

The background features several thick, black, curved lines that intersect and flow across the white space, creating a dynamic, abstract composition. The lines vary in thickness and direction, some curving upwards and others downwards, creating a sense of movement and depth.

**Михаил Аркадьев**

**Лингвистическая  
катастрофа**

**Михаил Аркадьев**

**Лингвистическая  
катастрофа**



**Издательство Ивана Лимбаха  
Санкт-Петербург  
2013**

УДК 81.1 + 008  
ББК 87.228.1 + 71  
А 82

А 82 **Аркадьев Михаил.** Лингвистическая катастрофа. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2013. — 504 с.

**ISBN 978-5-89059-199-9**

Что делает язык с человеком? В какие смертельные приключения он его ввергает? Что в ответ делает человек с языком, следовательно, с самим собой и другими людьми, чтобы скрыться от тревог? Как устроен язык, что жизнь с ним не столь уютна, как того хотелось бы человеку? Каковы взаимоотношения между речью и тем, что мы обычно называем сознанием и бессознательным? Почему тексты о происхождении мира, потерянном рае, любви, смерти, страдании, одиночестве, ностальгии бесконечно и исступленно повторяются? На эти вопросы пытается дать ответ автор «Лингвистической катастрофы». Книга предназначена для всех, кто интересуется проблемами человеческого существования, культуры, философии, религии, языкознания, науки и истории.

© М. А. Аркадьев, текст, 2013  
© Н. А. Теплов, дизайн обложки, 2013  
© Издательство Ивана Лимбаха, 2013

# СОДЕРЖАНИЕ

Краткое ненаучное предисловие. . . . .	11
--	----

## ТЕМА И ВАРИАЦИИ

### *Тема*

Лингвистическая катастрофа . . . . .	21
--------------------------------------	----

### *Вариация первая*

История человека как разрывная структура . . . . .	105
--	-----

### *Вариация вторая*

Язык и экзистенция. . . . .	168
-----------------------------	-----

### *Вариация третья*

Парадоксы схоластической цивилизации. . . . .	189
---	-----

### *Вариация четвертая*

Сладкое безмолвие мира и празабвение . . . . .	216
--	-----

### *Вариация пятая*

Радикальный вопрос как автобиография . . . . .	271
--	-----

### *Вариация шестая*

Беспочвенность и ускользание, или Что такое философия? . . . . .	305
---	-----

## МАРГИНАЛИИ

I (эсхатологический) . . . . .	343
--------------------------------	-----

II (еретический) . . . . .	359
----------------------------	-----

III (имморальный) . . . . .	370
-----------------------------	-----

IV (эпистолярный) . . . . .	380
-----------------------------	-----

V (искусствоведческий) .....	422
VI (темпорологический) .....	428
VII (антифашистский) .....	434
VIII (диалогический) .....	441
Summary .....	452
Глоссарий .....	461
Именной указатель .....	495

*Памяти моей мамы*



Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch.

F. Hölderlin

Где опасность, там и спасенье.

Ф. Гёльдерлин

...Бифуркации и катастрофы — термины, описывающие возникновение дискретных структур из гладких, непрерывных.

В. И. Арнольд. Теория катастроф

Le nature se denaturant elle-même, s'écartant d'ellemême <...> s'est la catastrophe, événement naturel qui bouleverse la nature, ou la monstruosité, écart naturel dans la nature.

J. Derrida. *De la grammatologie*

Природа себя лишает природы, отклоняясь сама от себя; <...> это — катастрофа, событие природное, которое природу разрывает изнутри, чудовищная противоестественность, разрыв природы в самой природе.

Ж. Деррида. О грамматологии

Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь... само сознание — болезнь.

Ф. М. Достоевский





# КРАТКОЕ НЕНАУЧНОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ

Я предлагаю вниманию читателя нечто, как принято считать, скоропортящееся, а именно концепцию, претендующую на истинность. Мной движет романтическая, модернистская или, если хотите, экзистенциальная стратегия, которую я бы назвал «этикой предельности». Речь пойдет и об ответственности — ответственности перед лицом неустранимой парадоксальности и боли человеческого существования. При этом я хочу предложить текст, насколько это возможно, научный. Научность эта, как мне кажется, будет смягчаться (или усиливаться) экзистенциальной интонацией. Мое рассуждение претендует на право иметь философскую, точнее, философствующую направленность. При этом философия как универсальная дисциплина представляется мне, как ни парадоксально, производной от лингвистических оснований, структуру которых я попытаюсь прояснить.

Понятие катастрофы заимствовано мной как из общего словоупотребления, так и из математической теории катастроф (теории особенностей), где ключевыми фигурами являются Р. Том, а также слегка иронизирующий над ним В. Арнольд. Это позволяет моему рассуждению быть несколько более строгим, чем это может показаться на первый взгляд.

Заглавие книги подчеркивает тот факт, что лингвистика непосредственно встроена в свой предмет и является разворачиванием одной из базовых функций языка —

метаязыковой. Это значит, что с того времени, как лингвистика стала точной дисциплиной, с момента формулирования законов фонологии в первой трети XX века, ее можно считать теорией нового типа, теорией сразу и строго «объективной», и внутренней по отношению к своему предмету. Отсюда следует уникальность статуса лингвистики, и особенно структурной, в ансамбле наук о духе. Вокруг лингвистики и языка идет диалог, начатый двести лет назад В. Гумбольдтом и с новой силой продолженный столетие назад Ф. де Соссюром. Крупнейшей фигурой для меня здесь является Эмиль Бенвенист, как, впрочем, и для всего постструктурального движения, начиная с Р. Барта, заметившего: «Читаем мы всех лингвистов, но любим Бенвениста». Важными для нас окажутся как «классик-авангардист» Р. Якобсон, так и «романтик-маргинал» Г. Гийом. Диалог с гипотезой универсальной грамматики Н. Хомского и с ее радикальной дарвинистской интерпретацией С. Пинкером будет виден невооруженным глазом. Связи с соссюровской семиологией, русской формальной школой и семиотикой, с трудами Вяч. Вс. Иванова, в том числе по асимметрии полушарий мозга, а также со структурной антропологией Леви-Строса также совершенно очевидны.

Немыслимо пройти мимо психоанализа. Лично на меня оказал сильное влияние ранний Юнг («Либи́до и его метаморфозы»), но общие мотивы я обнаруживаю как в классическом, так и в постъюнгианском психоанализе. Без Отто Ранка, Эриха Фромма и, конечно, Лакана нам тоже не обойтись. По сути, предложенная читателю теория лингвистической катастрофы является опытом экзистенциально-исторического психоанализа, так как речь будет идти в большой степени о вещах

не только плохо осознаваемых, но и постоянно вытесняемых.

Читатель набредет на следы исторической школы «Анналов», в том числе на ее русские вариации в текстах А. Я. Гуревича. Также я цитирую М. Элиаде, М. Бахтина, Ф. Б. Я. Кейпера, Л. С. Выготского, Ю. М. Лотмана, М. Мардашвили, А. Пятигорского. Темы классической трансцендентальной традиции от Декарта до К. О. Апеля также будут в сфере внимания. Философски и человечески мне близок А. Камю, с его логикой абсурда и ностальгии, высокой этикой без надежды и исторической аналитикой бунта. Такие имена, как К. Маркс, О. Шпенглер, М. Вебер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. П. Сартр, Т. Адорно, Ю. Хабермас, Р. Рорти упоминаются мной с благодарностью.

Значим будет диалог как с философской антропологией, философией культуры, так и с аналитической англосаксонской традицией, особенно с Д. Серлем, которому я обязан важными нюансами в темах «разрыва», рациональности и свободы. Я веду непрерывную беседу со всеми, так или иначе доступными мне философскими и теологическими текстами, включая апофатические, трансцендентальные, феноменологические и экзистенциальные. Я пытаюсь сделать цитацию по возможности подробной и явной, в том числе во множестве с любовью подобранных эпиграфов, не забывая при этом ироничность самой интертекстуальной ситуации: что ни напишешь — все цитата, да и не из первых рук.

Итак, человек, язык и его историчность, а также их последствия будут центрами обсуждения. Со всей возможной абсолютистской определенностью заявлю: лингвистическая катастрофа — это я. Это моя человеческая — как личная, так и видовая — «сущность», она же «существование». Лингвистическая катастрофа — это разрывная

структура человеческой, следовательно, моей и любой другой возможной экзистенции. Нам не грозит катастрофа извне — мы и есть катастрофа. Еще раз подчеркну, во избежание неясности и ложных толкований: лингвистическая катастрофа — это сам человек, то есть вид, мыслящий о мысли, *Homo sapiens sapiens* (это само-референтное удвоение предиката не случайно), и потому с самого начала погруженный в топологию и логику рекурсивного разрыва.

Вопросы, преследующие меня и мое рассуждение, можно сформулировать так:

Что делает язык с человеком? В какие смертельные приключения и игры (не только относительно безопасные витгенштейновско-апелевские) он его ввергает? Что в отместку делает человек с языком, следовательно, с самим собой и другими людьми, чтобы скрыться от тревог и разрывов, навязанных ему языковой деятельностью? Как устроен язык и сам так называемый языковой инстинкт, что жизнь с ним отнюдь не столь уютна, как того хотелось бы его носителю? Какова структура взаимоотношений между речью и тем, что мы обычно называем мышлением или, строже, трансцендентальным сознанием? Каковы взаимоотношения между языком и бессознательным и каковы отношения между «языковым» и «внеязыковым» бессознательным, если они имеют место?

Мной движут и предположение, и ощущение, что только на фоне радикальных теоретических претензий возможно понимание. Хотя твои старания заранее обречены, надо пытаться понять все. Эта вереница текстов представляет собой не только претензию на «теорию всего» (с полным пониманием недостижимости задачи), но и на экзистенциально-философскую автобиографию

и даже исповедь. Гегельянская стратегия синтеза дополняется кьеркегоровским вниманием к скачку, к логике разрыва. Меня также вели вопросы: почему тексты о происхождении мира, потерянном рае, любви, смерти, страдании, унижении, одиночестве, ностальгии бесконечно и исступленно повторяются? Для чего нужны самоинтерпретация и интерпретация вообще? Почему в тебе возможно все? Почему ты строишь текст своих текстов и своей судьбы так, чтобы ощутить историю и историчность как присутствие себя самого? Оно же — ностальгическое отсутствие? Как сделать смертельную науку веселой? Если она действительно смертельна — она весела и свободна. Мое рассуждение хочет быть смертельным. Сможет? Вряд ли, но попробовать стоит...

Выражаю благодарность тем, кто помогал мне своими обсуждениями, замечаниями, советами и поправками все годы работы над книгой: моим как здравствующим, так и ушедшим друзьям Владимиру Генину, Григорию Ревзину, Анатолию Ахутину, Григорию Гутнеру, Андрею Родину, Славе Геровичу, Максиму Лебедеву, Константину Карзанову, Евгению Дукову, Ольге Ревзиной, Дмитрию Сарабьянову, Ирине Азизян, Марине Раку, Левону Акопяну, Ольге Осадчей, Наталии Эскиной, Татьяне Куинджи, Александру Дорману, Борису Заходеру, Галине Заходер, Виктории Юркевич, Александру Максименко, Юрию Помазному, Анне Ганиной, Евгению Ассу, Виталию Веркеенко.

Я глубоко благодарен Вячеславу Вс. Иванову за осуществленную им мою первую теоретическую публикацию и критические к ней замечания.

Благодарю Владимира Генина за термин «интериоризация смерти», Феликса Санникова за термин «инъек-

ция» в теории стадияльных наложений, Ирину Нестеренко за метафору «архивированной речи», Игоря Гунбина за идею языка «по умолчанию», Екатерину Новгородову, Надежду Костюрину за энергичное и заинтересованное оспаривание/обсуждение моих идей. Особая благодарность коллеге Елене Хозяйкиной за неоценимую помощь в составлении глоссария и именного указателя.

Хочу выразить признательность близким друзьям моей мамы: старейшему сотруднику исторического факультета МГУ Владимиру Каминскому, прошедшему войну и раненному под Берлином, за наши дружеские беседы о жизни и поэзии, за дискуссии на темы истории, за инспирированное им мое подробное знакомство с теорией Б. Поршнева; Леониду Алексееву, выдающемуся археологу, в чьем доме я впервые держал в руках симфоническую партитуру, осознал себя как музыкант, под руководством которого работал в 1979 году в археологической экспедиции в Мстиславле; Евгении Гнесиной, театроведу, бывшей свидетельницей ареста моей мамы органами МВД, благодаря которой я познакомился с уникальными изданиями музыки итальянского Ренессанса и раннего барокко в библиотеке ее отца Г. Ф. Гнесина.

Сердечное спасибо Виктору Молчанову, Валериану Анашвили, Василию Кузнецову за многолетнюю интеллектуальную и человеческую поддержку, а также моему школьному учителю французского языка и — внешкольному — теории интертекстуальности Михаилу Ямпольскому. Благодарю Михаила Маяцкого, Михаила Дзюбенко, Марьяну Вильчек, Ирину Кравцову за ценные редакторские советы.

Благодарю Андрея Линде, Александра Левича, Алексея Цвелика, Людмилу Пятигорскую, Бориса Гаспарова,

Михаила Эпштейна, Артемия Магуна, Аркадия Блинова, Наталию Генину, Владимира Леоновича, Александра Савицкого, Владимира Рубина за вдохновляющее общение, а также Александра Жолковского и Ладугу Панову за дружбу и лингвистические советы.

Благодарю Сергея Ячина за провоцирующие философские дискуссии, протоиерея Кирилла Копейкина за внимание к моим философским и музыковедческим работам, отца Якова Кротова за сократические беседы, а также многих анонимных и неанонимных оппонентов на философских форумах и в социальных сетях.

Не могу не упомянуть со словами благодарности давно ушедших моих учителей Мирона Харлапа, Александра Александрова, Лео Мазеля.

Благодарю моих сыновей: Петра Аркадьева за расширение моего лингвистического горизонта, Андрея Аркадьева и Антона Аркадьева за беседы на психологические, философские и жизненные темы.

Благодарю посмертно своего первого тестя Арона Гуревича за глубокое влияние, оказанное на меня его медиевистикой и культурологией.

Благодарю своего покойного деда, главного художника Ботанического музея в Ленинграде/С.-Петербурге, Георгия Аркадьева за его рассказы о горных походах, о технике масляной живописи и гравюры. Благодарю свою тетю Ольгу Семихатову за привитое мне внимание к жизни растений, за многолетнее родственное участие.

Благодарю свою жену Ирину за долгие годы поддержки и терпения, а также своего отца Александра Аркадьева за то, что он решался говорить со мной в детстве о теории относительности, за привитую мне любовь к поэзии и прозе Пушкина, к живописи Раннего Ренессанса, к музыке Генделя и Баха.



С любовью и благодарностью посвящаю эту книгу моей покойной маме Мирьям Марковне Левиной-Аркадьевой, осужденной в 1949 г. по 58-й (политической) статье за изучение книг по философии древней Индии, чудом пережившей Лубянку, Бутырку и Казанскую тюрьму. Маме я обязан рано осознанными экзистенциальными переживаниями, пробудившимся в детстве интересом к древнеиндийскому эпосу в переводах академика Б. Л. Смирнова, с которым она находилась в переписке, к философии, к теме смерти и бессмертия. Я благодарен ей за пробужденную во мне любовь к поэзии Серебряного века, к музыке Бетховена и Шопена, за ранний опыт медитации, за возникшую в наших беседах метафору анестезии, за сердечный опыт сострадания, за опыт жизненного и творческого выбора. Посмертно благодарю выдающегося физиолога, участницу Еврейского антифашистского комитета академика Лину Штерн, за ее поддержку и дружбу с мамой во время совместной их высылки в Среднюю Азию в 1951–1953 годах, и потом, после возвращения и реабилитации; а также учителя мамы востоковеда Диодора Дебольского, арестованного и осужденного вместе с ней по одному обвинению.

Хочу поблагодарить Гарри Каспарова, Клару Каспарову, Дмитрия Быкова, Льва Рубинштейна, Матвея Ганнапольского, Лану Ермияеву, Фирудина Абдулаева, Егора Когана, Александра Малашкина, Марину Бархатову, и еще раз Виталия Веркеенко и Григория Ревзина, без дружеской и интеллектуальной поддержки которых выход этой книги был бы невозможен.

Отдельная благодарность Славе Геровичу за блестящий перевод Summary.

# ТЕМА И ВАРИАЦИИ

Глядя на этот неудобоваримый и неясный текст, я сомневаюсь в том, действительно ли публика получит от него впечатление музыкального произведения, как это внушают ему план и название глав.

*К. Леви-Строс*

Божок вселенной, человек таков,  
Каким и был он испокон веков.  
Он лучше б жил чуть-чуть, не озари  
Его ты божьей искрой изнутри.  
Он эту искру разумом зовет  
И с этой искрой скот скотом живет.

*И. В. Гете*

(перевод Б. Пастернака)

Человеческие слова способны опрокинуть <...> условно-рефлекторные связи и даже врожденные, наследственные, безусловные рефлексы. Она (вторая сигнальная система), как буря, может врваться в, казалось бы, надежные физиологические функции организма. Она может их смести, превратить в противоположные, разметать и перетасовать по-новому.

*Б. Ф. Поршнев*



## Тема

# ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ КАТАСТРОФА

Все мое стремление, и, я полагаю, стремление всех людей писать и говорить об этике или религии, было стремлением вырваться за границы языка. Этот побег сквозь стены нашей клетки совершенно, абсолютно безнадежен.

*Л. Витгенштейн*

Обращение к реально функционирующему человеческому языку показывает, что ему органично присуща саморефлексивность, он сам является своим собственным метаязыком.

*К. О. Апель*

Не забывай, что ты ядро разрыва.

*Э. Жабе*

Поскольку сегодня любой поступок пролагает путь к прямому или косвенному убийству, мы не можем действовать, не зная заранее, каким образом и по какой причине мы поневоле сеем гибель.

*А. Камю*

Основной вопрос может быть сформулирован так: как возможны одновременно Акрополь и Освенцим?

«Одновременно» в данном случае означает: речь пойдет о том, что имеет отношение к существованию человеческого вида в целом — вида, к которому мы

все принадлежим. Этот вопрос относится как к мировой истории, так и к судьбе каждого из нас. Вопрос, обращенный и к миру, и лично к самому себе: как устроен *Homo sapiens sapiens*, что во мне, как представителе этого вида, всегда возможен и Сократ, бесстрашно выпивающий цикуту, и чадолюбивый бургер, идущий на рутинную службу в застенки или лагерь смерти?<sup>1</sup>

Я пытаюсь дать ответ на этот мучающий меня вопрос. Делаю я это, пытаюсь ввести и прояснить несколько понятий, которые, надеюсь, смогут с достаточной степенью полноты объяснить человеку самого себя, если предположить, что он стремится к этому объяснению. Я исхожу из того, что попытка понять себя заложена в нашей парадоксальной природе. Но нам предстоит еще только задаться вопросом, существует ли и что такое «природа человека». Начнем издалека.

1. Классические психофизиологические исследования (этого нам пока достаточно)<sup>2</sup> показывают, что инстинктивные реакции человека на внешние раздражители (пара стимул-реакция) еще на заре антропогенеза были замедлены, заторможены по сравнению с аналогичными реакциями животного (абсолютные временные значения для наших целей не важны). Вполне вероятно, что причиной этого торможения, задержки, паузы, разрыва является скрытая вербали-

---

<sup>1</sup> «Всегда возможен» означает: «в человеке, а значит, и во мне возможен, а может быть, и неизбежен выбор между этими двумя крайностями». В *Теме и Вариации первой* прошу читателя набраться терпения и отнестись к сноскам как к дополнительному обсуждению проблем. *Здесь и далее примеч. автора.*

<sup>2</sup> См.: <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/2002-5-3.shtml>;  
<http://www.rusyaz.ru/chapter-3-3-2-speech.html>.

зация, что, по-видимому, можно связать как с «универсальной грамматикой» Н. Хомского, так и с теорией внутренней речи<sup>3</sup>.

2. Если мы примем эту гипотезу как рабочую, она перенесет наше размышление в область структурно-исторической антропологии. Это та дисциплина, эскиз которой я пытаюсь наметить в своей работе.

Наличие скрытой языковой деятельности, языковой «матрицы», тормозящей первичные «естественные» реакции, отсылает нас к давнему представлению о позиции человека в мире как о позиции фундаментально опосредованной, тем самым проблематичной. Базовые свойства языка, сама его структура *вынуждают* человека мыслить альтернативами и осуществлять свой выбор помимо своего прямого желания и непо-

---

<sup>3</sup> См.: *Выготский Л. С.* Мышление и речь. Гл. 7: Мысль и слово. М., 2005. С. 301–347. Упомянем также в связи с этим предположение Э. Кассирера о символизации как специфически человеческой задержке (перерыве, запаздывании), аналогичные мысли Ю. Лотмана в «Культуре и взрыве», размышления Сеченова о связи торможения и сознания, идеи Павлова о тормозящей функции второй сигнальной системы, теорию тормозной доминанты Поршнева, теорию разрыва Дж. Серля и т. д. Все эти авторы, так или иначе, в разных контекстах и разным языком говорят об основной проблеме антропологии — парадоксе «ускоряющего торможения» как источника специфических особенностей человека. Полагаю также, что одним из научных направлений, подошедших вплотную к теории «лингвистической катастрофы» являются развитые и широко известные, благодаря Вяч. Вс. Иванову, исследования по асимметрии мозга и знаковых систем (см.: [http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html)). В этих исследованиях понятие «асимметрия» используется практически эквивалентно понятию «катастрофа», как оно введено во всеобщий обиход в это же время Р. Томом.

средственного понимания, причем как в истории вида, так и в любой индивидуальной истории. Тем самым язык принуждает человека к осознанию смерти и свободе выбора. «Раньше», «до человека», в мире вместо языка работал только природный инстинкт<sup>4</sup>.

3. Упоминание проблемы выбора не случайно. Речь идет о появлении в результате упомянутой «лингвистической задержки», тормозящей первичные реакции, дополнительных «степеней свободы», навязанных человеку его языковой деятельностью, которую он сам не выбирал. И этот факт может рассматриваться как неустранимый парадокс человеческой ситуации. Человек обладает речью, сознанием смерти и свободой выбора помимо своей воли, просто как унаследованными «биологическими» и видовыми свойствами. Но язык является природным образованием только относительно, и понятие «естественный язык» столь же парадоксально, как и сам человек. По сути, размышление над этим парадоксом и переживание его — основной предмет и мотив книги.

4. «Непосредственность»<sup>5</sup>, «естественность», о которой так много говорит и мечтает современный человек, остается всегда «позади» него как собственная тень, когда солнце светит в лицо. Переживаемое, но

---

<sup>4</sup> Я не забываю об условности и проблематичности понятий «раньше» и «инстинкт» в данном контексте.

<sup>5</sup> То есть, по существу, доязыковая, довербальная позиция. Она часто представляется просто как «невербальная», но наш анализ должен показать, что понятие «невербальность» является мифологизацией, понятием-маской, шифром, который прикрывает, камуфлирует бессознательно/сознательное стремление к «возвращению» в доязыковое состояние, ностальгию по до — и нечеловеческому.

