, как мир *само-экспрессии иного*, обращенной к открытости человека, обернулся экраном представлений (*Vorstellungen*), наглухо закрывающим иное от нашей души. Хотя мысль эта во втором издании *Критики чистого разума* никогда уже не была выражена с такой резкостью как в первом (А 108-109), суть дела не изменилась. Явления остались представлениями. Здесь и было заложено будущее безнадежное разделение между науками о природе и науками о духе. Науки о природе имеют дело с тем, как мысль определяет иное в его инаковости. Здесь иное открывается мысли. Науки о духе имеют дело не с детерминациями иного, а с детерминациями самой мысли. Но в этом отношении, мысль оказывается закрытой от иного своими же представлениями. Она замкнута сама на себя. Науки о природе представляют мысль, открытую иному, но закрытую для себя. Науки о духе – мысль, открытую себе, но закрытую в отношении иного. И в том, и в другом случае мысль оказывается лишь формой «полу-открытости» бытия человека.

основанная на принятии на себя ответственности за полагание границы с иным и определения (о-ределивания) иного в терминах этой границы. Отсюда – пространство и время, понятые как собственные формы нашего опыта. Пространство и время вносятся в опыт конечным субъектом опыта (то есть субъектом, чья субъектность формируется синтезом границы с иным), а не объектами опыта (не структурой вещей самих по себе, как у Лейбница) и не Ньютоновым абсолютным наблюдателем. Но, с другой стороны, Кант, утверждая ответственность мысли за полагание тех горизонтов, в которых открывается не-мысль, и, соответственно, утверждая ответственность мысли за внемысленные детерминации мысли, в то же время, совсем не предполагает, что сами горизонты эти могут иметь структуру, существенно определяемую иным. Такое предположение означало бы для него явное противоречие – иное определяет ту конфигурацию открытости бытия человека, которую определяет не иное, а сам же человек. Но именно поэтому, Кантова мысль, как полагающая границу с иным (границу, в определение которой иное своей лепты внести не может), выступает именно как мысль абсолютного Ньютонова наблюдателя. Пространство и время Канта, будучи «функцией» конечного (а значит – исторического) субъекта, по природе своей, однако же, ньютоновские, то есть – абсолютные. Соответственно, Кантово понятие свободы (самодетерминации), которое, по замыслу, должно было быть определено как свобода-в-природе (свобода, определяемая относительно иного, чья инаковость полагается самой же мыслью), оказалось в результате определяемым не как свобода-в-природе, а как свобода, достигаемая лишь в сфере ноуменальной (*Критика чистого разума*), или (что, по-видимому, то же самое) в сфере сверх-чувственного (*Критика способности суждения*), то есть там, где нет уже никакого противопоставления мысли и бытия. Так Кант завершает свое возвращение в логический круг предустановленной гармонии, с его безуильным сродством мысли и бытия (или, что то же самое, с его безуильной вненаходимостью мысли). Концептуализация сакральных детерминаций, то есть концептуализация «субъектного» полюса вненаходимости, здесь не состоялась.

С началом «додумывания» того, что Кант, как я сказал, даже не пытался «додумать», и начинается, как мне представляется, переход к пост-классической европейской мысли и, яснее всего, к началу научной революции XIX-XX веков.¹⁴⁷ Если мысль Нового времени сосредоточена на тематизации

¹⁴⁷ В XIX веке гораздо продуктивней, как мне представляется, тематизация сакральных детерминаций мысли была осуществлена не в философии, а в математике и физике. Поясню, что я имею в виду, лишь одним примером, иллюстрирующим лишь один из первых шагов пост-классической науки. В Галилеево-Декартовой геометрии присутствие наблюдателя (наблюдающего создаваемую им геометрию) представлено, как я обсудил это выше, прямой, она же – геометрический образ времени, то есть объективизированная субъектность, она же – траектория инерционного, то есть свободного, движения, и она же – траектория зрительного луча наблюдателя-создателя геометрии. Абсолютность наблюдателя (то есть – его недетерминированность наблюдаемым) выражена фактом «естественности» прямой – прямая не задается измерением, но все измерения основаны на прямой. Но вот уже в геометрии Римана не прямая задает измерение расстояния, а измерение расстояния задает прямую (точнее – ее Римановский эквивалент – геодезическую). Другими словами, геометрическое многообразие,