практически не осознаваемое человеком «изменение» онтологической позиции при переходе от «предчеловеческого» состояния (постоянным представителем которого в человеке является его телесность, а также его младенческий, а может быть, и внутриутробный досознательный опыт) к собственно человеческому и парадоксальное удержание вместе «нечеловеческого» (то есть не знающего о смерти) и «человеческого» (то есть сознающего смерть), «естественного» и «неестественного» носит фундаментальный характер и представляет собой некую элементарную, первичную человеческую ситуацию.

Эта ситуация в принципе неразрешима и неустранима, пока речь идет о живом человеке как носителе а) своего тела и б) «языковой матрицы», то есть встроенных в мозг как, возможно, эволюцией, так и, прежде всего, человеческой средой языковых структур. Таким образом, конститутивными границами, жестко очерчивающими поле всей человеческой проблематики, поле релевантных человеческих проблем являются биологическая смерть и язык.

5. В упомянутом временном просвете, разрыве, в этой темпоральной трещине рождается человеческая *историчность* как первичная антропологическая структура. Здесь потенциально свернута вся история человека, но свернута отнюдь не в смысле ее предопределенности, а, скорее, как некая вероятность, некий набор, «пакет», «суперпозиция возможных состояний»<sup>6</sup>, а следовательно, и выборов. Однако вероят-

---

<sup>6</sup> Здесь используются метафоры из словаря квантовой теории с опорой на ее копенгагенскую интерпретацию (Н. Бор, В. Гейзенберг).



ность истории — это, как кажется, бесконечное поле возможностей, на самом деле хоть и неопределенный, но специфическим образом ограниченный «набор состояний», и ограничен он, причем радикально, упомянутой антропологической ситуацией.

6. Выразим ту же мысль иначе: человек по своей структуре максимально свободен (то есть мы не знаем живущих видов с большими степенями свободы), эта свобода напрямую связана с именованием и, тем самым, осознанием смерти (как бы смерть ни понималась)<sup>7</sup>, и эта свобода принципиально ограничена биологической смертью и/или абсолютным клиническим безумием<sup>8</sup>. Человек стремится к непрерывности, борется с разрывом, с сознанием смерти<sup>9</sup>, но он не может поймать свою тень, окончательно вернуться в «непосредственность» доязыкового бытия, пока он жив, пока к нему применимо понятие «живой чело-

---

<sup>7</sup> «Можно сказать, что смерть — это горизонт человеческой рациональности» (*Серль Дж.* Рациональность в действии. М., 2004. С. 16).

<sup>8</sup> Клиническое безумие — феномен, в котором концентрируются почти все антропологические проблемы: философские, медицинские, религиозные, культурологические, эстетические, политические, юридические и нравственные. См.: *Ясперс К.* Общая психопатология. М. 1997; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М. 2010; *Сас Т.* Миф душевной болезни. М., 2010.

<sup>9</sup> «Сознание смерти» — это первичное именование смерти, еще до вопроса о понятийном статусе смерти в той или иной культуре и религии. Именование смерти есть антропологическая универсалия. Сознание феномена «смертности» как понятия — это уже, так сказать, «вторая производная», рефлексия второго порядка.

век». Вернее, такая возможность ему предоставлена в предельной форме самоубийства, и именно эта предельность очерчивает логическую и онтологическую границы человеческого существования: возвращение в «непосредственность/непрерывность», в ситуацию «до» осознания смерти, осуществимо только ценой живого человеческого тела и всей языковой деятельности<sup>10</sup>.

7. Язык, после того как ребенок начинает говорить<sup>11</sup> и обретает внутреннюю речь с ее специфическим синтаксисом, становится глубинной психологической структурой и в этом качестве неуничтожим, пока жив носитель языка. В пространстве культуры постоянно идет борьба с лингвистическим разрывом, с провоцирующими человека на рефлекссию смерти языком и речью как в их глубинной, так сказать, «тихой» форме (внутренняя речь, но также и интерио-

---

<sup>10</sup> Заменой/вытеснением самоубийства может служить «бегство в безумие». Амбивалентность «священного безумия» как экстаза и «опьянения для трезвения» в шаманистских и ритуальных практиках, в том числе в культе Диониса — тема, затронутая Элиаде. См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М. 2012.

<sup>11</sup> Если мы понимаем начало говорения и овладения родным языком как актуализацию врожденной «языковой матрицы» в духе универсальной генеративной грамматики Н. Хомского, то важно, что вне языковой среды, вне речевого опыта эта актуализация «языкового априори», «инстинкта языка» невозможна. Возникновение фонемной речи, коммуникативная реализация возможности самореферентной языковой деятельности является той особенностью, которую я называю «лингвистической катастрофой» как в рамках истории индивида, так и в истории человеческого вида в целом.

ризированное письмо-печатать, лакановская «инстанция буквы в бессознательном»), так и в открытой (громкая речь, видимое письмо). Способы этой борьбы весьма разнообразны.

Итак, повторим, внутренняя речь, а следовательно, разрыв и сознание смерти неустранимы, пока человек жив и не болен тяжкими формами органической афазии, или необратимыми формами безумия. Тема афазии, потери речи, которая давно является предметом пристального интереса лингвистов и психологов, в нашем контексте логически связана с темой смерти. Строго говоря, смерть — это «абсолютная афазия». В той, и только в той, степени, в какой человек стремится к непрерывности, к до- и внеречевому (невербальному) состоянию, он сталкивается с реальностью тени и логикой смерти как предела, в том числе когда речь идет о тех или иных временных формах смерти.

Мое утверждение состоит в том, что как в основном бессознательная, так часто и вполне осознанная и радикальная борьба человека с языком-сознанием и в социальной, и в личной истории перманентна. Она такова в силу невозможности уничтожить при жизни саму языковую деятельность, порождающую разрыв и сознание смерти. Логика очевидна: эта непрекращающаяся схватка с собственной тенью, с именованием смерти, *статистически неизбежно*<sup>12</sup> приводит к «афатическому пределу» — насильственной и/или суицидальной физической смерти, то есть к

---

<sup>12</sup> Вероятность этого в человеческом социуме всегда близка к единице или равна ей.

уничтожению/самоуничтожению носителя языка. Последовательная, но всегда безуспешная борьба с разрывом, то есть с языком, с языковой априорной «матрицей», неизбежно приводит к попытке уничтожить *тело*, несущее в себе автоматизированную внутреннюю речь, и ее следствие — сознание смерти. Так рождается логика и практика самоубийства и его трансфера — не мотивированного непосредственным выживанием убийства. Уничтожить сознание смерти можно только самой смертью<sup>13</sup>.

8. Повторим: язык и важнейшая его форма — внутренняя речь в основном недоступны для прямого наблюдения и прямого воздействия. Они неуничтожимы, пока человек жив и лингвистически здоров, то есть не болен тяжкими формами неизлечимой органической афазии (полной потери внутренней речи).

---

<sup>13</sup> А. Кожев в своих комментариях к теме смерти у Гегеля обнаруживает следующую логику: «...человеческая реальность является в конечном счете „объективной реальностью смерти“: Человек не просто *смертен*; он есть воплощенная *смерть*; он *есть* своя собственная смерть. В противоположность чисто биологической „природной“ смерти, человек — это смерть „насильственная“, сознательная или добровольная. Таким образом, человеческая смерть, смерть человека и, соответственно, всего его подлинно человеческого существования — это, если угодно, *самоубийство*. Гегель высказывает эту мысль в *Лекциях 1805–1806 гг.* (vol. 20, p. 221, l. 34–36): «Сознанию (= человеку, вовлеченному в Борьбу за признание) (взятому) в качестве сознания, кажется, что его целью является *смерть* другого; но (в себе и для нас, то есть на самом деле) оно стремится к своей собственной смерти; (оно *есть*) самоубийство, в той мере, в какой оно подвергает себя *опасности*» (цит. по: Кожев А. *Идея смерти в философии Гегеля*. М., 1998; см.: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/kojev16.htm>).

Это значит, что как бы человек ни стремился при жизни к невербальности, то есть к состоянию до и вне сознания смерти, оно в устойчивом виде недостижимо, как бы он ни убеждал себя в обратном, даже если иметь в виду состояния «измененного сознания», сна без сновидений, излечимого безумия и обморока. Этот факт нуждается в специальном внимании, когда речь идет о контекстах самонаблюдения (интроспекции), а также о шаманистских, ритуальных и медитативно-религиозных практиках в истории мировых культур. Важно отдавать себе отчет, что то, что обычно представляется человеку (на протяжении его личной или всеобщей истории) «невербальным» и что действительно очень похоже до неразличимости на невербальность, на самом деле имеет глубоко вербальную, более того, в письменных культурах — «буквенную» природу.

Свойственную человеку (вследствие ностальгического стремления к «непосредственности» и «непрерывности») борьбу с разрывом, с сознанием смерти, то есть с фундаментальным посредником — языком, можно обозначить как «искусственную» или «произвольную» афазию. Виды произвольной афазии существуют в широком спектре — от древних медитативных практик и опыта высокого молчания до семейного, группового, тоталитарного или финансового контроля над свободой речи. Одной из парадоксальных наркотических форм произвольной афазии, как «бегства от сознания смерти», является неудержимое бытовое и медийное «скользящее» говорение.

Человеческое языковое бессознательное — это внутренняя жизнь языка за пределами «тихого», «про себя», еще осознаваемого самим мыслящим и потому

еще членораздельного говорения. Бессознательное мышление — это глубинный и потому практически не осознаваемый уровень активной внутренней речи, который при самонаблюдении представляется как чисто «образный», так сказать «правополушарный».

«Левое полушарие», порождающее речевое сознание, и тем самым осознание и интериоризацию смерти<sup>14</sup>, радикально преобразовало первичную quasi-природную, образную «правополушарную» структуру человека<sup>15</sup>. Это фундаментальное преобразование и является той «особенностью», которую я называю лингвистической катастрофой. Для письменных и книгопечатных культур «левополушарная» функция отягощена дополнительно еще и бессознательной «буквой», интериоризированным письмом.

Внутренние речь/письмо, перманентно порождающие осознание смерти, незаметны не только внешне, они не слышны и не видны самому мыслящему. Но-стальгические попытки проникновения за пределы вербальности, бегства от сознания смерти, упираются в фундаментальное бессознательное, то есть в абсолютную теньевую границу — смерть или тотальное безумие. Сознательное уничтожение своего или чужого тела, иначе говоря, уничтожение «человека человеком», становится максимально вероятным (как статистически, так и экзистенциально) и совершенно неизбежным, если иметь в виду опыт человеческого вида в целом.

---

<sup>14</sup> Понятие «интериоризация смерти» было предложено Вл. Гениным во время обсуждения на Facebook в июне 2013 года.

<sup>15</sup> Здесь проясняется относительность этой, ставшей уже стереотипной, дихотомии.

9. Таким образом, формы индивидуального и/или массового деструктивного безумия, а затем смерть, включая сознательное (быстрое) или неосознаваемое (медленное) самоубийство, являются экзистенциально и логически предельными, пограничными формами мнимого, то есть одновременно и желанного, и недостижимого «возвращения» человека (и человечества) в до- или внеязыковую непосредственность, непрерывность инстинктивного, теневого, «природного», «трансцендентного» бытия<sup>16</sup>. Человек и как индивид, и как группа, и как вид в целом убивает себя в таких невероятных масштабах и с такой технически выверенной жестокостью потому, что он бессознательно утыкается в абсурдную стену, в разрыв, в неустранимую и латентно-активную «матрицу языка», мешающую ему обрести потерянный доязыковый рай, где не было сознания смерти, где противоположности слиты в вожделенную непрерывность<sup>17</sup>, где даже парадоксальная логика *coincidentia oppositorum*<sup>18</sup> кажется чересчур логичной.

10. Все «предельные», «абсолютные», «вечные», «континуальные», «трансцендентные»<sup>19</sup> понятия че-

---

<sup>16</sup> Так, не вполне психоаналитически я интерпретирую «танатос-принцип» З. Фрейда, а также концепцию «травмы рождения» О. Ранка, о чем еще будет разговор.

<sup>17</sup> При этом неважно, сознаем ли, отдаем ли мы себе отчет в структуре и факте указанной ситуации. Эта ситуация имеет отношение к глубинной структуре человека и в основном не осознается.

<sup>18</sup> См.: Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения. М., 1979. Т. 1.

<sup>19</sup> Понятие трансценденции у Канта имеет логический смысл любой реальности «по ту сторону» трансцендентального

ловеческого языка и культуры — метафоры смерти, а их временная реализация в опыте клинической смерти и управляемого обморока (медитативной «потери сознания») — метафора самоубийства. Эта особенность придает «абсолютным» понятиям экзистенциальный и тем самым жизненно/смертельно важный человеческий смысл. Эта, как сказал бы Кант, «регулятивная» функция самоубийства и смерти как пределов самой логики (= словесности) человеческого существования непосредственно, хотя в основном и бессознательно, связана с проблемой и логикой свободы. Человек обладает свободой и достоинством настолько, насколько он имеет возможность распоряжаться своей смертью, в том числе, в некоторых особых случаях, смертью временной. Или в более мягкой формулировке — своей жизнью в горизонте смерти. Эта связь фундаментальна и должна быть специально подчеркнута<sup>20</sup>.

11. Вполне возможно, что первичное речевое торможение, первичный разрыв есть парадоксальная при-

---

сознания. Некоторые оттенки понятия «вещи-в-себе», в частности ее связь с идеей абсолютности, позволяют увидеть здесь также метафору смерти.

<sup>20</sup> Это перекликается с детским кодексом («великой хартией вольностей») Я. Корчака. В 1919 г. в работе «Ребенок в семье» Корчаком были сформулированы права ребенка и указаны три основных, радикальных: право ребенка на сегодняшний день; право быть тем, кто он есть; право ребенка на смерть. Это, несомненно, стоическая формула. Вот известные афоризмы Сенеки о смерти и свободе: «Размышляй о смерти! — Кто говорит так, тот велит нам размышлять о свободе. Кто научился смерти, тот разучился быть рабом. Он выше всякой власти и уж наверное вне всякой власти» (*Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо XXVI. М., 2011. С. 54*).



чина беспрецедентной динамики и скорости человеческой истории, стремящейся к скорости взрыва. Каким образом это стало возможным — проблема сама по себе интересная, но мы ее затронем только косвенно. Вместо этого рассмотрим некую начальную языковую ситуацию, например, появление в детской речи сразу после стадии лепета звукоритмических, фонологических групп типа *ta-ta, ta-ta, da-da* и им подобных, всегда дуальных, повторенных во всех языках мира<sup>21</sup>.

Из «турбулентности» лепета и данной в нем относительной «фонологической свободы»<sup>22</sup> (вернее, предфонологического «артикуляционного хаоса») рождаются первые структурированные элементы, первичные фонологические оппозиции, а также интонационные и микроритмические предикативные группы (арсис/тезис: диада, которая потом ляжет в основу музыкального интонационного ритма — восходящей/нисходящей интонации)<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> «Между пятью и семью месяцами дети начинают скорее играть со звуками, чем использовать их, чтобы выразить свое физическое или эмоциональное состояние, и сменяющие друг друга причмокивания, гуления, попискивания, шипения и трели начинают звучать как гласные и согласные. Между семью и восьмью месяцами лепет вдруг становится настоящими слогами, такими как *ba-ba-ba, neh-neh-neh* и *dee-dee-dee*. Эти звуки одни и те же во всех языках...» (Пинкер С. *Язык как инстинкт*. М., 2004. С. 252).

<sup>22</sup> См. исследования генезиса речи у Р. Якобсона.

<sup>23</sup> Эта дуальная структура связана, по Бенвенисту, с формой законченного предикативного высказывания. Генезис системы фонологических оппозиций и различительных признаков (меризмов) является сложнейшей исследовательской проблемой. О специфике языка как фонологическом феномене см. *Вариацию четвертую*.

12. Так зарождаются фонологическая система и слой первичных именований (номинаций), слов-предложений, первичных рефлексивных, самореферентных языковых структур, к которым относится и имя собственное (об этой автореферентности собственного имени часто забывают)<sup>24</sup>. Здесь дано основное событие, лингвистическая катастрофа в узком смысле: разрыв природной, чисто сигнальной непрерывности знака. Происходит необратимое расщепление природного знака/сигнала (через стадию хаотической речи-лепета) на произвольную оппозицию означающее/означаемое и язык/членораздельная речь. Заметим, что лепет (свободная фонологическая игра детского речевого аппарата, первичный фонологический «поиск») уже в возникшем человеке, как особи и виде, является переходной формой от «дочеловеческой» речи к собственно человеческой. Лепет — это проточеловеческое в человеке. Стадия лепета выступает здесь как *условие возможности* человеческой речи вообще<sup>25</sup>, а следовательно, как условие возмож-

---

<sup>24</sup> См.: Якобсон Р. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. Пер. А. Жолковского // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972. С. 95–99. Следует подчеркнуть: благодаря переводу А. Жолковского в русскую лингвистическую традицию вошел компактный термин «шифтер» (предложенный О. Есперсеном в 1922 г.). Другие варианты, например, расселовские «эгоцентрические слова», «первичные эгоцентрики» Е. Падучевой, «подвижные определители» или «переключатели», тоже активно используются.

<sup>25</sup> «Почему лепетание настолько важно? Младенец подобен человеку, которому дали сложное аудиооборудование, оштенившееся рычажками и переключателями, под которыми нет подписей, а инструкция отсутствует. В таких случаях

ности сознания и интериоризации смерти. Этот неосознанный фонологический отбор в младенчестве есть явление сугубо антропологическое. Лепет — это феномен потенциальной человеческой речи, которая может и не возникнуть, если не будет актуализирована языковой средой. Переход от хаотического лепета как условия возможности речи к актуальным бинарным фонологическим различиям, рождение фонем как «чистых», «пустых» знаков, служащих для различения знаков более высокого уровня (морфем), — основной разрыв, главное катастрофическое событие в генезисе языка и человека как в фило-, так и в онтогенезе.

Фонема бесповоротно разрывает природное знаковое единство, непрерывную, произвольную и непосредственную связь означающего и означаемого, — единство, представленное в сигналах, используемых животным миром для коммуникации. Мы выводим за скобки случаи сознательной *антропологизации* животных путем обучения их человеческому языку. Таких примеров множество, начиная с великой истории одомашнивания и заканчивая современными лингвистическими опытами с высшими приматами, которые свидетельствуют о том, насколько сильно влияние человека на животную среду. Фонема не

---

люди решают проблему, бесцельно перемещая рычажки и щелкающие выключатели, чтобы посмотреть на результат; хакеры называют это *frobbling*. Младенцу же дан набор выполняющихся на нейронном уровне команд, благодаря которым органы артикуляции могут двигаться в любых направлениях, резко меняя издаваемый звук. Прислушиваясь к собственному лепету, младенцы делают не что иное, как пишут свою собственную инструкцию» (Пинкер С. Указ. соч. С. 252–253).

только «совершает» сам акт разрыва, но навсегда закрепляет его в фонологической системе языка, и тем самым в человеке как актуальном виде<sup>26</sup>.

Семиотический разрыв спонтанно произошел некогда (неизвестно когда) в филогенезе, на заре человеческой истории и затем актуализируется, «провоцируется» речевой средой в онтогенезе человека. Уже было сказано, что лепет как особая, предречевая, предфонологическая хаотическая среда выступает здесь необходимой предваряющей стадией перед катастрофическим необратимым разрывом природной сигнальной связи: лавинообразным, сравнимым со взрывом овладением ребенком родным языком<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Подробный и, насколько это зависело от меня, исчерпывающий обзор проблемы и структуры фонемы как уникального и специфически человеческого знака без значения, знака как чистого различия см. *Вариацию четвертую*.

<sup>27</sup> Интересно, как в других отношениях логически безукоризненный С. Пинкер начинает прямо противоречить себе, отрицая языковой «большой взрыв» и при этом без всяких оговорок описывая стадию овладения ребенком родного языка во взрывных терминах: «В возрасте примерно восемнадцати месяцев язык отправляется в свободный полет. Нарращивание словарного запаса скачкообразно переходит на уровень как минимум одного нового слова каждые два часа»; «Если мы произвольно разобьем процесс языкового развития на некоторые этапы, например: Лепетание слогов, Лепетание абракадабры, Односложные высказывания и Двухсловные цепочки, то следующий этап будет называться Извержение вулкана. Детская речь расцветает, превращаясь в беглую и грамматически правильную, такими темпами, что она захлестывает изучающих ее исследователей и никто не может проследить точную последовательность происходящего»; «Многое происходит во время этого взрыва» (*Пинкер С. Указ. соч. С. 255–258*).

13. Момент начала индивидуального человеческого говорения совпадает с началом длительного процесса интериоризации («овнутрения», автоматизации) речевых структур. Результат этого процесса — появление феномена внутренней речи, которая характеризуется особой предикативной функцией и, сохраняя возможность озвучивания в разговоре человека с самим собой, при этом является свернутой, погруженной в психику структурой<sup>28</sup>. Как мы сейчас увидим у Выготского и Гальперина, сам феномен внутренней речи и ее генезис могут быть исследованы только в особом экспериментальном контексте и профессиональном анализе:

Изучение психологической природы внутренней речи с помощью того метода, который мы пытались обосновать экспериментально, привело нас к убеждению в том, что внутреннюю речь следует рассматривать *не как речь минус звук, а как совершенно особую и своеобразную по своему строению и способу функционирования речевую функцию* (курсив мой. — М. А.), которая именно благодаря тому, что она организована совершенно иначе, чем внешняя речь, находится с этой последней в неразрывном динамическом единстве переходов из одного плана в другой.

Первой и главнейшей особенностью внутренней речи является ее совершенно *особый синтаксис*. Изучая син-

---

<sup>28</sup> Логические и философские следствия теории Выготского развернул В. Библер в серии работ 1970–1990-х гг. См.: Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975; Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991.

таксис внутренней речи в эгоцентрической речи ребенка<sup>29</sup>, мы подметили одну существенную особенность, которая обнаруживает несомненную динамическую тенденцию нарастания по мере развития эгоцентрической речи. Эта особенность заключается в кажущейся отрывочности, фрагментарности, *сокращенности* внутренней речи по сравнению с внешней. В сущности говоря, это наблюдение не является новым. Все, кто внимательно изучал внутреннюю речь даже с бихевиористической точки зрения, как Уотсон, останавливались на этой особенности как на ее центральной, характерной черте, присущей внутренней речи. <...> Внутренняя речь, таким образом, даже если мы могли бы записать ее на фонографе, оказалась бы сокращенной, отрывочной, бессвязной, неузнаваемой и непонятной по сравнению с внешней речью. <...> Предикативность — основная и единственная форма внутренней речи, которая вся состоит, с психологической точки зрения, из одних сказуемых, и притом здесь мы встречаемся не с относительным сохранением сказуемого за счет сокращения подлежащего, *а с абсолютной предикативностью*. Для письменной речи<sup>30</sup> состоять из развернутых подлежащих и сказуемых есть закон, но такой же закон для внутрен-

---

<sup>29</sup> Понятие «эгоцентрическая речь» корректируется Выготским в его полемике с Пиаже и напрямую не связано с лингвистикой «эгоцентрических слов».

<sup>30</sup> В дополнение к Выготскому и переинтерпретируя рассуждения Лакана о соотношении означающего/означаемого: письменная, и печатная, речь («инстанция литеры/буквы») может и должна рассматриваться как существенная часть внутренней бессознательной речи в культурах школьного типа. См. *Вариацию третью*.

ней речи — всегда опускать подлежащие и состоять из одних сказуемых<sup>31</sup>.

П. Я. Гальперин развивает стратегию Выготского:

Мнение, будто существуют «чистое мышление» и мысли, которые трудно выразить словами, имеет давнее происхождение и было почти общепризнанным во времена Выготского. Оно опиралось не только на широко распространенное переживание «муки слова», о котором часто и красочно рассказывают поэты и писатели, но и на экспериментальные данные. Что касается последних, то они представляли собой результаты исследований, проведенных с применением «систематического самонаблюдения» над процессом решения задач (даже самых простых и с непосредственно наличным чувственным материалом). Эти результаты подтверждались всякий раз, когда умственный процесс наблюдался «изнутри» (что считалось равнозначным его изучению «в его собственном виде»). <...> Общий вывод из этих разнородных исследований сводится к тому, что когда интеллектуальная деятельность не встречает затруднений, то ни самонаблюдение, ни регистрация состояния речевых органов не обнаруживают участия речи в процессе мышления. <...> Проведенные за последнее время исследования по формированию умственных действий открывают в этом отношении некоторые возможности. Согласно этим исследованиям, последним этапом и завершающей формой умственного действия является особый вид речи, который по

---

<sup>31</sup> *Выготский Л. С.* Мышление и речь. С. 309.

всем признакам должен быть назван внутренней речью и который сопровождается явлениями так называемого «чистого мышления» <...> Вкратце говоря, эти преобразования происходят следующим образом.

Формирование умственного действия проходит пять этапов. Первый из них можно было бы назвать составлением как бы «проекта действия» — его ориентировочной основы, которой в дальнейшем ученик руководствуется при его выполнении. На втором этапе образуется материальная (или материализованная) форма этого действия — его первая реальная форма у данного ученика. На третьем этапе действие отрывается от вещей (или их материальных изображений) и переносится в план громкой, диалогической речи. На четвертом этапе действие выполняется путем беззвучного проговаривания про себя, но с четким словесно-понятийным его расчленением. Это действие в плане внешней речи про себя на следующем этапе становится автоматическим процессом и вследствие этого именно в своей речевой части уходит из сознания; речевой процесс становится скрытым и в полном смысле внутренним.

Таким образом, речь участвует на всех этапах формирования умственного действия, но по-разному. На первых двух этапах, «перед лицом вещей» и материального действия, она служит только системой указаний на материальную действительность. Впитав в себя опыт последней, речь на трех дальнейших этапах становится единственной основой действия, выполняемого только в сознании. Однако и на каждом из них она образует особый вид речи. <...> Постепенно человек переходит ко все более сокращенным формам действия и, нако-



нец, к его наиболее сокращенной форме — к действию по формуле, когда от действия остается, собственно, только переход от исходных данных к результату, известному по прошлому опыту.

В таких условиях наступает естественная стереотипизация действия, а с нею и быстрая его автоматизация. Последняя в свою очередь ведет к отодвиганию действия на периферию сознания, а далее и за его границы. Явно речевое мышление про себя становится скрыто речевым мышлением «в уме». Теперь результат его появляется как бы «сразу» и без видимой связи с речевым процессом (который остается за пределами сознания) «просто» как объект <...> По той же причине (отсутствие в сознании речевого процесса) это чувство нашей активности теперь относится непосредственно к его продукту и воспринимается как идеальное действие в отношении его, как мысль о нем. В итоге всех этих изменений скрытое речевое действие представляется в самонаблюдении как «чистое мышление». <...>

Внутренней речью в собственном смысле слова может и должен называться тот скрытый речевой процесс, который ни самонаблюдением, ни регистрацией речедвигательных органов уже не открывается. Эта собственно внутренняя речь характеризуется не фрагментарностью и внешней непонятностью, а новым внутренним строением — непосредственной связью звукового образа слова с его значением и автоматическим течением, при котором собственно речевой процесс остается за пределами сознания; в последнем сохраняются лишь отдельные его компоненты, выступающие поэтому без видимой связи с остальной речью и на фоне как бы

свободных от нее значений, словом, в причудливом виде «чистого мышления»<sup>32</sup>.

14. Опираясь на мнение Выготского, можно принять в качестве экспериментально установленного факта, что существует до-человеческая речь животных и до-человеческое мышление, то, что, например, Б. Рассел считал «идеями» — эйдетикой, гипотетически общей для нас и животных<sup>33</sup>. Генезис мышления и генезис речи парадоксальным образом не совпадают, и только у человека образуют некое фундаментальное и уникальное единство<sup>34</sup>. Таким образом,

---

<sup>32</sup> Цит. по: [http://flogiston.ru/library/galperin\\_talk](http://flogiston.ru/library/galperin_talk). Я предлагаю различать: 1) мышление (которое есть и у животных), 2) сознание в широком смысле и 3) сознание в строгом, узком смысле. Под «чистым мышлением», о котором говорит Гальперин, следует понимать сознание в широком смысле, то есть мышление, обремененное языком (соединение «животного мышления» с человеческой речью), в то время как сознание в узком смысле — это языковая деятельность в ее самореферентном, эгоцентрическом, рекурсивном регистре.

<sup>33</sup> «Я думаю, что и в доязыковом опыте <...> существует также то, что можно назвать „идеями“ <...> Кошка будет долго ждать у мышиной норы, шевеля в хищном ожидании своим хвостом; в этом случае можно было бы сказать (как я полагаю), что запах мыши стимулирует „идею“ реальной мыши. <...> Я определил бы „идею“ как состояние организма, соответствующее (в некотором смысле) чему-то чувственно отсутствующему» (Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы; цит. по: <http://textcol.ru/index-38561.html?page=10>).

<sup>34</sup> «1. Мышление и речь имеют различные генетические корни. 2. Развитие мышления и речи идет по различным линиям и независимо друг от друга. <...> 6. В филогенезе мышления

мышление и сознание необходимо принципиально различать как генетически, так и структурно, а также различать сознание в широком («чистое мышление» Гальперина) и в специальном смысле.

Попробуем прояснить специфику сознания в специальном смысле:

а) *сознание* — это рефлексивная и объективирующая деятельность, поэтому *сознание необходимо строго отличать от мышления*, которое возможно в рекурсивной форме;

б) операции сознания: самореферентное различение, символизация, рекурсивная объективация<sup>35</sup>, рефлексия, индивидуация, отчуждение и, как следствие, факт осознания смерти — специфичны и возможны только в рамках языковой деятельности.

Еще раз подчеркнем эту важнейшую и определяющую для всего остального в нашем рассуждении мысль: *только посредством языковой деятельности возможна рефлексивная и объективирующая деятельность сознания и, как следствие, осознание смерти.*

15. Итак, благодаря повседневному автоматизму, языковой рефлексивный слой<sup>36</sup>, во-первых, практи-

---

и речи мы можем с несомненностью констатировать доречевую фазу в развитии интеллекта и доинтеллектуальную фазу в развитии речи» (Выготский Л. С. Мышление и речь. С. 94).

<sup>35</sup> Понятие объективации отсылает к Н. А. Бердяеву.

<sup>36</sup> Рефлексивный слой актуальной языковой деятельности я отличаю от предполагаемой генеративной лингвистикой врожденной универсальной грамматики.

чески незаметен, во-вторых, неустраним в силу своей (парадоксальной, так как именно он есть инструмент сознания) погруженности в бессознательное<sup>37</sup>. Этот рекурсивный слой языка конституирует специфический и необратимый разрыв, порождает отношение мир/человек внутри самого человека, а также, на поздних стадиях человеческой культурной истории, становится средством для осознания и описания этого разрыва. Указанное отношение мир/человек может быть конституировано и осознано только через наличие языкового слоя и фонематического разрыва, и его неизбежного следствия — сознания смерти<sup>38</sup>. Укажем еще на один парадокс: языковое сознание имеет тенденцию к мгновенному бессознательному отождествлению имен с миром вещей, что является первичной мифопорождающей ситуацией. Это сознательно-бессознательное отождествление имен с обозначаемой ими реальностью, по сути, пытается восстановить, *реставрировать* потерянную в результате фонологического разрыва природную непрерывность, произвольную связь означающего и означаемого, данную в биологических сигналах.

---

<sup>37</sup> Тема «бессознательной силы» языка была введена Бодуэном де Куртене и продолжена Н. Крушевским в работах 1870–1880-х гг. См.: *Якобсон Р. К языковедческой проблематике бессознательного // Р. Якобсон. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 13–16.*

<sup>38</sup> См. тему разрыва у Серля: «...если разрыва нет, я не могу рационально принимать решения... Этот разрыв имеет свое традиционное название — „свобода воли“» (*Серль Дж. Рациональность в действии. С. 28*).

16. Человек видит мир и вещи через имена<sup>39</sup>. Парадокс состоит в том, что первично и уже необратимо различные в самом языке (благодаря его структуре) отношения — отношения между знаком и вещью, означающим и означаемым, дейксисом и местом/моментом, фонемой и природным звуком — человеком бессознательно «забываются», отождествляются, и тем самым уже различенное не различается. Универсум имен и слов-предложений — это первичный структурированный «космос» ребенка и первобытного человека, и одновременно один из структурных уровней языковой деятельности<sup>40</sup>. Ситуация отождествления/неразличения, «забвения» уже различного носит «автоматический» характер, принадлежит к неосознаваемой повседневной работе языка и может осознаваться и обычно осознается только *post factum*. Эта ситуация, как уже было сказано, парадоксальна, так как представляет собой бессознательную, «автоматическую» работу языкового сознания и бессознательную реакцию на эту работу в форме ее «забвения».

---

<sup>39</sup> Для любого живого существа статусом существования обладает только то, что входит в поле его семиотического восприятия, то есть все то, что вслед за Я. Икскулем можно обозначить понятием *Umwelt* («окружающий мир»). См.: Jakob von Uexkull. *Theoretische Biologie*. Frankfurt a. M. 1973. Но первичное животное знаковое восприятие (*Umwelt*) у человека оказывается расщепленным и тем самым как целое уничтоженным. Семиотика человека — это система, в основании которой лежат знаки без значения.

<sup>40</sup> Я использую перевод соссюрковского термина *langage*, данный в работе: Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990.

17. Требуется пояснения, акцента и полного прояснения, почему мы говорим здесь именно о сознании — парадоксальном сознании, которое функционирует «неосознанно». Стоит вспомнить здесь «нететическое (непредметное) сознание» Фихте, а также анализ Сартра в его программной довоенной работе «Трансцендентность Эго»:

...сознание сознания <...> не является *позициональным*, то есть что оно не есть, в свою очередь, свой объект. Его объект по своей природе находится вне его, и именно поэтому оно в едином акте *полагает и схватывает* его. Самого же себя оно знает исключительно как абсолютно внутреннюю реальность. Назовем такое сознание так: сознание первой степени, или *нерефлектированное* сознание.

Сартр хотел полностью устранить Эго из первичного самосознания:

Я [Je] было бы не только излишним, бесполезным, но и даже вредным. Если бы оно существовало, то оно отнимало бы сознание у него самого, оно раскалывало бы его, оно вонзалось бы в каждое сознание непроницаемым для взора лезвием. Трансцендентальное Я [Je] — это смерть сознания.

Здесь проявился страх Сартра перед первичной трещиной, расколотостью, катастрофой, сознанием смерти, которые составляют сущность самореферентного, эгоцентрического, местоименного языка, то есть человеческого языка как такового в его уникаль-

ности. Сознание Сартр феноменологически описывает так:

Чистое сознание есть абсолют просто потому, что оно есть сознание самого себя. Оно, таким образом, остается некоторым «феноменом», но в весьма особом смысле, а именно таким феноменом, где «быть» и «являть себя» — это совершенно одно и то же. Оно — сама легкость, сама прозрачность. Именно в этом аспекте *Cogito* Гуссерля столь радикально отличается от *Cogito* Декарта<sup>41</sup>.

Стремление превратить сознание в легкий прозрачный абсолют, лишит его картезианского Эго-ядра (то есть в конечном счете проигнорировать его эгоцентричность, самореферентность, коммуникативность) есть фундаментальный ностальгический проект Сартра, его скрытая борьба с языком (= с Эго), его тщательно скрываемое даже от самого себя бегство от свободы и сознания смерти, свободы, которая гарантирована только диалогичностью/эгоцентричностью, открытостью и самореферентностью (субъектностью) языковой деятельности. Именно из этого метафизического, ностальгического «проекта прозрачности» растет увлечение Сартра коммунизмом, будь то в сталинистской, сандинистской или маоистской редакции. Другими словами, Сартр неосознанно, вопреки себе самому, становится на сторону палачей из «Приглашения на казнь», ибо радикальным пре-

---

<sup>41</sup> Цит. по: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/37/05.pdf>.

ступлением Цинцинната Ц. была именно «гносеологическая гнусность», то есть «непрозрачность» его Ego для тотального, и потому абсолютно прозрачного социума.

18. В этом принципиальном для всего нашего рассуждения вопросе сошлемся прежде всего на исследования Э. Бенвениста о «субъекте в языке», где обращается специальное внимание на проблему спонтанного конституирования субъективности благодаря местоименным, самореферентным, рефлексивным (рекурсивным) языковым структурам.

Вот ключевой пример рассуждений Бенвениста о проблеме субъекта в языке, о первичной субъективности, которая генетически предшествует концепту субъекта и в сознании, и в философии:

Для того чтобы речь обеспечивала «коммуникацию», она должна получить полномочия на выполнение этой функции у языка, так как речь представляет собой не что иное, как актуализацию языка. Действительно, мы должны искать основание этого свойства в языке. <...> Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как *субъект*, ибо только язык придает реальность, *свою* реальность, которая есть свойство *быть*, — понятию «Ego» — «мое я». «Субъективность», о которой здесь идет речь, есть способность говорящего представлять себя в качестве «субъекта». <...>

Мы утверждаем, что эта «субъективность», рассматривать ли ее с точки зрения феноменологии или психологии, как угодно, есть не что иное, как проявление в человеке фундаментального свойства языка. *Тот*



есть «ego», кто говорит «ego»<sup>42</sup> (курсив мой. — М. А.). Мы находим здесь самое основание «субъективности», определяемой языковым статусом «лица».

Осознание себя возможно только в противопоставлении. Я могу употребить я только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как ты. Подобное диалогическое условие и определяет лицо, ибо оно предполагает такой обратимый процесс, когда я становлюсь ты в речи кого-то, кто в свою очередь обозначает себя как я. В этом обнаруживается принцип, следствия из которого необходимо развивать во всех направлениях. Язык возможен только потому, что каждый говорящий представляет себя в качестве субъекта, указывающего на самого себя как на я в своей речи. В силу этого я конституирует другое лицо, которое, будучи абсолютно внешним по отношению к моему

---

<sup>42</sup> Почти во всем совпадает с Бенвенистом в этом анализе Мартин Бубер: «Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотношения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать. Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово — это сочетание Я-Ты. <...> Таким образом, двойственно также и Я человека <...> Когда говорится Ты, говорится и Я сочетания Я-Ты <...> Быть Я и говорить Я суть одно» (Бубер М. Я и Ты. Два образа веры. М., 1995. С. 15). Тем интереснее тонкое, почти неуловимое различие позиций: лингвистический анализ Бенвениста не допускает полной симметрии Я/Ты, и показывает некорректность их объединения. Когда Бубер вводит составленное из местоимений «одно основное» первичное слово, даже подчеркивая его двойственность он, тем не менее, осуществляет микросингуляризацию, то есть избегает различия, склеивает разрыв, и тем самым демонстрирует нам локальную, почти точечную переплавку рекурсивности языка в миф.

«я», становится моим эхо, которому я говорю ты и которое мне говорит ты. Полярность лиц — вот в чем состоит в языке основное условие, по отношению к которому сам процесс коммуникации, служивший нам отправной точкой, есть всего лишь прагматическое следствие. Полярность эта к тому же весьма своеобразна, она представляет собой особый тип противопоставления, не имеющий аналога нигде вне языка. Она не означает ни равенства, ни симметрии: «его» занимает всегда трансцендентное положение по отношению к «ты», однако ни один из терминов немыслим без другого; <...> Бесплезно искать параллель этим отношениям: ее не существует. Положение человека в языке неповторимо<sup>43</sup>.

Из лингвистического анализа Бенвениста можно сделать следующие выводы:

а) эгоцентричность языка/речи представляет собой постоянную структурную коммуникативную, диалогическую корреляцию (взаимодействие) между местоимениями «я» и «ты». *Ego*, вопреки устойчивой умственной и этической традиции, полагающей, что «„я“ последняя буква в алфавите», является единственным активным элементом, конституирующим собственно коммуникацию. *Ego* — это центральный коммуникативный самореферентный элемент, ось оппозиции, порождающей все личные, темпоральные, пространственные и рефлексивные (рекурсивные) языковые отношения;

б) эгоцентрическая самореферентность языка тем самым является базовой коммуникативной, диалогич-

---

<sup>43</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 294.

ческой структурой. Без эгоцентриков, без шифтеров, без их центрального элемента, Ego, коммуникация — любая человеческая коммуникация, от простейшего бытового разговора до всего коммуникативного универсума, куда включена и универсальная апелевская «трансцендентальная языковая игра», и лотмановская «семиосфера», — немыслима.

19. Первичные, универсальные (то есть общие всем языкам мира) структуры языковой деятельности, а именно фонологические, номинативные, грамматические, предикативные и эгоцентрические (сюда относятся темпоральность, а следовательно, сознание смерти), мы назовем *фундаментальным сознанием (ФС)*<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Фундаментальное сознание можно конструировать как обладающее двумя модусами: динамическим и статическим, что аналогично лингвистическому различению речи и языка. 1. *Сознание-хронос* — это сама необратимость речевых актов, необратимость шифтерных, эгоцентрических самореферентных индивидуализирующих актов, неизбежно связанных с фактом осознания смерти. Это процесс расширения поля *вербализации, как поля номинаций, так и коммуникативного шифтерного (эгоцентрического) поля дискурса*. Сюда включается также вообще вся инновационная деятельность в языке (см. понятие Э. Сепира о языковом дрейфе). Собственно, этот регион фундаментального сознания просто эквивалентен «речи» так, как ее после Соссюра со всеми уточнениями предложил понимать Бенвенист или как она фигурирует в теории Г. Гийома (вспомним также понятие *energeia* Гумбольдта). Сознание-хронос — это необратимое порождение новых оппозиций и деструкция старых как на фонологическом, так и на более высоких языковых уровнях; 2. *Сознание-эйдос* — как *основа, так и результат* потока различий — уже сама *структура различий, система языковых оппозиций на всех уровнях (начиная с фонологического или «меризматического»)*, номинативный универсум,

Первичные акты фундаментального сознания — фологическое различение, акты номинации<sup>45</sup> и эгоцентрические акты коммуникативного использования личных местоимений разрывают в человеке (и как

---

грамматическая структура Хомского, «устоявшееся» Гийома и т. д. — в общем, «язык», *ergon*. Упомянем здесь также нетривиальную связь проблемы языковой памяти с фундаментальной как для языка, так и для культуры проблемой письма, а также, вспоминая М. Маклюэна, книгопечатания. Сознание-хронос — это поток актов различения и деструкции прежних различий; сознание-эйдос — «припоминание» языковой матрицы и фиксация в памяти результатов этой необратимой деятельности. При этом одно без другого совершенно невозможно.

<sup>45</sup> Номинативный акт, вероятно, может быть отождествлен в своей основе с первичным предикативным актом — актом, свертывающим в себе глагольную функцию «законченного утвердительного высказывания»: «Мы определим глагол как необходимый элемент построения законченного утвердительного высказывания. Чтобы избежать опасного порочного круга в определении, укажем сразу же, что законченное утвердительное высказывание обладает по крайней мере двумя независимыми формальными характеристиками: 1) оно произносится между двумя паузами; 2) оно имеет типовую интонацию «законченности», которая в каждом языке противопоставляется другим интонациям, в равной степени типовым (незаконченности, вопроса, восклицания и т. п.» (Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 170). Так понятая универсальная глагольная функция делает возможным дальнейшее появление в языках морфологически выделенного глагола (что происходит отнюдь не во всех языках) и временной структуры (последнее связано, в свою очередь, с наличием дейктических, рефлексивных (шифтерных) структур (*Ego*-структур), помечающих момент «здесь-и-сейчас-говoreния»). См. также понятие «антропоцентрической установки» Е. Куриловича: [http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/TWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/TWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html).

особи, и как виде) непосредственность — чего? Мира? Да, в определенном смысле мира, но мира, понятого как постоянно ускользающий горизонт, как кантовская недоступная «вещь-в-себе», как абсолютная тень, как до- и внеречевая, до- и внесознательная тотальность, виртуальное, немислимое и невозможное «безусловное тождество», бытие-до-сознания-смерти<sup>46</sup>.

Это не внешний и не внутренний мир, но, так сказать, метауниверсум, данный как логически/экзистенциально предельное, горизонтное, регулятивное и совершенно парадоксальное метапонятие. Этим парадоксальным экзистенциальным понятием, которое, по существу, является «метазнаком», пытающимся обозначить абсолютную тень, в которой смерть была «еще не» различима, мы указываем *предел* всего универсума мыслимых оппозиций. Здесь разделение на внутреннее/внешнее, трансцендентное/имманентное мыслится и переживается как отсутствующее, здесь противоположности полагаются как тождественные и неразличимые, здесь возможна только логика *coincidentia oppositorum*. Такое понятие имеет не столько «онтологический» или «реальный» смысл, сколько экзистенциально и регулятивно предельный.

---

<sup>46</sup> Это «потерянное» в антропогенезе предъязыковое «безусловное единство», вернее, его тень, лежит в основе всех известных нам религиозно-философских концептов первичного тождества противоположностей, *coincidentia oppositorum*: «бытия/небытия», «предельного/беспредельного», «трансцендентного/имманентного», обнаруживаемых в истории всей человеческой мысли — от древнейших архаических космологий до западноевропейской мистики Экхарта и Николая Кузанского, к Ф. Шеллингу, С. Франку, и далее уже к научной идее космологической сингулярности.

Им мы обозначаем то, что можно (или нельзя) помыслить как радикально трансцендентное сознанию смерти, всей универсальной человеческой языковой игре, всему трансцендентальному коммуникативному сообществу. Это понятие пограничное, тeneвое: *трансцендентное* живет только на коммуникативном пределе, только в ощущении тени на тонкой как бритва границе *трансцендентального*.

Этот «тотальный» горизонтный метауниверсум определен негативно, апофатически, как аннигилирующий противоположности предел логики *coincidentia oppositorum*. Он мыслим только как зияющее отсутствие любых оппозиций, и прежде всего их источников — языка и речи. При этом он парадоксальным образом косвенно связан с присутствием в человеке живого опыта «досознательной» телесности, а следовательно, с упомянутой выше логикой смерти. Лишенная сознания/именования смерти тотальность тени «достижима», «досягаема» через свою абсолютную недостижимость и недосыгаемость: через лишенный сновидений сон, обморок, тотальное безумие и, наконец, через физическую смерть. Все эти «ситуации» в пределе суть полное уничтожение различающего и самореферентного знака, всего речевого сознания, а затем и его телесного носителя. Теневая тотальность — это человеческий танатос как тотальное безумие (дефис важен), нечто абсолютно живое («природное», лишенное сознания смерти) и абсолютно мертвое одновременно.