ответственности мысли за полагание границ иного, то вся философская мысль XIX века, а во многом и XX, озадачивает себя требованием определения границы мысли и иного, как задаваемого *не-мыслью*. Требование, как любил говорить Туровский, по форме своей выглядящие вполне фольклорно – «пойди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что». Речь все о том же – об определении, то есть об о-пределении, человека, как существа, чье *наперед принятое* сущностное определение есть *мысль* – открытость сущему. Определение это должно быть осуществлено философски, то есть *мыслью* же, тематически адресующейся к себе как к мысли и определяющей себя как мысль, но, притом, как мысль, определяемую *не-мыслью*. Следовательно, человек, как существо, чье *сущностное определение* есть *мысль*, должен быть *мыслью* же определен, как определяемый *не* *мыслью*, и определяемый именно в своем *сущностном статусе*, то есть, как мыслящий, как определяемый *мыслью*. Так *мыслью* или *не мыслью* определяется человек? Нет, говорят, *не мыслью*, а половым влечением. Или, *не мыслью*, а включенностью в трудовое отношение. Нет, *не мыслью*, а волей. Или даже так – *не мыслью*, и все тут, и толковать не о чем, поскольку все это не научно. Или же так – определение человека *мыслью* есть, говорят, тяжелое наследие Просвещения, которое инициировало охоту хищного субъекта, преследующего пассивный и ничего не подозревающий объект. А потому, чтобы уразуметь, каким образом человек, в своем сущностном определении существа мыслящего, определяется *не-мыслью*, нужно вернуться к античности (а некоторые уточняют – к досократической), где *мысль* рассматривает себя не как инициатора отношения с иным, а как восприимчиву инициатив иного. (При этом, сторонники последней точки зрения не боятся обременить себя опровержением того, что опровергнуть невозможно – иное *мысли* в античной философии есть все же сама *мысль*).

Все виды философии диалога, включая, я думаю, диалогическую Библию, движутся в этом же общем пост-гегелевском направлении – в направлении поиска *не-мысли*, как детерминанта самой возможности *мысли* как *мысли*. Но все виды философии диалога (включая апеллирующие к божественному «Ты», и они-то, быть может, в первую очередь) можно понять, как *атеистические* попытки осмыслить требование ответственности мысли за свои *сакральные* детерминации. Атеистические, поскольку пафос всех этих направлений *мысли* предполагает отказ от продумывания сакральных детерминаций, как

являющееся решением некоторой системы уравнений, то есть конструкцией алгебраизирующего геометра, обладает суверенной властью (не вычисляемой а priori непосредственно из системы уравнений, вызвавшей многообразие к жизни) определять прямую, то есть – детерминировать (парадокс?) *свободное* движение, чья траектория есть и траектории зрительного луча наблюдателя-создателя геометрии. Тем самым, определенность геометра здесь не задана, а должна быть вычислена. И как таковая, она не может быть сведена к инаковости как *положенности*, потому что сама инаковость к *положенности* теперь не сводится. Инаковость открывается как неисчерпаемость, и при том именно как такая неисчерпаемость, которая требует от геометра определиться (где ты, геометр?) относительно этой же неисчерпаемости.

детерминаций *само-*детерминирующей мысли. Отказ этот мотивирован тем, что признание сакральных детерминаций самодетерминирующей мысли представляется возможным только при условии узурпации мыслью статуса божества. В чем собственно и заключался процесс превращения божества в трансцендентальную идею. С этой точки зрения, сохранение самодетерминации предполагает отказ от детерминаций сакральных, а сохранение сакральных детерминаций предполагает отказ от самодетерминации. В библеровской версии философии диалога, настаивающей на мысли, как самодетерминирующей, представляется необходимым отказаться от детерминаций сакральных. Пафос же тех направлений философии диалога, которые настаивают на сакральности «Ты», предполагает отказ от рассмотрения мысли как самодетерминирующей. Соответственно, такие варианты философии диалога, как, например, буберовская, ставят себе даже в заслугу непродуманность мысли, как мысли самодетерминирующей, или, что то же самое, как мысли *систематической*. За религиозный поворот мысли выдается, тем самым, неверие в религиозную природу мысли, неверие в ее ответственность за приходящие извне сакральные детерминации. И в «религиозном» буберовском, и в «атеистическом» библеровском варианте философии диалога за аксиому принимается, что мысль, *как мысль* (то есть, мысль самоответственная) есть нечто в принципе свободное от детерминаций сакральных, а потому философские апелляции к такого рода детерминациям отождествляются с иррационализмом.

И все же, положение Библера в диалогической традиции представляется мне и уникальным и парадоксальным. Парадоксальность этого положения определяется тем, что Библер, как я сказал уже выше, в отличие от авторов других форм «философии диалога», озабочен, прежде всего, продумыванием того внутрисмыслового пространства, в котором иное мысли только и может получить *философскую* санкцию на статус детерминанта самодетерминирующей мыслью. Поэтому, с одной стороны, в том, что касается сакральных детерминант мысли, Библер, как хранитель традиции высокого рационализма, считает необходимым в принципе отрицать их положительную значимость и именно потому, что апелляция к ним отныне отождествляется с иррационализмом, и, значит, с безответственностью самой мысли. Но, с другой стороны, именно в силу этой верности рационализму он не соглашается на легкие «богословские» или натуралистические решения своей проблемы. Как последовательный рационалист, он требует внутрисмыслового осмысления инаковости иного. А потому, тема сакральных детерминаций, сколько бы он ни отрицал ее, всегда присутствует как горизонт его мысли, и именно как мысли философской. Но горизонт, или, как он любит изъясняться, «закрайны мысли», есть именно то, что Библера более всего и интересует, то, на чем его философия и сосредоточена. Его постоянное обращение к критике «всемогущих» сакральных детерминаций лучше всего свидетельствует, как сильно искушают его эти «сакральные закраины» его собственных