<...> Малого ребенка  
мы уклоним с пути и детский взор

насильно обратим назад, подале  
от той открытости, что нам видна  
в очах звериных, смерти не подвластных.  
Лишь нам знакома смерть. Но вольный зверь;  
как прошлое, давно отринул гибель,  
И если он умрет, то в вечный мир  
он перейдет, как осушенный кладезь.  
От нас укрыто, скрыто навсегда  
то чистое пространство, где цветы  
незримо расцветают. Видим мир,  
но мы неявленным обделены,  
нездешним и ничем не охраненным,  
той чистотой, которою мы дышим,  
забыв желанья. Ею грезит часто  
дитя, когда баюкают его, —  
но лишь до пробужденья.  
Или смертник<sup>47</sup>.

20. Назовем эту предельную и экзистенциально  
необходимую в наших рассуждениях тeneвую тоталь-  
ность *фундаментальным бессознательным (ФБ)*<sup>48</sup>.  
Одновременное присутствие в человеке фундамен-  
тального сознания, в которое входит сознание смер-  
ти, и «природно-смертельного» теневого ФБ делает  
позицию человека в мире радикально парадоксаль-

---

<sup>47</sup> Рильке Р. М. Восьмая Дуинская элегия. Пер. В. Микушеви-  
ча // Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 292–  
293.

<sup>48</sup> ФБ можно мыслить только метафорически, например ис-  
пользуя юнгианскую метафору «тени», или понятия реля-  
тивистской и квантовой космологии «сингулярность», или  
«черная дыра».

ной и конфликтной. Это позиция человека дана как *структура разрыва, фундаментального диссонанса, или лингвистической катастрофы*.

21. Человек как вид является лингвистической катастрофой по своей структуре и тем самым, тривиальным образом, катастрофой экологической. Следует учесть, что понятие катастрофы я использую не только как нагруженное эмоциональными и психологически «взрывными» ассоциациями, но и, по возможности, строго — так, как это делается, скажем, в математической теории катастроф, где катастрофа определяется как разрыв непрерывности функции<sup>49</sup>. Без ясного знания этой математической теории невозможно управление реальными, в том числе не военными взрывами, строительство и функционирование зданий, судов, самолетов, автомобилей, поездов, космических аппаратов, а также прогнозирование и предотвращение реальных техногенных катастроф.

Эта аналогия между человеком как видом и всей сферой *techne* (ремесла — искусства — техники) отнюдь не случайна. Человек «техничен» прямо пропор-

---

<sup>49</sup> Человека также можно назвать «машиной катастроф». О связи теории катастроф, топологии Р. Тома и проблемы шифтеров/эгоцентриков, самореферентности языка писал Вяч. Вс. Иванов еще в 70-х гг. XX в.: «Мысль Р. Якобсона о роли „переключателей“ развивает Р. Том в своей топологической модели естественного языка. <...> Если предлагаемые гипотезы (пока еще весьма предварительные) верны, то в будущем развитии моделирования функций мозга видное место может принадлежать таким новым направлениям, как математическая теория катастроф Р. Тома» (цит. по: [http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html)).



ционально своей катастрофичности, разрывности. Техника, искусство, ремесло являются перманентным человеческим ответом на фундаментальный разрыв, на осознание смерти, на фундаментальную человеческую бездомность («экологичность» от эко..., *oikos*, дом, жилище, хозяйство), начиная с построения первой родовой хижины/дома и кончая всеми известными мировой культуре Duomo, «домскими соборами», всеми «вавилонскими» башнями-небоскребами, понятыми и как социально-космологические образы, и как архитектурные артефакты. Радикальный парадокс проявляет себя в том, что, пытаясь прямо или косвенно реставрировать утраченное в антропогенезе средовое праединство, потерянный природный *oikos*, бытие до осознания смерти, состояние до разрыва, человек строит новую среду — искусственные, рукотворные *oikos*'ы, которые, защищая человека от врагов и непогоды, закрепляют и тем самым расширяют разрыв. И это значит, что война, разрушающая любой рукотворный дом, растет изнутри самого человеческого существа, ибо нерукотворный «дом бытия», будь то космос до грехопадения или хайдеггеровский *Sprache als Haus des Seins*, раскалывает внутренняя трещина, растущая из повседневной человеческой речи.

Фундаментальный диссонанс, разрыв, пересечение и взаимодействие «речевого сознания» и ФБ делает человека опасным и для самого себя, и для окружающей среды, что, впрочем, одно и то же. Стереотипная недооценка человечеством своей базовой катастрофичности приводит его к бессознательному самоубийственному поведению. Только полный, а не частичный диагноз может привести к эффективной «терапии».

Но заранее ясно, что «хирургия» и окончательное выздоровление («абсолютное спасение»), то есть окончательное преодоление сознания смерти, не только невозможно, но и нежелательно, иначе человек просто потеряет свою человечность, перестанет быть человеком. Об этом свидетельствует безжалостный хирургический опыт тоталитаризма. Но и великая попытка христианства сохранить человека и телесность за пределами этого мира через богочеловечность, распятие, смерть, воскресение, преображение и вознесение Христа необходимо связана с идеей конца мира, с эсхатологией, с Апокалипсисом Иоанна Богослова.

22. Итак, функцию дегармонизации, функцию фундаментального торможения, разрыва выполняет языковое различение<sup>50</sup>, то есть эгоцентрическое и, тем самым, коммуникативное сознание, которое ставит человека в точки неизбежной первичной индивидуации, следовательно, в парадокс радикального отчуждения и сознания смерти. «Принудительная» лингвистическая индивидуация взрослых людей происходит перманентно, в ситуациях повседневного общения, для детей же — в момент произнесения первых фонем и первых слов-предложений, а также личных местоимений «я» и «ты», конституирующих позицию

---

<sup>50</sup> Деррида, для которого понятие различия, различения, дифференциации чуть ли не основное, останавливает внимание на том, что латинское *differre*, как затем и французское *différer* (и английское *to defer*), несет в себе смысл откладывания, отсрочки, задержки, промедления, паузы, торможения, но и спора, полемики, разногласия, распри, конфликта («*différend* как *polemos*»). См.: Derrida J. *La différance* // Derrida J. *Marges — de la philosophie*. Paris, 1972. P. 1–30.

субъекта. В этом контексте мы предлагаем, вслед за Бенвенистом, формально определить субъекта как человека, способного произнести, или написать, или показать жестами здесь и сейчас «Я» и тем самым рекурсивно пометить себя как говорящего «Я».

23. Следовательно, быть субъектом — значит занимать лингвистически самореферентное положение в актуальном<sup>51</sup> или потенциальном акте говорения-коммуникации и тем самым осознавать смерть. Категория субъекта, после всех попыток от нее избавиться, должна быть вновь понята как категория универсальная. Эта универсальность связана уже не с тщетными попытками придать европейскому картезианскому и посткартезианскому концепту всеобъемлющий характер, а с базовой структурой естественного языка и коммуникации.

24. Таким образом, если мы решимся говорить о «природе» человека, то вынуждены будем констатировать, что *природа человека заключается в разрыве, в его радикальной «априорности», в парадоксальной неестественности «естественного» языка*. Неустрашимый парадокс этой ситуации заключается в том, что человек — это носитель «неестественности», которая гипотетически является следствием естественной эволюции, понятой как разрывной процесс. Но мы снимаем здесь вопрос о происхождении языка и человека. Проблема генезиса языка так же бесконечно трудно разрешима, как и проблема происхождения жизни. Поэтому, следуя логике Н. Бора, мы считаем проблему происхождения языка и человека *дополни-*

---

<sup>51</sup> См. понятие Бенвениста *l'instance de discours* (момент, источник говорения).

тельной, следовательно, противоположной обсуждаемой нами проблеме человеческой истории и человеческой «априорной природы». Это значит, что, по аналогии с принципом неопределенности Гейзенберга, чем более точно мы описываем человеческую природу и человеческую историю, тем менее точно мы в состоянии описать их происхождение, и наоборот. Таким образом, в нашем исследовании мы сознательно ограничиваемся уже сформированным видом *Homo sapiens sapiens*, его структурой, структурой его языка, его историчности и выводим за скобки (но отнюдь не из памяти) проблемы генезиса человека как биологического вида.

25. Коммуникативные акты, эгоцентрические акты речи, во-первых, необратимы, во-вторых, означают самореферентный момент «сейчас-говoreния». Тем самым они формируют первичную временную структуру «теперь» и «прошлое-настоящее-будущее», структуру человеческой историчности и сознания смерти как языкового свойства. Разрывная необратимость человеческой ситуации, как уже было отмечено, связана с тем, что здоровый человек не может вернуться ни в доязыковое, дофонологическое, докоммуникационное состояние, ни в состояние лепета. Не может, но наше предположение заключается в том, что стремится. Человек, все его существо, несмотря на комфорт, предоставляемый языком в человеческой деятельности и общении, хочет забыть о разрыве, времени, двойственности, необходимости выбирать, то есть о смерти и свободе и тем самым об ответственности за совершаемый выбор. Человеческая «природа» всегда «помнит» о своей тени, о потерянной на путях эволюции (как бы ее ни понимать)

«райской непосредственности», «непрерывности», внепроблемности докоммуникативного «младенческого» фундаментально-бессознательного бытия, бытия-до-сознания-смерти.

26. Этот инверсивный, возвратный вектор, этот момент обратного стремления в непрерывность, в непосредственность, «назад к лепету» и далее, в абсолютную тeneвую «доязыковость», невербальность<sup>52</sup> назовем *фундаментальной ностальгией*.

В отличие от идеи Отто Ранка о травме рождения и стремлении обратно в материнскую утробу, я рас-

---

<sup>52</sup> В шуточной форме — принцип «мама, роди меня обратно», который совпадает с идеей травмы рождения О. Ранка. Вот что пишет Ранк: «...всякое удовольствие своей конечной целью имеет восстановление первичного внутриутробного удовольствия (курсив О. Ранка). А тревожность рождения формирует основу любой тревожности и страха» <...> Идентификация смерти с возвращением в тело матери также объясняет, почему не следует нарушать покой усопших и почему такое нарушение считается величайшим наказанием. Это доказывает вторичность фантазии перерождения, у которой нет иного смысла, кроме восстановления изначального состояния и желания в нем оставаться <...> наказание смертью, которое в библейской истории повторяет изгнание из Рая, оказывается прямым исполнением желания бессознательного, это полностью соответствует инфантильному представлению об умирании как возвращении в то место, откуда мы пришли <...> Мы можем на время отказаться от предположения о врожденных психических содержаниях, поскольку изначальная данность психики, истинное бессознательное — это эмбриональное состояние, сохраняющееся и во взрослом Эго <...> травма рождения, только теперь получившая аналитическое понимание, представляет собой универсальный человеческий опыт» (О. Ранк. Травма рождения. М., 2004. С. 60–213).

сматриваю стремление «вернуться назад» как бегство от языка, как реакцию на медленную, скрытую, специфически человеческую «лингвистическую травму», а не на быструю, очевидную, общую высшим животным и человеку травму родовую. Таким образом, понятие травмы рождения Ранка есть только прикрытие травмы лингвистической и тем самым очередная форма забвения.

Мое предположение состоит в том, что формоопределяющая, неосознаваемая, полностью вытесняемая травма человека — это его превращение в человека благодаря коммуникативному овладению языком в первые три года его жизни. Эта травма связана не с насильственностью коммуникационного обучения (хотя встречается и такое), а с тем, что в процессе коммуникации ребенок бессознательно вовлекается в фонематический разрыв, в объективирующую, индивидуализирующую (благодаря эгоцентрикам-шифтерам) языковую, ментальную и экзистенциальную практику. Тем самым своей коммуникацией человек вовлекается в пространство языковой темпоральности и сознания смерти (то есть историчности), впервые прикасается к тому, что Элиаде называет «ужасом истории».

Надо отдать себе отчет в неустранимом парадоксе: человек, родившись, есть только шанс стать человеком. Реальные «маугли», выросшие среди диких животных, именно потому, что в детстве у них не был «активирован» язык, не знают специфических человеческих проблем, а те огромные проблемы, которые неизбежно возникают, когда человек пытается их заново очеловечить, это травмы особого рода. «Врож-

денная» матрица языка, о которой рассуждают Хомский и Пинкер, вполне может остаться потенциальной. Мы вовлекаемся окружающими нас людьми в радостную игровую и одновременно разрывную коммуникативную деятельность, тем самым мы оказываемся «обречены» на язык, на сознание смерти, на сначала незаметную, затем все более и более ощущаемую нами трещину — лингвистическую катастрофу, как и на последующее стремление от нее избавиться.

27. Этот возвратный вектор является реакцией на разрыв — на необратимость, эгоцентричность, темпоральность, смертельность, историчность языкового коммуникативного акта, первичного акта фундаментального сознания, попыткой его обратить, полностью компенсировать, склеить трещину навязанных языковой, коммуникативной, культурной средой как сознательных, так и бессознательных дуальных оппозиций<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> С учетом лингвистического определения субъекта Бенвенистом, можно с оговорками обозначить эту структуру как «субъект-объектную трещину», которая обладает по крайней мере тремя различимыми уровнями: 1) разрыв между субъектом и его партнером по коммуникации, так сказать, субъект-субъектная трещина; 2) разрыв между субъектом и объектом высказывания; 3) разрыв между всем субъект-объектным пространством, универсальным коммуникативным пространством языка и гипотетическим миром за пределами этого пространства. Без последнего разрыва, связанного с предположением о существовании пусть недостижимого в своей целостности, но чудом проникающего к нам через наш парадоксальный опыт и независимого от нас и нашей коммуникации мира, невозможно понять как всю научно-исследовательскую, технологическую, так и любую преобразующую деятельность человека.

Каким образом? Пытаться затормозить фундаментальное торможение. То есть нейтрализовать языковую коммуникационную деятельность как носителя темпоральности/историчности и среду потенциально неограниченных рефлексивных актов, «опасных» в своей неустранимой самореферентности и своим следствием — осознанием смерти. Языковые акты являются носителями бесконечного горизонта, бездны рефлексивности (эгоцентричности, темпоральности, историчности): «речи о речи, о речи...», «сознания о сознании, о сознании...», «зеркала в зеркале, в зеркале...». Человек своим языком поставлен в фундаментальную ситуацию «*mise en abyme*»<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> «*Mise en abyme*» — «падение в бездну» (*старофр.*). Геральдический, живописный, нарративный, кинематографический прием герба в гербе, изображения в изображении, рассказа в рассказе. Вот пример описания этого «зеркального» эффекта сознания, принадлежащий датскому писателю Паулю Мартину Мёллеру в книге *En dansk Students Eventyr* («Приключения датского студента»). Эту книгу ценил Нильс Бор, и она косвенно повлияла на создание основ квантовой теории: «Из-за своих бесконечных вопросов я не могу ничего достичь. Более того, я начинаю думать о своих собственных мыслях по поводу той ситуации, в которой я оказываюсь. Я даже думаю о том, что я думаю об этом, и делю себя на бесконечную ретрогрессивную последовательность „Я“, рассматривающих одно другое. Я не знаю, на котором „Я“ следует остановиться как на реальном, и как только я останавливаюсь на одном из них, то снова появляется „Я“, которое останавливается на нем. Я начинаю путаться и испытываю головокружение, как от взгляда в бездонную пропасть» (цит. по: *Джеммер М.* Эволюция понятий квантовой механики. М., 1985. С. 176). Вот еще одно описание этого эффекта и его связи с мифологизацией, данное Вадимом Дикке: <https://www.facebook.com/WSDicke> в сетевом



28. Для того чтобы этот деструктивный для желанной гармонии эффект бесконечного темпорального удвоения остановить, используется «склеивающий» базовые разрывы наркотический («анестезирующий») инструментарий, который является в определенном смысле псевдокоммуникацией, ее бессознательной симуляцией, иногда весьма тонкой, иногда совсем грубой.

Существует два основных вида наркотического инструментария:

1) «вербальный» — *Миф*; и 2) «экстравербальный»<sup>55</sup> — экстатические наркотические практики, то есть шаманистские, мистические, молчальнические,

---

обсуждении этого текста: «Для того чтобы помыслить себе первопредка, первопричину, первоначало, надо сначала задаться вопросом: кто же был первым предком, что же было в самом начале? А такое вопрошание есть рекурсивная операция, вернее, сам этот вопрос возникает как попытка остановить бесконечную рекурсию. Я появился на свет благодаря моему отцу, а он откуда? Он сын моего деда, а он?.. У любого события есть своя причина, но почему же возникла эта причина? Она есть следствие какой-то другой причины, но почему?.. В общем, всё то, что мы знаем в изложении греков. Подобное детское вопрошание открывает бездну, от которой кружится голова, поскольку такая бесконечная цепь порождает сомнение в укоренённости существования чего бы то ни было и кого бы то ни было, тут-то и должен возникнуть спасительный концепт первопричины в том или ином виде...». Таким образом, концепт первопричины — это лекарство от страха перед рекурсивностью, то есть от вытесняемого страха перед языком.

<sup>55</sup> Специально не использую распространенный термин «невербальный», так как он прикрывает факт того, что любая экзистенциально значимая «невербальность» в человеке есть уже та или иная реакция на язык, нечто пост- или экстравербальное.

медитативные, оккультные практики, практики восточных единоборств, тантрические сексуальные практики и все наркотические практики в узком смысле, включая алкоголизм и современную наркоманию, в которых всегда видны следы архаической ритуальности. Все их можно объединить общим понятием *Ритуал*. Важно помнить, что в высоких формах Ритуала парадоксально объединяются усилия бодрствования, «трезвения» и тонкая анестезия.

29. И Миф, и Ритуал относятся классической семиологией тартуско-московской школы к так называемым вторичным моделирующим системам. Несмотря на достаточно случайное происхождение этого термина, он имеет очевидный и работающий смысл: «вторичность» этих культурных моделирующих систем может быть интерпретирована как реакция на антропологический экзистенциальный диссонанс, порожденный первичной системой — естественным языком. В стремлении склеить разрыв, ослабить напряженность диссонанса и сознания смерти миф совершает некие специфические языковые операции над самим языком, которые можно обозначить как *игнорирование или стирание различия*.

30. Например: операция «сингуляризации», типичным примером которой является мифологическое использование *собственного или нарицательного имени*, при котором имя отождествляется с денотатом или, если взять уровень знака, означающее — с означаемым. Уточним: сингуляризирующие языковые операции — это такое использование языка, когда сознательно или, чаще, бессознательно *игнорируется или стирается различие* между именем и денотатом или, на внутреннем уровне знака, — означающим и озна-

чаемым. Здесь не осознается различие между именем, описанием, речью и «реальностью» (как бы последнюю ни понимать)<sup>56</sup>. Игнорирование этого различия совершается в основном бессознательно, так как указанное семиотическое различие осознается только на самых поздних этапах культурного развития, как в фило-, так и в онтогенезе.

Благодаря стиранию различия в самой структуре знака, потенциально бесконечное количество возможных носителей собственного имени редуцируется до уникального, единственного, то есть «сингуляризируется». Это касается как имен мифологических героев, так и имен Б-га<sup>57</sup>, и именованний типа «Мир есть Конь» или, как в Младшей Эдде, «бурав по имени Бурав». Табу на произнесение божественных имен имеет непосредственное отношение к этой теме<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> «Языковой текст всегда строится как имеющий некоторый внешний мир (действительность), с которым он соотносится, даже такой текст, который явно не рассчитан на оценку его с точки зрения истинности/ложности, например сюжетно-художественный текст» (Падучева Е. Высказывание и его соотнесенность с действительностью (референциальные аспекты семантики местоимений). М., 1985. С. 3); «...действительность может быть не только объективной, но и мыслимой, воображаемой... Впрочем, различие между этими двумя видами действительности весьма неустойчиво» (Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 1955. С. 88).

<sup>57</sup> Я использую написание «Б-г» не только из уважения к иудейской и церковнославянской традиции (где эта буква тоже пропускается и сверху ставится знак титла), но и из-за важной лично для меня отсылки к апофатическому «ничто» в этом пропуске-дефисе.

<sup>58</sup> К ней же относится проблема «реализма» как в средневековом, так и в позитивистском ее понимании. И схоластический

31. На операцию сингуляризации в связи с проблемой собственного имени указали Ю. Лотман и Б. Успенский в знаменитой статье «Миф–имя–культура», из которой выше взяты примеры мифологического именования. Их рассуждения, в том числе некоторые неожиданные неточности, настолько показательны, что я позволю себе специально на них остановиться.

Парадоксальным образом мифологический мир однорангов в смысле логической иерархии, но зато в высшей мере иерархичен в семантически-ценностном плане; нерасчленим на признаки, но при этом в чрезвычайной степени расчленим на части (составные вещественные куски); наконец, однократность предметов не мешает мифологическому сознанию рассматривать — странным для нас образом — совершенно различные, с точки зрения немифологического мышления, предметы как один<sup>59</sup>.

---

философский реализм, и художественный реализм XIX–XX вв., или, точнее сказать, теория реализма, схожи сингуляризацией. Если номинализм Оккама подчеркивает различие означаемого и означающего, то мистический реализм гипостазировывает означающее (имя), отказывая вещи в подлинном бытии. Теория литературного и живописного реализма игнорирует означающее в пользу мифологемы «реальности», то есть означаемого. Но мы видим и там и там избегание альтернативы, то есть сингуляризацию. (На мифологизирующую структуру реализма XIX в. мое внимание обратил Г. Ревзин.)

<sup>59</sup> Лотман Ю., Успенский Б. Миф–имя–культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 59.

Рассмотрение различных предметов как одного — это, собственно, и есть операция сингуляризации, но авторы пока говорят здесь о предметах внутри мифологического сознания. На самом деле противопоставляемое ими мифу немифологическое (то есть полилингвистическое) метаязыковое сознание — это не некоторое особенное сознание, возникающее *после* или отдельно от мифологического, как, скажем, научное, но как раз *стандартное бытовое коммуникативное сознание*.

32. Естественный повседневный язык всегда содержит в себе как потенциально, так и актуально свой собственный метаязык (то, что Якобсон и называет «метаязыковой функцией», проявляющей себя, в частности, в выражениях типа «о чем, бишь, я (говорил)?», «как там тебя (кличут)?» и им подобных), так как он обладает самореферентной, эгоцентрической, шифтерной природой. Имя собственное является самореферентным шифтером, так как мы вынуждены ссылаться на человеческий язык при необходимости ответить на вопрос/дать определение, что такое собственное имя: («[Михаил] это имя, которое носят (все) те, кто назван [Михаилом]» = «Собственное имя — это такое имя, которое носят (все) те, кто назван этим собственным именем»). Об этом пишет Якобсон в своей статье о шифтерах, которую цитируют Лотман и Успенский, и они подчеркивают, что:

...общее значение имени собственного принципиально тавтологично: то или иное имя не характеризуется дифференциальными признаками, но только обозначает объект, к которому прикреплено данное имя; множе-

ство одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойств обладания данным именем<sup>60</sup>.

Но если имя собственное самореферентно (что в последней цитате заменено словом «тавтологично»), почему тогда, как пишут наши авторы:

...общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу<sup>61</sup>?

И как это соотносится со следующим сразу за этим утверждением, которое, по сути, является точным описанием того, что мы предлагаем называть процедурой сингуляризации?

Именно в сфере собственных имен происходит то отождествление слова и денотата, которое столь характерно для мифологических представлений и признаком которого являются, с одной стороны, всевозможные табу, с другой же — ритуальное изменение имен собственных<sup>62</sup>.

33. Ответ может быть единственным: мифологизация имени собственного происходит не потому, что имена собственные «мифологичны», а прямо наоборот — потому, что они самореферентны. Имена соб-

---

<sup>60</sup> Лотман Ю., Успенский Б. Миф–имя–культура // Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 60.

<sup>61</sup> Там же. С. 61–62.

<sup>62</sup> Там же. С. 62.

ственные, как и личные местоимения, в различных, если не во всех, культурах подвергаемые табуированию, являются «катастрофами», «точками опасности», «разрывами», «дырами» в ткани бытия. Именно поэтому их приходится постоянно подвергать процедуре «латания», «склеивания», нейтрализации, чем и является «отождествление слова и денотата» или, на уровне знака, означающего и означаемого.

Шифтеры, эгоцентрические слова (имена собственные и личные местоимения) подвергаются операции сингуляризации, устранения (медиации, «смягчения», «смазывания») бинарности потому, что они именно шифтеры, первичные эгоцентрики, то есть встроенные в язык «особенности»: операторы рефлексивности, «генераторы» лингвистической катастрофы.

34. Мы вынуждены не согласиться с выводом наших авторов, что:

...система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой,

и далее:

Мифологический пласт естественного языка не сводится непосредственно к собственным именам, однако собственные имена составляют его ядро<sup>63</sup>.

Миф непрерывно работает с именами собственными именно потому, что они ему противоположны,

---

<sup>63</sup> Там же.

самореферентны, следовательно, персональны, эгоцентричны. Имена собственные, как и личные местоимения, конституируют субъективность в том смысле, в котором об этом говорит Бенвенист. Имена собственные вместе с личными местоимениями — это, конечно, ядро, как пишут Лотман и Успенский, «инкорпорированного в толщу естественного языка некоторого другого, иначе устроенного языка», но этот «инкорпорированный язык» противоположен мифу, это тот самый лингвистический регион, который Бенвенист назвал «человеком в языке». Миф же — это инструмент нейтрализации субъективности или игнорирования, стирания самореферентного языкового пласта как источника разрыва, лингвистической катастрофы. Именно поэтому отношения мифа и имени, мифа и шифтера (эгоцентрического слова, по Расселу<sup>64</sup>), во-первых, интралингвистичны («борьба языка

---

<sup>64</sup> Научные тексты также избегают эксплицитных эгоцентрических конструкций (на чем специально останавливал внимание Рассел), преследуя цели, противоположные мифу. «Целью как науки, так и обыденного здравого смысла является замещение изменчивой субъективности эгоцентрических слов нейтральными общественными терминами» (Рассел Б. Указ. соч.; цит. по: <http://textcol.ru/index-38561.html?page=9>). Этот тип преодоления эгоцентричности языка противоположен мифу и технике сингуляризации, о которых говорю я. Научное мышление методично культивирует рефлексию, которая принимает внешне безличную форму именно потому, что она интерсубъективна, «публична». Подробный анализ Расселом эгоцентрических слов демонстрирует один из максимумов языковой рефлексии. Однако история западноевропейской философии обнаруживает сложность ситуации, связанной с соотношением эгоцентрических слов, проблемы истины и ответственности субъекта: «Если дея-



с самим собой»), во-вторых, перманентны, в-третьих, структурны и экзистенциальны одновременно. Эти отношения в языке аналогичны тойнбианской диаде *Вызов–Ответ* в истории культур.

35. Еще один уходящий в первобытность способ сингуляризирующей деятельности — превращение фонемы в лишенную референции и базовой различающей функции, но оформленную синтаксически (лад) интонацию («тонему»). «Тонема» (в русском языке есть соблазн думать, что чередование «ф–т» свидетельствует об этимологической близости, но это ошибочно) — это, так сказать, «склеенная» (то есть специальным образом «обработанная») фонема. Рождение из интонационной стихии человеческой речи музыкального звука, как вокального, так и инструментального, — это сознательно/бессознательная попытка человеческой музыки реставрировать, вос-

---

тельность не подразумевает ответственности и столкновения с иным, то для ее субъекта следует поискать другое имя, помимо *ego*. Вполне подходящим для указанной цели оказалось слово «дух», весьма популярное в еще сравнительно недавнем прошлом. Однако полностью деперсонализированный «дух», представляющийся в качестве субъекта, должен непременно претендовать на тотальность и поглощение всего отличного от него. Но в таком случае теряет смысл не только упоминание об *ego*, но и вообще всякий разговор о субъекте. Поэтому, наверное, не случайно, что увлечение «философией духа» на протяжении полутора столетий после Канта привело в конечном счете к «смерти субъекта» (Гутнер Г. Проблема риска и ответственности субъекта научной коммуникации. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Институт философии РАН. М., 2008. С. 31). Здесь Григорием Гутнером описано именно то, что А. Камю назвал «философским самоубийством».

становить «празвук», то есть звук «природный», звук, который уже НЕ будет нести в себе разрыв, произвольное расщепление, различА/Ение означающего и означаемого. Это ностальгическое реставрационное желание можно обозначить как «орфический комплекс», известный нам практически во всех архаических, доосевых культурах, начиная с шаманизма<sup>65</sup>. Этот архаический комплекс воплотил и преобразил Рильке в цикле «Сонеты к Орфею» и в заключении Первой Дуинской элегии, где поэт говорит о древних парадоксах молчания, пустоты и звука:

О, дерево! Восстань до поднебесья!  
Цвети, послушный слух! Орфей поет.  
И все умолкло. Но в молчаньи песне  
был предназначен праздник и полет.

Прозрачным стал весь лес. К певцу теснились  
и зверь из нор, и жители берлог.  
Уже не хищный умысел их влек,  
и не в молчаньи звери затаились, —

они внимали. Низкий рев и рык  
смирился в их сердцах. Там, где недавно,  
как гость незванный, оробел бы звук, —

---

<sup>65</sup> «Возможно, что эйфория, предшествующая состоянию экстаза, возбуждала творческое вдохновение создателей лирической поэзии. Приготовляясь к трансу, шаман бьет в бубен, призывает своих духовных помощников, общается с ними на «тайном языке», или «языке животных», имитирует пение птиц или звериный рык» (*Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета к Реформации. М., 2012. С. 40*).

в любой норе, убежище от вьюг,  
где тьма и жадность властвовали явно, —  
ты песне храм невиданный воздвиг.

(Пер. Г. Ратгауза)

Правду твердит нам преданье: надгробная причеть  
о Лине,  
косный покой поборóв, музыки лад родила,  
и в этих страшных просторах, в том царстве,  
куда богоравный  
отрок вступил навсегда, пустота обратилась впервые  
в звук певучий, что нас радует, тешит, влечет.  
(Пер. Г. Ратгауза)

Собирающие животных, гармонизирующие природу, восстанавливающие рай Орфей, Лин и все известные нам мифические прамузыканты-шаманы — это реставраторы прापесни, празвука, звука, который гипотетически, «как если бы» существовал «до» фонематического расщепления<sup>66</sup>. Но «до» него существо-

---

<sup>66</sup> В связи с этой проблемой опять процитирую Вяч. Вс. Иванова ([http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html)): «Чтобы обозначить себя самого в отличие от другого человека, во многих первобытных обществах говорящий пользуется средством, которое выходит за пределы естественного языка; у каждого человека есть „своя песня“. Такие песни известны у саами (лопарей) на крайнем севере Европы, у индейцев племени сирионо в джунглях Боливии, у коряков на Камчатке. Воспроизводя мир древних германцев, Вагнер в „Кольце Нибелунгов“ оживил „собственные песни“, присвоив каждому персонажу его лейтмотив <...> У песни есть неоспоримое достоинство по сравнению с личным местоимением я: это местоимение

вал только первичный животный сигнал. Этот «фундаментальный проект» реставрации обречен на неудачу, и плодотворный парадокс состоит в том, что чем упорнее реставрационное усилие, тем интенсивнее развитие музыки как самостоятельного искусства, более того, этот парадокс значим для истории человека в целом<sup>67</sup>. Историю можно представить как постепенное и неуклонное расширение первичной трещины, которая расширяется вследствие бесконечных попыток человека ее заделать, заклеить, залатать, стереть ее след.

---

каждый говорящий себе присваивает заново (что и сбивает с толку детей), а собственная песнь, как имя, принадлежит только ее владельцу». Здесь, как мне кажется, необходимо принципиальное уточнение. Феномен «своей песни» это не выход за пределы естественного языка, так как архаическая песня всегда синкретически связана со словом. «Своя песня» — это бессознательная попытка «реставрации» до-рефлексивной, до-местоименной знаковой стадии, так же как простейший музыкальный звук пытается бессознательно реставрировать первичный природный звук. И музыкальный звук, и песня вообще, в древности неотделимая от слов, жеста и танца, и «своя песня» — все это формы попыток восстановления потерянного, ушедшего в абсолютную тень пратождества. В этом смысле «свои песни» полностью повторяют, воспроизводят базовую мифологическую функцию. Недаром лейтмотивы Вагнера, о которых упомянул автор, возникли в ситуации романтического восстановления Вагнером статуса древней германской мифологии и статуса мифа в искусстве.

<sup>67</sup> Сходную логику обнаруживает Г. Ревзин в генезисе архитектуры: «Архитектура, тем самым, оказывается прежде всего реставрацией», «... архитектура — это удержание Космоса на фоне истории» (Ревзин Г. Очерки по философии архитектурной формы. М., 2002. С. 29, 31).

Первичный, рожденный из интонации речи музыкальный звук — результат бессознательного усилия сингуляризации, аналогичный сведению собственного имени к сингулярному «имени Бога». Рождение музыки (то есть ритма и лада из речи) — процесс, связанный как с нарративным мифом, так и с наркотическим ритуалом. Архаические формы музыки той стадии, которую М. Харлап<sup>68</sup> называл стадией «интонационного ритма», использовались в шаманистских и магических техниках, вернее, входили в эти техники как естественный элемент<sup>69</sup>. Миф и музыка близки в том, что они используют схожую сингуляризирующую процедуру избегания, стирания следов фундаментального разрыва, коренящегося в самом сердце языкового знака и ввергающего человека в ситуацию перманентной лингвистической катастрофы.

---

<sup>68</sup> См.: Харлап М. Народно-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки // Ранние формы искусства. М., 1972.

<sup>69</sup> В наше время поп-музыка и рок используют аналогичную наркотическую технику. «Классическая», или «серьезная», музыка отличается от этих практик тем, что, благодаря системе нотного письма и нотопечатания, которая входит в сами основания новоевропейского «классического» музицирования, в музыкальную структуру введен мощный различающий аппарат, аналогичный алфавитному письму, но гораздо более сложный. Поэтому музыка письменной традиции от Монтеверди до Шнитке культивирует рефлексию формы и благодаря этому хоть и не вполне уничтожает, но принципиально не злоупотребляет «шаманистским» и «мифологизирующим» элементом, изначально присущим музыкальному сингулярному знаку, оставаясь «безумием без безумцев». Вспомним, однако, что в злоупотреблении наркотической суггестией обвинял музыку Вагнера Ницше. Что бы он сказал о Pink Floyd?

36. Другой способ игнорирования различия и борьбы языка с самим собой имеет уже прямое отношение к Ритуалу — это фундаментальная операция повтора (пользуясь музыкальным термином, назовем подобные операции *ostinato-операциями*<sup>70</sup>). Повторение осуществляется с целью зациклить, ограничить, в пределе полностью нейтрализовать необратимость рефлексии, речевого темпорального бодрствования, остановить потенциальное развертывание «шифтерного (эгоцентрического) горизонта». Ритуальный повтор парадоксален, он всегда создает амбивалентные переживания подчеркнутости потока времени, высокого экстаза и телесной ритмической обратимости, опьяняющего игрового повтора, то есть иллюзию, что через физически ощущаемый ход времени можно преодолеть его деструктивность, смерть, разрыв и различие. Ритуал дает ощущение победы над «ужасом хроноса» или «ужасом истории».

37. Пользуясь речью, человек осуществляет разрывы, самореферентные акты «рефлекторно», спонтанно. Осуществление этих актов принадлежит самой

---

<sup>70</sup> «Остинатные» музыкальные формы — это формы типа *basso ostinato* (например, жанр пассакалии) или *soprano ostinato* («Болеро» Равеля), в которых в основе развертывания лежит буквальный или незначительно варьированный в одном из голосов (в басу или сопрано) повтор единственной музыкальной темы, при одновременно «отскакивающей» (то есть игровой) технике развития в других голосах партитуры. В этом смысле *ostinato-операции* схожи с техникой мифологического «бриколажа» у К. Леви-Строса, см.: *Леви-Строс Клод. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 126–130.*

природе языка, а обыденный язык употребляется в основном неосознанно, почти автоматически<sup>71</sup>. Че-

---

<sup>71</sup> Я полагаю, именно это свойство языка неявно подразумевал А. Ахутин в своем рассуждении о «скрытом сознании»: «Однако и сознание поначалу нацело захвачено миром, скрыто в нем. В самой форме событий мира открыты человеку формы его участия в мире. Разрыв между обстоятельствами и поступком сведен к минимуму, так что человеческое поведение приобретает как бы инстинктивный характер. В этом смысле я и говорю о состоянии замкнутого или скрытого сознания» (Ахутин А. Тяжба о бытии. М., 1997. С. 116). Проясню утверждения Ахутина, используя предложенную мной логику. Необходимо различать два стадийных и структурных уровня «скрытого (замкнутого) сознания». 1) «скрытое сознание» первого уровня — самореферентный автоматизм самого «естественного языка» в его «наивном», «дореклексивном» функционировании. Таким образом, разрыв, о котором здесь говорит Ахутин, это базовая самореферентная разрывность языка, она же «рефлексия первого уровня». Это «сознание» остается скрытым (имплицитным) вплоть до того момента, когда культура (вследствие разрывных исторических процессов, о чем речь пойдет в *Вариации первой*) начинает эксплицитно, явно формулировать метаязыковые логические, грамматические и философские проблемы; 2) «скрытое сознание» второго уровня, бессознательная реакция на встроенную в язык первичную рефлексю. Это, собственно, миф в узком смысле, который стремится к игнорированию «естественно-языкового» разрыва. Этот первичный миф рассматривается нами как синхронная «склеивающая» реакция на открытость и коммуникативную эгоцентричность «естественного» языка, на сознание смерти, причем внутри самого языка («борьба языка с самим собой»). Таким образом, описанный Ахутиным «инстинктивный характер» первичного («поначалу») человеческого поведения ни в коем случае не является «захваченностью миром» как продолжением мира «природного». Это захваченность процессом склеивания, перманентной мифологизацией. «Форма событий мира» и «форма участия» в них человека — это

ловек, научившись говорить, тем самым становится *обреченным* на осуществление разрывов, на сознание смерти, спонтанных актов самореференции, то есть рефлексивности и индивидуации, например в простейшем акте произнесения личного местоимения. Показательны в этом отношении полные табу на использование местоименных личных форм в некоторых языках и культурах и распространенные практически во всех языках косвенные местоименные замены, что важно для изучения первичных *ответов закрытости на открытые вызовы и разрывы языка*.

38. Мое предположение заключается в том, что эти ответные механизмы начинают бессознательно включаться сразу, синхронно с осуществлением первичных речевых актов. Именно поэтому так трудно уловить в анализе их различие, но некоторые лингвистические феномены, например именное предложение, позволяют, вероятно, это сделать<sup>72</sup>:

---

«мир-как-миф», это склеивание, сведение к минимуму разрыва между обстоятельствами и поступками, о котором говорит Ахутин. «Как бы инстинктивный характер» поведения человека — это попытка бессознательной реставрации инстинкта, реакция на встроенную в человека «машину катастроф», аппарата второй сигнальной системы. Это бегство от тормозящей инстинкты еще на стадии антропогенеза рекурсивности языка, делающей человека обреченным на свободу. Таким образом, конфликт между свободой и закрытостью является первичной, конституирующей человека структурой, осознание которой приходит намного позже ее реального функционирования в человеке, истории и культуре.

<sup>72</sup> Вяч. Вс. Иванов отмечает: «Безглагольность» (именной или телеграфный стиль) характерна и для некоторых типов расстройств речи при сенсорной афазии (расстройствах ввода).



Именное предложение встречается не только в таких языках, как индоевропейские, семитские, финно-угорские, банту, но и во многих других, самых различных языках, например в шумерском, египетском, кавказских, алтайских, дравидских, индонезийском, в языках Сибири, коренных американских и т. д. Оно настолько всеобщее, что, если бы мы хотели определить статистически или географически границы его распространения, нам гораздо легче было бы перечислить флективные языки, в которых оно отсутствует (таковы современные западноевропейские языки), чем те, в которых оно встречается. <...>

В именном предложении элемент, выполняющий функцию утверждения, будучи именем, *не способен* принимать характеристики, которые несет глагольная форма: временные, личные и другие признаки. Утверждение приобретает свой особый характер именно в силу отсутствия связи с временем, лицом, наклонением, короче говоря, в силу того, что оно сосредоточено на одном члене, сведенном исключительно к своему

---

Один из больных с афазией этого типа, исследовавшихся в Институте нейрохирургии им. Бурденко, рассказывая о своей службе во флоте, не мог употребить без подсказки ни одного глагола: война... моряк... крейсер... Ленинград... год, два, три... корабль уже... крейсер большой... много мальчиков (в смысле: мужчин)... народа много (воспроизвожу повторенный больным дважды рассказ по двум записям, сделанным мной 15 лет назад). Хотя в подобных особых случаях психологический механизм, позволяющий говорить одними существительными без глаголов, выступает особенно отчетливо из-за недуга, не подлежит сомнению, что и у здоровых людей в норме всегда существует эта возможность» (цит. по: [http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html)).

семантическому содержанию. Второе следствие состоит в том, что именное утвердительное предложение не может иметь и другого важного свойства глагольного утвердительного предложения, а именно способности устанавливать связь между временем события и временем речи об этом событии. Именное предложение в индоевропейских языках утверждает некоторое «качество» (в самом широком смысле этого слова) как присущее подлежащему высказывания, но вне всякой временной или другой соотнесенности и вне всякой связи с говорящим.

Именное предложение следует сопоставить и противопоставить высказыванию глагольному, и тогда мы видим, что это две различные формы высказывания. Как только в именное предложение вводят глагольную форму, оно утрачивает свою подлинную сущность, которая как раз и заключается в том, что между языковым рядом (высказыванием) и действительностью предполагается отношение *неварьированности*. Именное предложение способно определять «вечную истину» именно потому, что в нем отсутствует какая бы то ни было глагольная форма, конкретизирующая выражение<sup>73</sup>.

39. Таким образом, если пользоваться жаргоном московско-тартуской школы, различие первичного и вторичного моделирования, или, другими словами, перманентная генерация мифа как инструмента борьбы с разрывом, с временем и историчностью речи опускается из «культуры» непосредственно в самую первичную «естественную» бытовую языковую среду,

---

<sup>73</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 167–183.

предстает как бессознательная «борьба языка с самим собой».

Ритуал же, с его наркотическими и инверсивными процедурами в пределе стремится вообще к тотальной непрерывности, следовательно, к девербализации, то есть к уничтожению фундаментального сознания, языка как источника разрыва и сознания смерти. То, что «уничтожение», «смерть космоса», осуществляемая ритуалом, служит при этом его возрождению, возобновлению, не снимает неустранимого из ритуала момента «возврата в доязыковость», бегства от разрыва, момента обморока, потери сознания, безумия, что проявляется уже в «чистом» виде в секуляризированной современной «тяжелой» наркомании. Бегство от фундаментального сознания как сознания смерти — это всегда смертельное предприятие.

Ритуал, в силу своей экстремальности, оказывается точкой радикальной борьбы с языковым сознанием и именно поэтому парадоксально провоцирует акты вторичной рефлексии. Периодическое (календарное) уничтожение и возрождение космоса, ритуальный повтор порождает условия возможности радикальных вопросов о жизни и смерти<sup>74</sup>.

40. Одной из форм борьбы с языковой деятельностью (последняя дана нам буквально «по умолчанию», в форме языковой памяти, речевого автоматизма и внутренней речи), то есть с фундаментальным сознанием как разрывной структурой, структурой осозна-

---

<sup>74</sup> В связи с этим вспомним последовательность, наблюдаемую в древнегреческой культуре: ритуал — трагедия — философское сознание.

ния смерти, являются *медитативные практики, практики высокого безмолвия*, произвольной афазии, распространенные в разных культурных традициях. Эти практики парадоксально совмещают в себе напряжение и мастерство «трезвения» с предельными формами анестезии. К ним относятся и практики восточных единоборств, и православный исихазм<sup>75</sup>, и опыт молчания Мейстера Экхарта:

Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово». О Господи, где то молчание, и где то место, в котором изрекается это Слово? Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведаёт она там и не знает ни о себе, ни о другой твари<sup>76</sup>;

и буддийская медитация:

---

<sup>75</sup> «...Мистик и святой VII в. преп. Исаак Сирийский сказал, что молчание — таинство будущего века. Исихазм <...> позволяет приобщиться таинству священнобезмолвия» (цит. по: <http://hesychasm.ru/>). Особенность исихии от Иоанна Лествичника (VI–VII вв.) до св. Григория Паламы (XIV в.) связана с техникой «умной молитвы», непрерывного «сердечного» повторения про себя молитвы Иисусовой («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»). Здесь парадоксально соединяется принцип молчания, сознательной активности внутренней речи, принципа *ostinato* и дыхательная техника.

<sup>76</sup> Мейстер Экхарт. О вечном рождении // Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М., 1912.

«Форма есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты <...> О, Шарипутра! Поэтому в пустоте нет формы, нет чувства, нет различающей мысли, нет энергии, нет сознания, нет глаз, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет видимого, нет звука, нет запаха, нет вкуса...»<sup>77</sup>;

и суфийская мистика:

Бог — слепящее таинство, я — снадобье из смеси смерти и горечи, которые необходимо выстрадать, чтобы достичь Бога. Подобные мысли навевают на меня дремоту. Во сне я превращаюсь в дерево, погруженное в ночное безмолвие и укорененное в небытии<sup>78</sup>;

и коаны дзен. Д. Хофштадтер, исследуя логические и структурные свойства самореферентности, дает остроумное и проницательное описание стратегии дзен. Он логически связывает темы дуальности знака, человеческого восприятия, борьбы со словом, местоимений, эгоцентризма, животного бессознательного, антифилософии («-изма») и смерти:

...необходимо знать кое-что о Просветлении. Возможно, что самым коротким его определением было бы следующее: выход за пределы дуализма. Что такое дуализм? Это мысленное разделение мира на категории.

---

<sup>77</sup> Цит. по: <http://spiritual.ru/lib/heartsu.html>.

<sup>78</sup> Бахауддин Валад. Утопленная книга. Размышления Бахауддина, отца Руми, о небесном и земном. М., 2009.