философских раздумий.¹⁴⁸ С искушениями этими он борется, дабы не предать достоинства самодостаточной мысли, а значит, и не совершить того, что представляется ему предательством «посюстороннего» бытия, отказом от «любви, познания, сомнения, удивления».¹⁴⁹

Эта борьба – его личная плата за ту (по-моему, единственно философски достойную) форму преодоления рационализма Просвещения, которая с рационализмом Просвещения *не* порывает. Не порывающее с рационализмом додумывание пределов рационализма и было его делом преодоления Просвещения. Но верность рационализму и связь с Просвещением он понял как необходимость отождествления не-мысли с иной мыслью. То, что иное получило здесь положительное определение, позволило Библеру предельно радикализировать свою мысль, сделав продумывание границы понятия центральной темой его философии. Тот же факт, что иное не было внутрисмысловым образом радикализировано как принципиально не-мысль («мир» природы, сакральный «мир»), что оно оказалось лишь «как бы» иным, не позволило ему, как мне представляется, провести действительно радикальную границу между своей мыслью и мыслью Просвещения.

*

Закончу тем, с чего начал. Как бы ни расходилось с библеровским мое представление о роли внешних детерминаций в самодетерминации мысли, Библер для меня философ (и философ, каких было совсем не много в веке XX) именно потому, что самодетерминация мысли для Библера есть собственный предмет философии, а философия – собственное содержание жизни. Начиная, по крайней мере, с раннего Возрождения, вся история западной мысли сосредотачивается в усилении тематизировать свою ответственность за полагание своих собственных границ, как своих собственных горизонтов, и, следовательно, за свою открытость внешним детерминациям. Драматичность этой истории как раз и определялась столкновением все нарастающего осознания открытости внешним детерминациям с традиционным для Запада пониманием самодетерминации (свободы), как сущностного определения мысли – мысли, которая детерминирует себя, только тематизируя свою *само-*

¹⁴⁸ Конечно, религия означала для Библера, как и для большинства российских интеллектуалов его поколения, как означала она и для Туровского, признание несамостоятельности мысли, санкцию на *подмену* самодетерминации (свободы, самоответственности, самоуважения) детерминацией извне. И все же, дело не только в этой родовой черте поколения. Как, я надеюсь, настоящая работа продемонстрировала, отрицание детерминаций «извне» и «из-нутри» существенно для самой сути библеровской философской концепции. От моих попыток серьезно разговаривать о религии Туровский чаще всего отмахивался: «Разве Гегель не ясно показал, что абсолютом – не начало, а результат?» Напоминания о Паскале и о том, что Бог Авраама, Исаака, Иакова не есть бог философов, то есть не есть абсолютом, не помогали. Библер же сам и не раз вызывал меня на разговоры такого рода, но всегда с тем, чтобы самым безжалостным образом атаковать мои аргументы. Им обоим я бесконечно благодарен за школу сомнения, рожденного не равнодушием, а беспредельно честной мыслью.

¹⁴⁹ В. С. Библер. «Философия и религия». *Op. cit.*

детерминацию. Туровский не так понимал эту ответственность за внешние детерминации, как понимал ее Библер. И я, в числе учеников Туровского и вслед за ним, понимаю эту ответственность не так. Но и Туровский и Библер, хотя и в полном сознании границ мысли Просвещения, были философами классическими – никому самодетерминацию мысли не уступавшими. В этом я вижу собственную вершину подлинного интеллектуального европеизма.

«Но сейчас идет другая драма». Современная «пост-философская» эпоха, где на место философии заступает нечто отвратительное, поименованное неким модным автором *After-Philosophy*, есть, по-видимому, крайнее выражение интеллектуального (а, следовательно, и нравственного) поражения Западной мысли – Бог с ней, с самодетерминацией (со свободой!) и с той ответственностью, которую она нам навязывает. Признаем-ка лучше детерминации внешние без всякой ответственности за них. Поражение трусливое, как и всякое интеллектуальное поражение, но выдающее себя за трезвость мысли, за что выдает себя и всякая трусливая мысль.

Остается только возблагодарить судьбу, что наши жизни в XX веке мы прожили с Библером и очень немногими ему подобными. С теми, для кого свобода мысли была не бесплатно предоставляемым удобством, а собственным предметом и содержанием мысли, и в этом статусе – остоном личного бытия. В их жизнях – надежда, что западный дух, быть может, еще воспрянет в будущей философии.

Декабрь 2006