Возможно ли преодолеть это естественное стремление? Предваряя слово «разделение» словом «мысленное», я мог создать у вас впечатление, что это — интеллектуальное или сознательное усилие и, значит, дуализм можно преодолеть, просто остановив мысли (словно это так легко — перестать думать!). На самом деле *разбиение мира на категории происходит гораздо глубже самого высокого уровня мышления* (курсив везде мой. — М. А.);

Здесь Хофштадтер обращает наше внимание на бессознательную категоризацию, связанную, с моей точки зрения, с интериоризированной речью.

Дуализм настолько же процесс *восприятия* мира, как и его понимания. Иными словами, человеческое восприятие по своей природе дуалистично — что делает борьбу за просветление титанической, если не сказать большего... В сердце дуализма, согласно дзену, лежат слова — простые, обыкновенные слова. Использование слов всегда дуалистично — очевидно, что каждое слово представляет собой определенную умозрительную категорию. Отсюда следует, что большая часть дзена посвящена борьбе против доверия к словам.

Таким образом, Хофштадтер говорит здесь о феномене, названном мной «борьбой языка с самим собой».

Одно из лучших оружий в этой борьбе — коан, поскольку со словами он обращается настолько неуважительно, что наш разум тут же забуксует, если мы попытаем-

ся воспринимать коан серьезно. Может быть, *неверно* говорить, что врагом Просветления является *логика*; скорее, это дуалистичное, словесное мышление. Или даже еще проще, восприятие. Воспринимая предмет, вы тут же отграничиваете его от всего остального мира; вы делите мир на части и, таким образом, отходите от Пути...

Комментируя это рассуждение о восприятии, я бы хотел обратить внимание на то, что собственно человеческое восприятие, с моей точки зрения, уже есть следствие специфической для человека интериоризированной речи и бессознательного опыта фонематического различия.

Вот коан, демонстрирующий борьбу против слов: Шузан протянул вперед свою короткую палку и сказал: «Если вы скажете, что это короткая палка, то согрешите против действительности. Если не скажете, что это короткая палка, то проигнорируете факт. Так что же вы скажете?» Если слова — плохи, и мышление — плохо, что же тогда хорошо? Разумеется, сам по себе такой вопрос весьма дуалистичен, но поскольку, обсуждая его, мы не претендуем на верность дзёну, то попытаемся ответить на него серьезно. Назовем то, к чему стремится дзэн, измом. Изм — это антифилософия, способ существования без мышления. Мастерами изма являются камни, деревья, моллюски.

Хофштадтер, вводя остроумный термин «изм», обозначает так все мыслимые практики возвращения в дочеловеческое состояние.

Сущностям же, стоящим на более высокой ступени развития, приходится за это бороться; при этом они никогда не достигнут полного изма. <...>

Автор, резонно отмечая невозможность для человека достижения «полного изма», то есть состояния без восприятия, исподволь подводит нас к теме смерти:

Сущность дзена — и изма — в том, чтобы подавить восприятие, подавить логическое, словесное, дуалистичное мышление. Это и есть режим U — Ультра; не Интеллектуальный, не Механический, а просто «Ультра». <...> Дзен — это холизм, доведенный до логической крайности. Если холизм (от *англ.* whole — целое) утверждает, что вещи могут быть поняты только как целое, а не как сумма их частей, то дзен идет еще дальше, утверждая, что мир вообще не может быть разделен на части. <...> Один любопытный монах спросил Мастера: «Что такое Путь?» «Он у тебя перед глазами», — ответил Мастер. «Почему же я сам его не вижу?» — «Потому что ты думаешь о себе». — «А вы — вы его видите?» — «До тех пор пока ты все представляешь в двойном свете, говоря «я вижу», «вы не видите» и тому подобное, у тебя всегда будет туман перед глазами», — сказал Мастер. «А когда не станет ни «Я» ни «Вы», его можно будет увидеть?» — «Когда не станет ни «Я», ни «Вы», кто будет тот, кто захочет его видеть?» По-видимому, Мастер хочет сказать, что в состоянии Просветления границы между «Я» и остальным миром стираются. Это было бы настоящим концом дуализма, поскольку тогда, как сказал Мастер, не осталось бы системы, жаждущей восприятия. *Но что это такое, если не смерть?*



Как может человеческое существо стереть границы между собой и миром?<sup>79</sup>

Так, вполне рационально Хофштадтер демонстрирует, что проблема смерти и отсроченного самоубийства являются логическими следствиями борьбы с речью и стремления к абсолютной целостности<sup>80</sup>.

41. В этих предельных медитативных формах обнаруживается фундаментальная граница. Практики молчания исходят из неявного (чаще) или явного (реже) теоретического предположения о глубинной и абсолютной «пустоте», «чистоте», «невербальности», «непрерывности» природы и сознания, которые отождествляются, совпадают с «чистой» сущностью космоса, «пустой» сущностью Будды, или (в более усложненной форме) в иудейско-христианской мистической традиции — Б-га-творца и Христа.

В древнем медитативном праксисе, в техниках высокого молчания («афатических техниках») теоретически (даже если эта теория явно не артикулирована) предполагается, что человек и мир, человек и Б-г через очищение–уничтожение речи как «незнания» или греха как порочной сети альтернатив и двойственных противопоставлений, в пределе соединяются в своей

---

<sup>79</sup> Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах. М., 2001. С. 241–244.

<sup>80</sup> Добавлю, что дзенская «борьба со словом» не затрагивает базовый различительный фонематический уровень речи. Для деструкции этого уровня понадобилась бы техника абсолютного молчания. А поскольку абсолютное молчание («абсолютная афазия») эквивалентна смерти, то выводы Хофштадтера получают свое дополнительное обоснование в рамках теории «лингвистической катастрофы».

первичной бытийной пустоте, чистоте и единстве. Но человек (и человеческое сознание) не является такой потенциально пустой и чистой «единой сущностью», которую можно правильно освободить от внешних и внутренних загрязнений, используя или очищающие медитативные практики, или иудейские, христианские, исламские практики умной молитвы, или находящиеся в той же традиции новоевропейские философские техники типа гуссерлианской феноменологической и трансцендентальной редукции.

Речь, разрыв и сознание смерти не могут быть побеждены *молчанием* именно потому, что они существуют в человеке «по умолчанию» и всегда заполняют любую гипотетическую «пустоту». Но это не значит, что ценность молчания тем самым умалется. Это значит, что человек в состоянии соединить в себе ясное сознание неизбежности разрыва и смерти, бодрствование и экзистенциальную анестезию, высшей формой которой являются техники изобразительных искусств, словесности и музицирования, а также служение деятельному состраданию и совести<sup>81</sup>.

42. Принципиальная невозможность «очищения» природы человека была осознана (более чем в любой другой религии) в христианстве, с его доктриной неустранимого разрыва, представленного здесь в двух онтологических формах — «тварности» (сотворенности) и «первородного греха». Первородный грех в

---

<sup>81</sup> Примером соединения драмы мысли и совести, религиозного бодрствования, труда самоотдачи и мастерства врача с мастерством высокой музыки является судьба «подвижника из Ламбарене» Альберта Швейцера.

христианстве полагается преодолимым и преодоленным через смерть, воскресение и любовь Христа, через личное покаяние. Остается в христианстве в некотором смысле открытым вопрос о том, сохранится ли дихотомия спасения и проклятия после конца времен. Ожидает ли человечество всеспасение, как мыслили себе, в согласии с апостолом Павлом («ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11, 32) Ориген, Гр. Нисский и отец Исаак Сирин<sup>82</sup>, или разделение на рай и геенну огненную будет вечным? То, что двое великих православных святых, веривших во всеспасение, не были осуждены вселенскими соборами в отличие от подвергнутого церковной анафеме Оригена, говорит о том, что такая возможность может и должна канонически обсуждаться. Но тварность, сотворенность человека в христианской онтологии непреодолима, и потому человек даже в святости, преображении и спасении никогда не растворится в Б-ге без остатка. Эти два вида христианской интуиции разрыва нужно строго различать. Метафора тварности свидетельствует о глубоком и бодрствующем проникновении христианства в тайну разрыва и о принятии разрывной природы человека, откуда вырастает опыт умного молитвенного трезвения. Но догмат о первородном грехе накладывает на человека огромную, непомерную тяжесть вины за то, в чем он не может быть виноват.

В отличие от догматического канона христианства я полагаю, что *человеческая «природа» не только не*

---

<sup>82</sup> Цит. по: [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/osnovy/kallist\\_vnutrennee\\_tsarstvo\\_14-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/kallist_vnutrennee_tsarstvo_14-all.shtml).

*может быть очищена от первородного греха, она и не нуждается в таком очищении*, так как греховное отпадение — это метафора неустрашимого конституирующего человека лингвистического разрыва. Первичный грех отпадения от Б-га и тварность по сути синонимичны, описывают, вернее, шифруют один и тот же антропологический феномен. Но иудейско-христианская патриархальная этика, сконцентрированная в таких образах, как притча о блудном сыне, возвращающемся к Отцу, заставляет интуицию онтологического разрыва принимать форму сразу двух дополнительных концептов: тварности и греха.

Природа человека (в той степени, в которой мы можем позволить себе говорить здесь о природе) разрывна и тем самым обречена на свободу. Работающая в человеке «машина разрыва» — это отнюдь не первородный грех своеволия, так как где свобода, там неизбежно и своеволие, а формирующая человека и как вид, и как индивида фонематическая речь, активированная в детстве и функционирующая «по умолчанию». Речь конституирует разрыв и свободу как парадоксальную неприродную «природу» человека, а не сверхчеловека, не ангела, демона или животного. Специфическое «очищение» возможно, и даже желательно, но только в форме, напоминающей психоаналитическую технику «осознания вытесненного бессознательного». Вытеснению, забвению здесь подвергается самореферентная разрывная функция языка. «Очищением», «спасением» здесь может быть только осознание бессознательного функционирования языка (= фундаментального сознания) как разрыва «по умолчанию». Спасение здесь может пониматься вполне прагматич-

но, как удержание человечества от самоубийственного поведения: только зная структуру катастрофы, можно пытаться преодолеть ее последствия.

43. Фундаментальное сознание и его латентные, как врожденные («универсальная грамматика»), так и приобретенные формы (внутренняя и внешняя речь/письмо), по своей первичной структуре неуничтожимы, пока речь идет о живом человеке, а не о трупe или необратимом безумии. Фундаментальное сознание с самого начала «обременено» разрывом. Разрыв конституирован языком с его оппозиционной фонологической и понятийной структурой. Еще раз подчеркнем: язык как катастрофа, как разрыв природной «непрерывной функции» с его рефлексивными дегармонизирующими операциями укоренен (дан «по умолчанию») в человеке с того момента, как, обучаясь языковой деятельности, активизируя «языковую матрицу» («универсальную грамматику» по Хомскому), потенциальный человек (младенец) становится человеком. Появление мифа о первичной «природной» «абсолютной чистоте», «недвойственности», безгрешности человека («первого Адама») связано с тем, что осознание первичных микроструктур языковой деятельности крайне затруднено. Только лингвистика XX века смогла описать строение фонематической речи, а психология обнаружила феномен внутренней речи/письма как неустранимого антропологического фактора, действующего всегда «по умолчанию».

44. Открытая к самоизменению и саморазвитию речь является источником фундаментальной характеристики человеческого существа — историчности. *Историчность — это способность человека к осуществлению разрывов, то есть к необратимой рече-*

вой и рефлексивной деятельности, к актуализации потенциального горизонта сознания как «зеркала в зеркале» («*mise en abyme*»<sup>83</sup>) и сознания смерти<sup>84</sup>.

45. Фундаментальное сознание исторично, разрывно и деструктивно по своей первичной структуре, обладает функцией потенциально неограниченного расширения рефлексивного горизонта. Благодаря встроенной в язык и постоянно работающей «рефлексивной матрице», «разрывной функции» («автоматической» грамматической, самореферентной, шифтерной, первичной эгоцентрической рефлексии) человек всегда имеет потенциальную возможность выйти — и рано или поздно выходит — за пределы любой мифологической, социальной или теоретической целостности. Благодаря языку человек в состоянии любую целостность о-сознать именно как целое, то есть выйти за ее пределы, посмотреть на нее извне<sup>85</sup> и тем самым разрушить, разорвать любую явную

---

<sup>83</sup> Необходимо уточнить: образ «зеркала в зеркале» в данном случае предполагает, что «отражение» не является одно-ранговым по отношению к «отражаемому», а представляет собой структуру более высокого ранга. Любой факт осознания неосознанного представляет собой выход за пределы данного уровня.

<sup>84</sup> Историчность — фундаментальное свойство человека и человеческой речи, письменная история же в «холодных» (по классификации Леви-Строса), архаических обществах может долго существовать в потенциальной форме.

<sup>85</sup> Гутнер Г. Сознание как дисгармонизирующее начало (*на правах рукописи*). Также очевидна параллель с известной идеей В. Лефевра о «рефлексивном автомате» (см.: Вопросы философии. 1990. № 7. С. 25–41; Лефевр В. Алгебра совести. М., 2003).

или скрытую претензию на абсолютную целостность (так как сам «выход за пределы» исключает из целостности самого выходящего).

46. Таким образом, человек *преступен* по определению. Самим языком в него встроен разрывный механизм пре- или пере-ступания, транс-грессии, перехода, транс-ценденции, эк-стаза, эк-зистенции, то есть выхода за пределы. Этот парадокс, эта векторность («преступность») самой речи как оператора сознания смерти является первичной структурой исторического времени человека.

Как уже было сказано, овладевая речью, человек совершает рефлексивные акты спонтанно, в практике повседневной языковой деятельности. Человек, научившись говорить, тем самым становится *обреченным* на осуществление самореферентных речевых актов (при этом не столь важно, понимать ли язык как социально приобретенный навык или как «инстинкт», в духе С. Пинкера). «Человек говорящий» свободен в речи до тех пор, «пока»<sup>86</sup> не заработали внешние или внутренние механизмы блокировки, преобразования, контроля над речевой открытостью, разрывностью, темпоральностью, сознанием смерти. Принципиально важно, что эти механизмы начинают работать мгновенно, почти одновременно с началом речевой деятельности как в индивидуальном опыте, так и в опыте человеческих сообществ. Эгоцентрическая самореферентная речь мгновенно «превращается», «переплавляется», «сшивается» в миф, порождает из себя

---

<sup>86</sup> Ставлю в кавычки, так как временная последовательность здесь носит условный характер.

миф как мгновенную реакцию на себя самое, как реакцию на неизбежность разрыва и сознания смерти.

47. Язык — это открытая смертельная рана, надрез, и одновременно его зашивание и обезболивающее, собственное лекарство, зелье, хирургическая нить — платоновский «фармакон». Членораздельная речь заставляет человека бодрствовать в боли, и она же используется как зашивание надреза, как врачующая трещины мазь, как заживляющий рану бальзам, как смазка и замазка, как клей, но и как безумие, наркотик, как эликсир забвения своей боли, своей ответственности перед лицом смерти.

Эта реакция языка на себя, эта скользящая мифологичность речи (речь и миф почти синонимы, но в этом «почти» и скрывается «дьявол», то есть тонкое различие) более очевидна, наблюдаема и осознаваема, чем бессознательная фонемная различительность, и коммуникативная местоименная и дейктическая «эгоцентричность», которая оказывается «вытеснена» в практике тотального ей сопротивления. Это тотальное сопротивление есть бегство от встроенного в человека языком сознания смерти. Парадокс заключается в том, что само бегство часто оказывается смертельным.

48. Структуру закрытости «вносит» в языковую деятельность сам язык (через атеморальность некоторых языковых форм типа именного предложения), но также архаический социум и культура. Культура — это ответ на вызов, предложенный человеку естественным языком, порождающим разрывы. Этот ответ культуры на разрыв по своей первичной, но, конечно, не единственной функции носит склеивающий, нейтрализую-



щий, «гармонизирующий» характер *фундаментальной анестезии от боли осознания смерти*.

Культура (в том числе социальные и религиозные структуры в их первичных формах) есть не что иное, как те или иные, разной степени интенсивности техники борьбы с разрывом, с историчностью, открытостью, деструктивностью языковой деятельности, *способы склеек, сшивания изначально разорванной для человека «ткани бытия»*. «В начале было Слово», и это значит, что первые стихи Евангелия от Иоанна бессознательно, но точно шифруют самое нестерпимое — то, что в начале человека коренится разрыв. Христианство разрывная и в этом отношении самая бесстрашная и трезвая религия мира, поэтому один из основных текстов христианства обнаруживает, что в рамках высшей анестезии, в рамках мистической теологии, только Святую Троицу, ее Второе лицо и Богочеловечество Христа можно противопоставить фундаментальному человеческому разрыву.

49. Мое предположение, повторим, заключается в том, что тонкие языковые механизмы склеивания самореферентных эгоцентрических разрывов начинают бессознательно включаться одновременно с осуществлением первичных речевых актов, поэтому так трудно уловить в анализе их различие<sup>87</sup>. Речь, язык

---

<sup>87</sup> Здесь возникают вопросы, на которые не так просто дать ответы, но сформулировать их необходимо: 1) возможно ли говорить «я» для уничтожения «я» и 2) возможно ли, избегая «я», сохранить открытость речи. Гипотетический пример первого — превращение эгоцентрика «я» в трансцендентальное Его в традиции от Фихте до Гуссерля. Пример второго — язык ритуальной и социальной почтительности (на-

обладают способностью действовать как бы «помимо воли» человека прежде всего потому, что языку человек в детстве учится неосознанно, не выбирая ни само обучение, ни язык, который тем самым становится «естественным» и родным. Никто из нас не помнит, как научился родному языку и тем самым осознал свою смерть, и никто у нас не спрашивал, хотим ли мы учиться этому или нет. Таким образом, человек делается в видовом смысле человеком не «сам собой» и, что еще важнее, не генетически неизбежно, как животные, а потому, что кто-то «организовал», сформировал его «жесткий диск», «левое полушарие», речевые центры, активные лобные доли в мозгу. Язык (то есть самореферентная матрица) буквально «навязывается» нам человеческой средой и человеческим общением<sup>88</sup>. «Навязанная» таким образом языковая

---

пример, в китайской и корейской традиционной культуре), а также язык науки. Сложность вопросов превышает возможность однозначных ответов. Трансцендентальная традиция в философии сохраняет открытость и свободу в качестве основных интенций, а научный язык может демонстрировать высокую степень мифологичности, как, например, в героической, но безуспешной попытке Эйнштейна построить единую теорию поля без квантовых парадоксов.

<sup>88</sup> На первый взгляд совершенно иную, прямо противоположную эволюционно-биологическую точку зрения на природу и генезис человеческого языка развивает Стивен Пинкер в своей работе «Язык как инстинкт» (М., 2004). На самом деле теория Пинкера как раз в части собственно лингвистической не противоречит идее лингвистической катастрофы, а скорее подтверждает ее. Различие возникает только на уровне оценок последствий языковой деятельности, а не ее истоков и структуры. Пинкер как изошренный и исключительно умный позитивист не желает видеть уникальность

деятельность порождает акты различА/Ения, разрывов и осознания смерти из самой себя и благодаря своей структуре. «Реверсивные» вторичные акты нейтрализации различия, мгновенная реакция на осознание смерти осуществляются нами тотчас и неосознанно.

50. Структура первичных «вопросов» (то есть открытых актов языковой деятельности) задается самореперентной, рефлексивной языковой характеристикой. В структуру первичных «ответов», то есть социальных и культурных гармонизирующих процедур, которые исследуются культурологическими, социологическими, структурно-антропологическими дисциплинами<sup>89</sup>, прежде всего включены операции над самим языком. Эти, по сути, уже *вторичные языковые акты могут входить в обыденную языковую деятельность*, откуда их можно методически извлекать. Таким образом, человек (не столько против, сколько помимо своей воли, так как язык «провоцируется» и активизируется в ребенке говорящими людьми) становится не-

---

и, главное, взрывоподобную скорость разворачивания человеческой деструктивности, связанную с фундаментальным фактом осознания смерти. Я готов с ним солидаризироваться в оптимизме, но только если ни на секунду не закрывать глаза на парадокс и перспективы разнообразной по формам и последовательной человеческой практики самоуничтожения как реакции на перманентное и неустраняемое сознание смерти.

<sup>89</sup> Вполне возможно, что к этим базовым операциям относятся также обнаруженные «новой риторикой» «метаболы», подвергнутые тонкой классификации Группой  $\mu$  в их «Общей риторике». Особенно в этом плане могут быть интересны «метасемемы», и «металогизмы» (см.: *Общая риторика* / Ж. Дюбуа, Ф. Пир, А. Тринон и др. М., 1986. С. 168–261).

вольным носителем фундаментального сознания, то есть *несвободным* от него. Человек свободен в конечном счете (перед лицом смерти) от всего, кроме разрывной деятельности фундаментального сознания, от всего, кроме своего языка. *Это означает, что человек фундаментально несвободен от той свободы, которая формируется его языковой деятельностью, то есть от разрыва и сознания смерти как человеческого феномена*<sup>90</sup>.

51. Попытки избавиться от разрыва, то есть от языка и сознания, попытки стереть рефлексивность и избежать альтернатив — следствие выбора человека, это парадокс бессознательного, но свободного «бегства от свободы»<sup>91</sup>, бегства от сознания смерти, парадокс человеческой свободы как таковой. Он явно проявляет себя в ситуациях сложного выбора, когда нужно решать, чем именно из экзистенциальных ценностей жертвовать. В крайних формах этот парадокс предстает в убийственных, абсурдных, безумных (де-фис важен) для сознания человека ситуациях «недолжного», или «невозможного», выбора, когда под пыткой человек человеку навязывает выбирать невозможное: между жизнью, смертью, достоинством родных и жизнью, смертью, достоинством друзей, или жизнью, смертью и душой близких и жизнью, смертью

---

<sup>90</sup> Речь идет о специфике человеческой свободы как об актуальной или потенциальной возможности осознаваемого, то есть выраженного в речи, альтернативного выбора, а не о тех проявлениях свободной спонтанности, которые возможны также и в животном мире. Последние, в свою очередь, могут быть следствием квантовой спонтанности мира.

<sup>91</sup> См. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2011.

и душой «дальних», за которых несешь или за которых берешь ответственность.

Попытки остановить свободную речь, купировать диссонанс, даже если они осуществляются легально и служат его временной гармонизации, не только смертельно опасны для носителей «незаконных» рефлексивных актов, таких, например, как осужденный афинским судом Сократ и все ему подобные осужденные в истории цивилизации, но в конечном счете контрпродуктивны для уничтожающего их социума. «Сократы» обычно уничтожаются не столько за сформулированные ими ответы, сколько за настойчивость задаваемых ими вопросов. Но результаты их вопросительных «преступлений» затем прагматически и бессовестно используются теми, кто осуществил репрессии.

52. Фундаментальное сознание, как в силу своей коммуникативности, так и в силу автореферентности, обладает свернутой структурой диалога, структурой сомнения. Следующее этимологическое сближение, отнюдь не ограничивающееся русским языком, существенно для понимания внутренней формы сознания:

со-знание = со-мнение = со-весть;

(со + знать = мнить = ведать, знание-мнение-ведение, индоевропейские корни *mens* и *ved*);

*con-scientia* (лат. — сознание, совесть).

Таким образом, сомнение не противоположно совести, а эквивалентно ей, как и самому сознанию. Традиционное мифологическое и религиозное отношение сомнения к признакам и источникам зла, причем зла космологического и даже трансцендентного, связано, как уже понятно, с основной антропологической ситуацией: бессознательным опытом фунда-

ментального конфликта, обозначенного мной как «лингвистическая катастрофа».

Суверенность (то есть собственные степени свободы) языкового сознания ставит перед человеком следующий выбор:

а) стоически признать свою радикальную, парадоксальную несвободу от свободы, от разрыва, от сознания смерти, от сомнения-совести (то есть собственно от языка и речи), осознать и признать конститутивное ограничение, накладываемое языком на самоопределение человека, и быть «гарантом» развертывания свободы языковой деятельности, для чего необходимы сложные формализованные, в том числе правовые, процедуры. Такая позиция обладает открытостью и связана с изоморфной структуре человека судебно-парламентской, «говорильной» (от *фр.* parler) цивилизацией. При этом опасность человека для себя и окружающего мира всегда останется реальностью, так как разрывная структура фундаментального диссонанса и сознание смерти неустранимы;

б) пытаться употребить свою свободу (которая в любом случае неизбежна благодаря языку) для того, чтобы избежать реальности и освободиться от разрыва, от парадоксов свободы, навязанных человеку речью-сознанием. Попытки эти испокон века осуществляются путем контроля над языком, усилий по его стиранию, «остановке» и/или его уничтожению в себе и в социуме, в том числе используя для этого техники организованного безумия. Речь идет как о высоких и ненасильственных медитативных и экстатических практиках, так и о тоталитарных попытках уничтожения свободы как таковой, будь то в фор-

ме прямого запрета на высказывание или в форме физического уничтожения как актуальных, так и потенциальных говорящих «лишнее». Такое уничтожение принимает технологические и в то же время ритуальные формы.

53. Попытки радикально ограничить свободу контрпродуктивны. Они почти всегда связаны со смертельным насилием, но в конечном счете всегда обречены на неудачу, особенно в современной коммуникативной ситуации, когда открытость из личного языка необратимо проникла в структуру экономическую и социальную, многократно усиливается и поддерживается информационными технологиями, реальным фактом глобальной сетевой «эгоцентрической», то есть персональной, коммуникации.

Что касается проблем выживания человеческого вида в целом, кроме угрозы медленного техногенного уничтожения природной среды, стоит учитывать предельную возможность (сформулированную экологическими экстремистами) тотального уничтожения человечества не по оплошности или из-за борьбы экономических интересов, а во имя идеи сохранения зеленой «непрерывности» и чистоты природы. Надо признать, что такое «окончательное решение» было бы безумной, но абсолютно последовательной реакцией на разрыв, лежащий в основании человека как вида. Перед человеком как видом стоят именно такого типа альтернативы, осознает он это или нет. Задача мысли — сделать эти смертельные альтернативы максимально осознанными.

## *Вариация первая*

# ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК РАЗРЫВНАЯ СТРУКТУРА

Непрерывность истории — наиболее привлекательная из всех концепций, построенная по аналогии с представлениями классической физики. Однако нам придется скрепя сердце критиковать ее. <...> Мы вряд ли поймем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока — изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами то росы и причудливые наплывы льда, когда мириадами форм вода застывает в расщелинах ледников.

*А. Тойнби*

В истории, похоже, понятия «созидание» и «разрушение» имеют одинаковый смысл.

*Ю. Мисима*

Видимая динамика, так сказать, «поверхностная структура» истории может быть понята как следствие внутренней структуры человека. Как я попытался показать в *Теме*, эта структура принципиально разрывна, конфликтна, эта конфликтность охватывает все уровни человеческой реальности и является свойством специ-



фически человеческим<sup>1</sup>. Уникальность человека, по моей гипотезе, заключается в том, что через него некогда в бессознательное единство и непрерывность мира вошло *речевое сознание*. Это вхождение произошло в экзистенциальной глубине человека, и это вхождение отнюдь не безобидно как для самого носителя сознания, так и, судя по всему, для мира. Человек — это та точка, в которой бытие, как бы мы последнее ни понимали, претерпевает драму разрыва, драму расщепленности и сознания смерти. Напряженное взаимодействие бессознательного в человеке и той человеческой способности, которое мы называем фундаментальным сознанием (ФС), сознанием в специальном смысле, является разрывным, конфликтным и динамичным процессом.

*История* человека выражает себя в развертывании указанного конфликта. Основную закономерность этого развертывания можно предварительно определить как *рост горизонта ФС в процессе его постоянного разрывного взаимодействия с бессознательным*. Взаимодействие это осуществляется в экзистенциальных глубинах человеческого существа и осознается также не полностью. Человеческое ФС в том специальном смысле, в котором вводится здесь это понятие, обладает следующими функциями, или особенностями: *объективация, рефлексия (самореферентность), сомнение, индивидуация, отчуждение*. Фундаментальное сознание характеризуется также тем, что оно всегда есть осознание и именование смерти. В наших

---

<sup>1</sup> Все дальнейшее должно пониматься с учетом экзистенциальной изоморфности «фило-» и «онтогенеза», то есть становления человеческих общностей и человеческой личности.

контекстах это почти тождественные понятия, каждое из них подчеркивает одну из сторон феномена ФС. Здесь я пытаюсь определить сознание в строгом, узком смысле, и это определение не совпадает с привычным расширенным его пониманием. Сознание в строгом, так сказать, «операциональном» смысле, описываемое указанными выше взаимодополняющими функциями, разрывает биологическую непрерывность, входит в конфликтное взаимодействие с внеязыковым «природным» бессознательным в человеке и через человека — в бытие мира<sup>2</sup>.

Гипотетическим результатом указанного разрыва и порожденного этим разрывом сознания смерти и его конфликтного взаимодействия с жизнью является появление исторического пути человека. Вся без исключения человеческая проблематика на всех ее уровнях, от социального и коллективного до сугубо индивидуального и бытового, также есть следствие этого процесса. Я выдвигаю предположение, что элементарное и одновременно фундаментальное содержание экзистенциальной судьбы человека и его исторической судьбы есть неуклонное разрывное расширение самореферентной, рефлексивной, объективирующей функции ФС, способности к сомнению и осознанию смерти в ее глубинном контакте с «тенью абсолюта» — фундаментальным внеязыковым бессознательным (ФБ)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Тем самым гипотетически предполагается, что «природное» бессознательное «само по себе» (то есть «без человека» и его ФС) представляет собой относительно экологически гармонизированное «целое».

<sup>3</sup> «Коллективное бессознательное» и «архетипы» в теории К. Г. Юнга с этой точки зрения являются следствием указанной фундаментальной деформации.

Следствием этого контакта является перманентная деформация, дегармонизация бессознательных «природных» структур в человеке. Происходит их расщепление. Возникает *разрыв непрерывности*, образуется «субъект-объектная трещина», рекурсивный разрыв, проходящий через сердце мира и человека. Рождается антропологический парадокс, заключающийся в том, что человек одновременно является и не является элементом мирового «универсального множества». Человек становится носителем *принципиального диссонанса*, который ощущается (не всегда осознанно) как основной переживаемый факт его бытия<sup>4</sup>.

В образовавшейся рекурсивной субъект-объектной трещине (субъект-объектность здесь понимается как факт формально лингвистический, см. Тему) рождаются человеческая история и культура. Социальные структуры, миф, ритуал, исторические формы религии, искусства, философии и науки — все они без исключения являются *результатом* лингвистического разрыва и его следствий — фундаментального сомнения и осознания/интериоризации смерти. Все перечисленные структуры являются реакцией на разрыв и одновременно *попыткой его преодоления, склеивания*. Культура в данном контексте — это не классическая для антропологических исследований альтернатива *Природе*. Культура выступает здесь как «экзистенциальный клей», как основной медиатор, посредник рекурсивного разрыва, фундаментальной оппозиции ФС и

---

<sup>4</sup> Близки к этому пониманию антропологической ситуации мысли, высказанные Ю. Н. Давыдовым в статье «Культура, природа, традиция» (см.: Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 44–57).

ФБ. Последнее в принципе может пониматься и как синоним «природы», но с учетом того, что это не природа в противоположность культуре, а понятие предельное. Природа как *целое* дана человеку только как ностальгическая тень и всегда трансцендентна.

Человеческая история есть реакция на фундаментальный разрыв и одновременно постоянный поиск анестезии, *гармонизирующего инструментария*, который, «цементируя», «склеивая» смертельную онтологическую «трещину», одновременно и парадоксально тем самым *расширяет* ее. Этот процесс «расширения» экзистенциальной «трещины» как рефлексивного разрыва и фундаментального сомнения и есть, собственно говоря, разворачивание истории человека. Вся историческая и экзистенциальная динамика разворачивается в рамках этого основного антропологического конфликта. Человек не может выйти за его пределы, пока остается человеком — живым видом, наделенным ФС как рекурсивной способностью самореферентной объективации, превращения чего бы то ни было, в том числе имени, и самого именованного в именованный объект. Эта способность связана как с номинативной функцией речи, так и с такими универсалиями, как самореферентные, рекурсивные структуры языка: эгоцентрики-шифтеры, то есть личные местоимения, указатели (дейксисы) места и времени, глагольная синтаксическая функция и т. п.

Эта способность фундаментального сознания/сомнения необратимо *отчуждает* ее носителя от того, неотъемлемой онтологической частью чего он все равно остается. Именно этот парадоксальный факт отчуждения от «целого» внутри «целого» приводит к

известной еще с Псевдо-Тертуллиана констатации когнитивного и экзистенциального абсурда. В течение своей истории, как личной, так и родовой, человек всегда ищет (в основном не осознавая этого) два основных выхода из этого круга. Первым является стремление к *возвращению* в первичное (то есть до-рефлексивное, досознательное, так сказать, дочеловеческое) состояние. Для этого используется *наркотический, анестезирующий, склеивающий разрывы инструментарий*, понимаемый во всех возможных его формах. Вторым — стремление к выходу в гипотетическую сверхсознательную, сверхчеловеческую, трансцендентную сферу. Здесь вырабатывается инструментарий, который можно называть *транскендирующим*<sup>5</sup>.

В своих предельных формах, так сказать, «асимптотически» эти два пути переходят один в другой, они эквивалентны. Между этими экстремальными точками стремительно бьется, как челнок человеческая экзистенция. Как крайности эти пути совпадают в том, что предполагают (в пределе) *самоустранение чело-*

---

<sup>5</sup> Вот пронзительный в своей предельности образец транскендирующего сознания: «...В этом прорыве, когда хочу я быть свободным в воле Божьей, а также свободным от этой воли Божьей, и от всех дел Его, и от Самого Бога, я больше всякой твари, я не Бог и не тварь; <...> Тут Бог не находит больше в человеке обители, ибо вновь завоевал себе здесь человек нищетой своей то, чем он предвечно был, чем навсегда останется. Тут поглощен Бог Духом. Это „последняя нищета“, какая только может быть...». (*Экхарт Мейстер. О нищете духом. Духовные проповеди и рассуждения*; цит. по: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ekhart01.htm>.)

века как разрывного существа, наделенного сознанием/сомнением/рефлексией, а следовательно, осознанием смерти<sup>6</sup>. Можно с достаточной уверенностью говорить, что в своих предельных формах эти пути не могут быть предметом выбора, если полагать, что человек стремится остаться человеком и сохранить жизнь. Впрочем, подобное стремление является только более или менее вероятной гипотезой.

В неэкстремальных формах эти два вида инструментария служат человеку в качестве необходимой повседневной анестезии, *гармонизации*, склеивания разрыва, нейтрализации основного антропологического конфликта. В этом смысле они *неустранимы* из человеческого существования. Из сказанного можно сделать следующий вывод: поиск человеком инструментария для гармонизации, снятия, ослабления онтологического конфликта и поиска анестезирующего «клея» для стягивания, сшивания фундаментальной трещины являются основным нервом как индивидуальной экзистенции, так и человеческой истории вообще. Человеку стоит попытаться осознать и принять этот разрыв и все его следствия. В этом случае у нас есть шанс стоического понимания того, что наша жизнь, жизнь человеческого рода, и *абсолютное* преодоление экзистенциального разрыва несовместимы. Бегство от сознания смерти — смертельно.

Камю в контексте опыта тотального насилия XX века говорит о бодрствующем принятии абсурда без

---

<sup>6</sup> В этом контексте Эрос и Танатос позднего Фрейда оказываются функционально эквивалентными, на что обратил внимание еще О. Ранк.

иллюзорной попытки уйти от него путем философского теоретического самоубийства:

Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира <...> Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд — вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция. <...> По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении. Следовательно, с точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. <...> Кьеркегор упраздняет мою ностальгию, Гуссерль заново созидает универсум. Я ожидал вовсе не этого. Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания, чтобы решить вопрос: принять их или отказаться. Тут не замаскируешь очевидность, не упразднишь абсурд, отрицая один из составляющих его терминов. Необходимо знать, можно ли жить абсурдом, или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство, а самоубийство как таковое<sup>7</sup>.

Для меня значима неустраняемая и бесстрашная в своей ясности логика абсурда как разрыва, корнящегося в самих основаниях человека. Проясним, что такое философское самоубийство, интерпретируя Камю в предложенных мной терминах, но сохраняя

---

<sup>7</sup> Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде. М., 1998. С. 18–19.

верность логике оригинала. Философское самоубийство — это попытка мысли вернуться в состояние до разрыва, до осознания смерти, даже если оно представлено как состояние «после» него. Поскольку философская мысль — это мысль радикальная, то и попытка эта радикальна: для того, чтобы восстановить потерянный рай целостности, обрести бессмертие, которое предстает как отсутствие сознания смерти, а следовательно, сознания/сомнения, а следовательно, языка, — необходимо уничтожить носитель/носители/носителей разрыва. Таким образом, по Камю, выстраивая идеальный метод усмотрения чистой сущности сознания, как Гуссерль, или предлагая сделать религиозный скачок, удовлетворив ностальгию по Б-гу, как Кьеркегор или Шестов, философ осуществляет «интеллектуальное харакири», уничтожает в себе вопрошающего философа. Что понятно человечески, но противоречит радикальной честности. Таким образом, философское самоубийство, по Камю, — это попытка закрыть глаза на то, человек, и как вид, и как личность, стоит не только и не столько перед проблемой философского, теоретического, сколько физического суицида.

Если стремление к целостности, ностальгию по Абсолюту, мы согласились считать одной из базовых особенностей человека, то из этого следует вывод: человеческое существование именно потому, что разрывно, всегда религиозно. «Верует» или «не верует» (и во что именно) конкретный человек, не столь существенно, и не важно, в какой форме выражена его религиозность или предполагаемая нерелигиозность. Факт заключается в том, что уйти от той или иной



формы фундаментальной религиозности человек не в силах. Это так и в том случае, если он приверженец радикального, то есть мистического (в витгенштейновском смысле), агностицизма, как, например, автор этих строк, и тем более если он догматический атеист. В романском слове *re-ligio* свернута праиндоевропейская (-\*leig) семантика связывания, соединения, сворачивания<sup>8</sup>, то есть функция экзистенциального анестезирующего «склеивания»<sup>9</sup>, сшивания разрыва, что и позволяет нам рассматривать религиозный опыт как фундаментальную антропологическую особенность, независимую ни от конфессий, ни от их возможного видимого отсутствия...

Человек, и как вид, и как индивид, всегда находится в поиске утраченного блаженства, в поиске бессмертия как анестезии/забвения сознания смерти, в

---

<sup>8</sup> Семантическое родство с латинским и итальянским *fascio* (обвязывать, связка, пучок) симптоматично и имеет прямое отношение к теме прафашизма.

<sup>9</sup> Заслуживают внимания пронизательные рассуждения Шпенглера: «...ключевым словом всякой религии и вечным желанием всякого бодрствующего существа является „спасение“. В этом общем, почти дорелигиозном смысле оно означает стремление к избавлению от страхов и мук бодрствования, к разрядке напряжений, порожденных страхом мышления и мудрствования, к избавлению и возвышению от одиночества „я“ во „всем“, от косной обусловленности всей природы и от взгляда, вперенного в неотменимую границу всякого бытия, в старость и смерть. Избавляет также и сон. Сама смерть — сестра сна. Суровость духовных напряжений оказывается разрушенной и священным вином, опьянением, как и танцем, дионисийским искусством и любого рода отупением и выходом за свои пределы. Все это есть избегание бодрствования». (Шпенглер О. *Закат Европы*. Т. 2. М., 1998. С. 273–274.)

каких бы формах, открытых или латентных, это не выражалось. Человек обречен и на этот поиск, и на крест своего сознательного бытия-сомнения, крест свободы, что является одновременно и его трагедией, и признаком его высочайшего достоинства. Эта логика принимает необходимость высокой анестезии и сострадания перед лицом разрыва, сомнения и сознания смерти, но не желает смириться с философско-теоретическими, метафизическими попытками придать анестезиологии статус онтологии<sup>10</sup>. Такова позиция, которую я бы хотел обозначить как позицию нового стоицизма<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Это не мешает относиться к некоторым из этих попыток не только с уважением, но и с благоговением.

<sup>11</sup> Фигура иронического либерала, введенная Р. Рорти, представляется мне близкой предложенной мной фигуре нового стоика, радикального, то есть мистического (вспоминая Витгенштейна периода «Трактата»), агностика или стоического романтика. Стоический романтизм — это романтизм, полностью отказавшийся от аристократической или почвенной социальной реставрации (то есть от социальных утопий и фашизма в любых, пусть даже самых тонких его проявлениях), но сохранивший за собой право сострадания и размышления о свободной поэтической утопии, а также право творить ее в искусстве и науке. Позиция нового стоицизма напоминает «скорбное неверие» у С. Л. Франка: «<...> Бертран Рассел (Bertrand Russell) определяет это умонастроение как позицию „защиты наших идеалов против враждебной вселенной“. Это скорбное неверие есть одно из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. <...> Из этого умонастроения вытекает моральное требование защищать безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла. Смысл человеческой жизни заключается здесь в том, чтобы отстаивать достоинство идеала при сознании полной безнадежности осуществить его в жизни; подвиг состоит в том,

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, — для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, — составляет самобытный культурно-исторический тип...

*Н. Я. Данилевский*

...Я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лоно материнского ландшафта...

*О. Шпенглер*

...Ось мировой истории следует отнести, по видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

*К. Ясперс*

Здесь мы переходим к интерпретации некоторых моментов человеческой истории как они видятся в све-

---

чтобы героически погибать, защищая дело добра и правды, обреченное на гибель. Так некогда дух античной доблести в гибнущей Римской республике отчеканил печальную и гордую формулу: „Победоносное дело угодно богам, но побежденное — Катону“ (Causa victrix deis placuit, sed victa Catoni)» (Франк С. Л. Свет во тьме; цит. по: <http://altrea.narod.ru/frank/svet03.html>). За этот пример из Франка я благодарю Алексея Цвелика.

те предложенного антропологического подхода. Нас будут интересовать:

- 1) специфика исторического движения человека к эпохе, которую вслед за К. Ясперсом<sup>12</sup> можно назвать *Achsenzeit* («осевое время»), и специфика самой этой эпохи с ее завершением в лице христианизации эллинистически-римского мира;
- 2) специфика ветхозаветной традиции;
- 3) специфика западноевропейской культуры в связи с тем, что можно назвать «драмой средневековья»;
- 4) специфика современной всемирно-исторической ситуации в связи с тем, что ей предшествовало;
- 5) специфика российской исторической экзистенции.

Повторим, что изложение будет максимально кратким, схематичным и, конечно, гипотетичным. Здесь будет предложен ряд гипотез, касающихся структуры основных исторических культур и их взаимодействий. Речь пойдет о тех культурах, которые сыграли, с нашей точки зрения, определяющую роль в возникновении современной всемирно-исторической цивилизации<sup>13</sup>.

Гипотезы, правомерность которых выносятся на обсуждение, следующие:

1. Возможность культурно-исторического развертывания заключается в самом факте антропологического разрыва, конфликта ФБ и ФС в человеке. Глубинной

---

<sup>12</sup> Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1958; Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1991.

<sup>13</sup> Понятие «историческая культура», как ясно из контекста, употребляется примерно в том смысле, в котором оно фигурирует у Данилевского (культурно-исторический тип), Шпенглера, Тойнби и Ясперса.

причиной этого развертывания является рост рефлексивной способности (субъект-объектного лингвистического рекурсивного горизонта) от некоего условного минимума до некоего условного максимума.

2. Расширение, спонтанный рост рефлексии/рекурсии в человеческой истории, которые связаны с деформацией и метаморфозами бессознательных структур, не идут линейно, а представляет собой *прерывный* (разрывный) процесс. И сам человек, и его история, таким образом, если позволительно употребить математическую метафору, это *ансамбль разрывных функций*.

3. Рост объективирующей самореферентной способности, а вместе с ней и динамизация историко-культурного процесса (с ростом его внутренней экзистенциальной конфликтности) связаны с наблюдаемыми в истории разрывными точками, с тем, что я предлагаю назвать *стадиальными наложениями*. Речь идет о разрывах непрерывности в моменты «скрещений» культур, находящихся на различных стадиях исторического антропологического процесса. Можно также назвать эти разрывные процессы *наложениями времени*.

В эпохи такого наложения — в моменты «инъекции» ферментов более поздней культуры в ткань более молодой, «варварской» (в данном случае понятие «варварская» обозначает стадиальную удаленность), — происходит *разрыв* традиционной непрерывности данной культуры. Она быстро «разогревается», при этом наблюдается скачок в динамике ее исторического развертывания. Как следствие, если речь идет о «первичной», «традициональной» (traditional) культуре,

происходит дегармонизация, деформация, разогрев, хаотизация традиционного «холодного», направленного на уравнивание и относительное снятие «принципиального диссонанса» культурно-религиозного инструментария. В попытках выйти из хаотического состояния активизируются поиски нового инструментария параллельно с попытками (обычно энергичными, часто агрессивными, но безуспешными) восстановить «холодный» старый. Вся историческая ткань представляет собой бесконечное множество таких инъекций и наложений, хаотизаций и относительного преодоления хаоса, что определяет ее тонкую разрывную микроструктуру, которая может и не быть непосредственно наблюдаема из исторических источников, но которую можно косвенными методами восстановить, используя, например, методологию «longue durée» школы «Анналов».

4. В качестве того, что определяет видимую «макроструктуру» истории, выступают несколько основных видимых разрывов подобного рода, сыгравших решающую роль во всемирно-историческом процессе.

Эти основные разрывы суть:

а) возникновение ветхозаветной традиции с ее кульминацией и метаморфозой в христианстве;

б) возникновение эллинской цивилизации в результате дорийского вторжения и гибели крито-микенской культуры;

в) возникновение западноевропейской культуры в результате экспансии Рима и Великого переселения народов, когда произошла «романизация» и христианизация варварских, в основном германских народов.

Делается предположение, что рождение западноевропейской культуры, чья специфика связана с хаотизацией в эпоху Великого переселения народов, затем драмой средневековья, — это *центральная флуктуация, центральный разрыв всемирной истории*. Этот разрыв был следствием длительной культурно-стадиальной «инъекции», полученной более «холодными» германскими народами в результате контакта сначала с позднеязыческим, затем христианизированным Римом. Первоначальное проникновение нового «фермента» в сознание и бессознательное кельтов (галлов, бриттов), германцев (лангобардов, франков, готов, англов, севов и т. д.) происходило через уже сильно «разогретых» политическими и военными контактами с римским миром варварских вождей — будущих князей, герцогов, королей и епископов. Это привело (в том числе через провоцирующий рефлексивный институт исповеди) к постепенному созреванию, затем к стремительному разогреву и, наконец, зарождению в XV веке взрывной западноевропейской «схолотической» технологической цивилизации, к пространственному и политическому отчуждению англоамериканской цивилизации и евроамериканизации всего мира<sup>14</sup>, что можно интерпретировать как полное разрывание первичной структуры «антропологического парадокса».

Мы исходим из предположения, что в мировой истории (доступной для «наблюдения» историка и философа истории) можно обнаружить две основные

---

<sup>14</sup> В наше время принято говорить о новизне «глобализации», в то время как этот диагноз устарел на полтысячелетия.

волны, которые во многом аналогичны по внутреннему смыслу и структуре. Соотносятся они как малая и большая волны. Обе они привели к более или менее схожим результатам, но вторая волна довела до предела развития те процессы, которые начала первая. Самое общее их свойство — инициатива превращения истории отдельных культур в историю общемировую. В обоих случаях эта попытка осуществилась путем экспансии одной из этих культур.

Первая волна завершилась образованием эллинистическо-римской христианизированной «ойкумены», вторая — возникновением евроамериканской глобальной цивилизации. Первая волна теснейшим образом связана с прохождением ансамбля средиземноморских и восточных культур через эпоху осевого времени. Наша гипотеза заключается в том, что движение к осевому времени было повторено и это неизбежно привело к глобализации человечества, как в культурном, так и в экономико-политическом смысле<sup>15</sup>. История в какой-то момент как бы началась заново, вернее, началась ее вторая, более мощная волна. Западноевропейская цивилизация прошла свой путь к тому моменту, который можно считать вторым осевым временем мировой истории. Секуляризация (десакрализация) европейского сознания, рождение протестантизма как нового типа мировой религии, возникновение новоевропейской науки и философии, изобретение печатного станка (рождение «галактики

---

<sup>15</sup> Идея «второго осевого времени» обсуждалось уже Ясперсом (см.: *Ясперс К. Истоки истории и ее цель.* М., 1991 С. 126–127).



Гуттенберга»), начало проекта всеобщего школьного образования («схолархическая цивилизация»), развитие рационально-экономической и технологической цивилизации (специфичной только для этой культуры) и, наконец, мощная ее экспансия в мировое пространство стали определяющими для судеб всего мира. К более подробному анализу западноевропейской «культурной экзистенции» мы еще вернемся.

Сейчас следует остановиться на проблеме смысла и структуры первого осевого времени (здесь я естественным образом отталкиваюсь от анализа Ясперса). Осевое время, по гипотезе Ясперса, явилось результатом развития нескольких относительно независимых культур Древней Греции, Рима и Древнего Египта, ближневосточной традиции, Ирана, Индии, Китая. Оно характеризуется разрывом «ткани» первичного мифологического сознания, возникновением философской рефлексии и, как следствие, рождением мировых религий.

Будем исходить из допущения, что развитие внутри этих культур шло непрерывно, что на самом деле не так, но мы его примем, так как нас пока интересует макроструктура процесса. Тогда в начале «стрелы исторического времени» (его первой волны) будет фиксирован некий гипотетический момент вспышки ФС в недрах ФБ. Собственно, это и есть появление человека: *Homo sapiens sapiens*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Такое «рекурсивное» удвоение термина («человек мыслящий мысль») в основном принято в современной антропологии, и я присоединяюсь к тем, кто считает, что это принципиально важно для характеристики вида.

В этот условный «момент» ФС, то есть речевое (языковое) сознание-объективация-рефлексия, и сознание смерти находились в некоем субъект-объектном рекурсивном минимуме или были близки к нему. Этого минимума было достаточно, чтобы объективирующая самореферентная деятельность сознания в человеке сразу вошла в активное, разрывное и конфликтное взаимодействие с ФБ и вследствие этого начала незаметно, но неудержимо расти. Неразличимо близко к этой начальной точке лежит рождение *мифа и магического* инструментария (ритуал, шаманизм) как первых известных нам результатов экзистенциального расщепления и одновременно средств склеивания разрывов, гармонизации «принципиального диссонанса».

Благодаря ФС (то есть принадлежащим к языковым универсалиям фонологическим и самореферентным, эгоцентрическим структурам типа личных местоимений) возникают все виды человеческого оперирования дуальностями, бинарными оппозициями. На уровне нарратива это, например, дуальные мифологические структуры, проанализированные Леви-Стросом. Тернарные структуры можно в этом контексте считать производными от дуальных. Первичные различительные и самореферентные функции языка являются основой всего бесконечномерного пространства человеческого мышления: пространства рекурсивных альтернатив.

К. Леви-Строс<sup>17</sup> полагает, что *миф* есть фиксация бинарной оппозиции (что отражает, по его мнению,

---

<sup>17</sup> См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001.

базовую бессознательную структуру и логику человеческого рассудка) и попытка ее (оппозиции) преодоления путем введения персонажей-медиаторов, чья функция — ослабить напряженность оппозиции путем замены ее на более «слабую». Он же предположил (и я с этим согласен), что сильной, прямой реакцией на зафиксированный в мифе разрыв является *архаический ритуал*, который, используя миф как вербальную основу, пытается вернуть человека в жизненную непрерывность, в дорефлексивное, до-речевое состояние, то есть выполняет *наркотическую, анестезирующую* функцию. Последнюю можно интерпретировать здесь и как трансцендирующую, если иметь в виду стратегию шамана.

Дуальность (бинарность), то есть рекурсивная различительность *человеческого* ФС (то, что Леви-Строс называет «человеческим духом», или «рассудком», *l'esprit*, в русском языке эти понятия, в том числе пранаркотическое *spiritus*/спирт, к сожалению, этимологически и семантически полностью разделены), *является причиной переживаемой нами абсурдной расщепленности, разрыва экзистенции*. Человек в истории, как всеобщей, так и индивидуальной, с разной степенью осознанности ощущает себя погруженным в дуальность, в разрыв, в сознание смертности (которое является «второй производной» фундаментального языкового именованья/сознания смерти), пространство альтернатив, отсюда в большинстве мировых культур «четное» — синоним несовершенства. Единое предстает как запредельное, совершенное, непрерывное, абсолютное, «нечет», троичное, как *coincidentia opposi-*

totum. Человеческое бытие оценивается как несовершенное, дуальное, негативное, полярное, смертное, прерывное, «чет»<sup>18</sup>.

Но человек есть не просто нечто несовершенное в противоположность некоему трансцендентному совершенству. Человек является точкой экзистенциального ностальгического напряжения между реликтовым тeneвым бессознательным (ФБ) и рекурсивным рефлексивно-дуальным ФС. Человек одновременно «абсолютно» един, так как является внутренней частью «космоса», и принципиально расщеплен. Это парадоксальное расщепление, в основе которого лежит эгоцентрическая языковая коммуникация и его следствие — именование смерти, в той или иной степени опознано, осознано, рекурсивно поименовано во всех известных нам культурах и субкультурах, от самых архаичных до сверхрефлексивных.

Антропологический парадокс — в этом факте *сoбытия* жизненной непрерывности и рефлексивной речевой дискретности-разрыва, ностальгического теневого единства и бесконечномерного пространства смертельных альтернатив. Преодоление, смягчение разрыва, анестезия глубоко скрытой и перманентной экзистенциальной боли, непрерывная работа медиации/опосредования/смягчения дуальности, склеивания смертельной рекурсии — внутренний формообразующий фон, то бессознательно прикрытый, то

---

<sup>18</sup> Основанием этой базовой роли «дуальности» в человеческой культуре можно считать такую языковую универсалию, как различительная фонематическая структура.

болезненно обнаженный нерв человеческого существования<sup>19</sup>.

Одна из базовых дуальных оппозиций, с которыми постоянно имел и имеет дело человек на протяжении истории, — это оппозиция (используя здесь условный европейский философский язык) «мира трансцендентного» и «мира имманентного», мира «иногo» и мира «этого». Мир в целом дан всегда как противоположность «верхнего» и «нижнего» миров, мира «мертвых» и мира «живых», мира духов, богов и мира людей, вечности и времени, «космоса» и «истории», «сакрального» и «профанного», и всех мыслимых прошлых или будущих аналогичных оппозиций.

Здесь можно обнаружить следующую структуру: мир, помеченный как трансцендентный, присутствует во временном (горизонтальном) и в пространственном (вертикальном) срезе архаического «космоса». Первичное латентное переживание человеком разрыва как потери фундаментального единства (*фундаментальная ностальгия*) оформляется в той или иной формы мифологию «золотого века» («потерянного рая»), общую практически всем, как архаическим, так и поздним мифологическим, системам. «Блаженное» время мира всегда позади человека, иными

---

<sup>19</sup> Ф. Б. Я. Кейпер ставит эпиграфом к одной из своих работ строчку из Вергилия: «numero deus impare gaudet» (Verg. Ecl. 8.76) — «угодно нечетное богу» (*Вергилий*. Буколики. Эклога VIII. Пер. С. Шервинского). См.: Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. Обобщая подход Кейпера, можно предположить, что практически для всех, как архаических, так и «послеосевых», традиций философствования и богословия характерно следующее отождествление:  $0 = \infty = 1 = 3$ .

словами, пребывание в лоне мира, где не было разрывов, противоположностей и поэтому не было «времени» и сознания смерти (то есть не было самореферентной речи, порождающей первичные временные отношения вокруг рекурсивной точки «теперь» — момента внешнего или внутреннего произнесения эгоцентрика-шифтера), утрачено. Именно этот первичный разрыв зашифрован в древних космогонических мифах.

*Космогония* — это фундаментальный антропологический миф, основной шифр антропологического разрыва в его как структуре, так и генезисе. Космогонии всех известных и всех возможных мыслимых культур — фундаментальная метафора возникновения человека говорящего (и как вида, и как индивида). Космогонические нарративы всегда прямо или косвенно описывают некое начальное нерасчлененное «непрерывное» единство — первичный хаос, первичные воды (самые распространенные представления в архаических культурах), Великий Предел/Беспредельное (Тайцзи) Древнего Китая, первозданная Вода, парадоксальное единство асат-небытия и сат-бытия в «Ригведе», тьма, бездна, вода в Ветхом Завете, аналогичные космогонические образы у Гесиода (и в «Теогонии», и в «Трудах и днях») и т. д. до бесконечности.

Я предлагаю интерпретировать эти понятия как глубинно-психологический «перенос», как бессознательные *мета-форические* (дефис важен. — М. А.) попытки описания того, что *ни описать, ни вспомнить невозможно*: теневого доречевого, дофонологического состояния. Это то невозможное, немислимое, но как тень преследующее человека состояние,

когда самореферентная речь, рекурсивное сознание «еще не» отделились от предчеловеческого жизненного континуума<sup>20</sup>. Это невозможное состояние всегда отнесено мифом или теорией в абсолютное прошлое, в начало начал мифологического или теоретического времени, в точку сингулярности, когда времени и смерти еще не было, а значит, не было и космоса, который всегда, как в нарративе, так и в схеме, обладает темпоральной, дуальной, то есть речевой, самореферентной, эгоцентрической, шифтер-

---

<sup>20</sup> Здесь возникает параллель с известной гипотезой «пренатальной» космогонии у Ф. Б. Я. Кейпера: «...миф функционирует как обобщенная картина пренатального состояния любого человека, и посредством мифа новообращенный приходит в контакт со своим собственным пренатальным существованием, не отдавая, правда, себе в этом отчета. <...> Спорный вопрос, с которым мы здесь встречаемся, — это вопрос о пренатальном сознании. <...> Нельзя отрицать того, что возможность вновь пережить собственное зачатие могла бы иметь величайшее значение для нашей интерпретации религиозных явлений, и в особенности космогонических мифов» (Кейпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. С. 112–146). Принципиальное отличие моей позиции от позиции Кейпера аналогично уже высказанному мной различию с позицией О. Ранка. Пренатальный опыт зачатия, по Кейперу, как и внутриутробный и травматический опыт рождения, по Ранку, не является опытом специфически человеческим. Это опыт общий для человека и животного мира и потому не может рассматриваться как уникальный антропологический опыт, а именно уникальность этого опыта интересует нас в разговоре о человеке. Специфический человеческий опыт — это опыт языковой, порождающий человека, и этот опыт принципиально не детерминирован биологически. Более того, по самой своей сути он *абиологичен*.

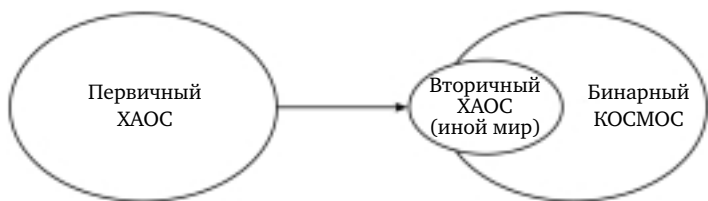
ной, а следовательно, осознанно смертельной структурой.

В любом космогоническом мифе фиксируется момент разрыва<sup>21</sup>: рождения или сотворения дуального космоса и, тем самым, начала мифологического времени. Я полагаю, что это не что иное, как «шифровка» рождения бинарной по структуре фонемной и шифтерной речи, ФС, рождение сознания смерти. При этом оказывается, что «иное бытие», «ино-бытие», вообще «иное», «не-бытие», «те-оп» вытесняется и одновременно присутствует в вертикальном срезе возникшего дуального космоса. Первичный хаос (или его заместители) противостоит дуальному космосу как нечто предшествующее ему, то есть в горизонтальном (временном) диахронном срезе. Но уже *внутри* этого космоса, в его пространстве (синхронии) «представителем» первичного единства (то есть ФБ) становится «иной» мир в его различных модификациях:

---

<sup>21</sup> Часто это буквально мотив разрыва ткани или космической связующей нити, веревки, струны: «Миф о перерезанном <...> вервии му — по сути, вариация сюжета о разрыве людей с небесными божествами вследствие вторжения в мироздание зла. Однако он оказал значительно большее влияние на развитие тибетской религиозной мысли <...>» (*Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 325*); *его же*: «...существует чрезвычайно распространенный архаический миф о дереве, веревке, горе, лестнице, мосте, которые в начале времен соединяли небеса и землю и по ним осуществлялась связь между людьми и богами. Из-за ошибки, совершенной мифическим предком, связь эта оборвалась — дерево было срублено, веревка или лиана разорваны. <...> После „падения“ человека и появления смерти связь между небом и землей прервалась» (цит. по: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/eliade/niti.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/niti.php)).





Введенная М. Элиаде экзистенциальная архетипическая оппозиция «космос–история» может помочь пролить дополнительный свет на всю ситуацию<sup>22</sup>. Отталкиваясь от Элиаде и радикально переинтерпретируя его, можно сказать, что рождение «времени» и «истории» произошло в момент первичного антропогенетического разрыва. Речь идет о неизвестном пока в филогенезе, но переживаемом каждым человеком в онтогенезе моменте рождения речевого сознания (ФС).

Появление архаических дуальных представлений о космосе есть следствие рождения ФС, то есть как видового, так и индивидуального генезиса человеческой речи. Момент возникновения структуры архаического космоса есть косвенное описание появления человека говорящего и осознающего смерть. Это, повторим, всегда касается и опыта вида в целом, и опыта каждого человека. Без дуальности невозможна никакая структура, в том числе тернарная. Это касается и бесструктурности, в том числе хаотизированной, ризоматической, чье ветвление всегда *различно*, то есть структурировано самим актом различения. Сознание здесь предстает как *упорядочивающий* и

<sup>22</sup> См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

*тем самым деформирующий фактор. Обнаруживается принципиальная амбивалентность сознания — оно носит одновременно структурирующий, «космогонический», и разрывный, деструктивный, «исторический», следовательно, смертельный характер, и эти функции всегда взаимосвязаны и иногда почти неотличимы друг от друга.*

Структурирующая, оформляющая функция сознания очевидна, лежит на поверхности, всегда видима и воплощается в сознательной ориентации, в рекурсивном орудийном (орудия для создания орудий) труде, в любом конструировании человеком жизненного пространства. Деструктивно-темпоральная функция осознается (именуется) меньше, но переживается намного сильнее, она латентно ощущается как источник первичного страдания человека. Этот постоянный ностальгический фон воплощается в древней мифологии, эпосе, сказке, поэзии, театре, религии, искусстве вообще, но и в экспрессивной бытовой речи, и в мифах современного массового сознания. Здесь становится заметным очередной парадокс. С одной стороны, человек стремится сохранить, уберечь «космос», «дом бытия» от агрессии «хаоса», иными словами — сознательное и структурированное речевое бытие от «прорывов» неуправляемого ФБ (то есть как от агрессии «демонов», так и от внешних врагов, которые тоже в существенном смысле «демоны»). Это бегство от первичного хаоса натывается на сам факт полубес-сознательного противопоставления космоса хаосу, что возможно только благодаря речи. С другой стороны, стремление сохранить космос диктуется желанием убежать не только от первичного хаоса, кото-

рый всегда позади, но и от «ужаса истории», от реальной необратимости времени, неизбежности смерти (как бы эту последнюю неизбежность ни понимать), от различия, разрыва и двойственности, а следовательно, от элементарной бытовой речи, с ее рекурсивной эгоцентрической коммуникативной (следовательно — темпоральной) структурой — в миф, вечные «архетипы»<sup>23</sup>, «эйдосы», во все предполагаемые формы вневременной абсолютности. Речь идет в том числе и о *парадоксе числа*, как архаического, сакрального, так и современного математического, которое всегда структурирует космос и одновременно с максимальной доступной ясностью указывает на разрыв, «катастрофу», то есть саму *границу структуры*, порядка и хаоса, предела и беспредельного, смерти и бессмертия.

Время, история, необратимость, сознание смерти порождаются *тем же самым* ФС, то есть речью и числом, которые формируют представления о дуальном космосе. Собственно, появление времени, сознания смерти и рождение космоса синхронны и структурно эквивалентны. Поэтому уход от времени и сознания смерти есть попытка ухода от речи и сознания, в частности от их деструктивной (темпоральной) функции, и *одновременно* от космоса. В диахронной перспективе попытка ухода осуществляется как бы в два приема. Сначала ФС (то есть речь, время и история) мифологизируется, тормозится, «останавливается» — относится во «время оно», то есть «космологизируется». Эта функция ФС связана с регионом сознания, кото-

---

<sup>23</sup> Здесь в том смысле, в котором это понятие используется Элиаде в «Космосе и истории».

рый мы обозначили как *сознание-эйдос*. Но для снятия первичного страдания этого недостаточно, так как «деструктивная» темпоральная, шифтерная, эгоцентрическая функция ФС (*сознание-хронос*) тем самым не устраняется, а лишь временно «купируется». Речь (обычная повседневная речь, с ее дуальными фонологическими, местоименными, дейктическими, временными эгоцентрическими структурами) возобновляется; родовой и индивидуальный опыт разрыва, «ужаса истории» и осознания смерти приходит опять, так как продолжается жизнь человека.

Поэтому следующий, более радикальный шаг связан с использованием космогонического, календарного или более позднего эсхатологического ритуала и наркотического, «экстатического» инструментария, который и в данный момент, и в эсхатологической перспективе пытается уничтожить как сознание-хронос, так и сознание-эйдос. Здесь бессознательно преследуется цель полностью «восстановить», залатать, сшить разорванную космологическую ткань или нить, склеить невозможное: разрыв ФБ<sup>24</sup>. Парадок-

---

<sup>24</sup> Парадокс «космического связывания» в технике йоги как абсолютного возвращения в потерянное состояние свободы от дуальности и сознания смерти описывает М. Элиаде: «...йога является совершеннейшим средством для освобождения от того рабства, коим является любое человеческое существование. Через йогу достигается абсолютная свобода (то есть несвязанность. — М. А.). Но сам термин „йога“ <...> указывает на действия „связывания“: санскритский корень *uj* (соединять) связан также с латинским *jungere*, *jugum* и *jug* (ярмо), <...> этот же термин обозначает и состояние единения с Богом» (цит. по: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/eliade/niti.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/niti.php)).

сальным образом человек пытается восстановить не только космос, который все же мешает самой своей структурой, так как именно она заставляет помнить о смерти, но и недоступное первичное теневое «хаотическое» состояние Универсума и человека<sup>25</sup>.

Этот иррациональный «карнавальный» момент ритуала всегда связан с переживанием экстаза, в том числе и сексуального<sup>26</sup>, того почти «райского» блаженства, в котором, как кажется, исчезают противоположности, иерархии, запреты, исчезают все виды разрыва. Из этого блаженного ритуального «хаоса», даже когда ритуал заканчивается смертью части участников, как в человеческих жертвоприношениях или при современной наркотической передозировке, для оставшихся в живых неизбежно опять рождается

---

<sup>25</sup> Вот описание, данное Элиаде дионисийской религиозной практике, имеющей, судя по всему, архаические, шаманистские корни: «Опьянение, эротизм, плодородие мира, а еще незабываемые переживания: когда периодически являются мертвые, когда человека охватывает *mania*, когда он погружается в животную бессознательность, когда испытывает экстаз *enthousiasmos*, — и все эти восхитительные и леденящие душу ощущения» (Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 455).

<sup>26</sup> Парадоксальное для общепринятых европейских норм, но вполне естественное для ведийской традиции единство аскетического и сексуального опыта описано Элиаде (Там же. С. 290–295). В этом отношении Элиаде наследует Шпенглеру, писавшему во втором томе «Заката Европы»: «...рядом с этим — и оргиазм, ибо растрачивание тела так же глубоко родственно аскезе, как священная проституция — celibату: оба они отрицают время» (Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 1999. С. 294).

повседневная речь и тем самым — «космос». Возрождение космоса осознается как прямая цель ритуала, и, следовательно, возвращение разрыва всегда игнорируется. Но бессознательной предельной целью экстатического ритуала, его латентным мотивом является возвращение в желанное невозможное: до-дуальное, до-структурное, до-вербальное хаотическое состояние, состояние, когда смерть не осознавалась, когда не было самого слова «смерть».

Итак, если ритуал оказывается для участника не смертелен (то есть если речь идет не о человеческом жертвоприношении, которое в некотором смысле есть теневая парадигма и символ человеческой истории), нормальная речь и сознание вновь неизбежно пробуждаются. Следовательно, возрождаются время, история и необратимость, а вместе с ними разрыв, осознание смерти, пространство альтернатив, непредсказуемость и страдание. Естественно, возвращаются и очередные попытки устранить то и другое. Таким образом, цикл повторяется. Но важно, что это повторение, если присмотреться, никогда не носит полностью обратимого характера. Факт, прискорбный для человека с его фундаментальной ностальгией и желанием жить в непрерывном раю и обнадеживающий в той степени, в которой у человека есть воля и мужество оставаться человеком, то есть бодрствующим смертным. Несмотря на все усилия «остановить время», затормозить развертывание речи и сознания как самореферентной, объективирующей способности, речь и язык развиваются, и чем изошреннее попытки остановить это развитие, тем неотвратимее оно происходит, так как для поддержания и совершенствования

ния инструментария борьбы с разрывом и речью нужна дополнительная рефлексивная и речевая работа. Эта поначалу незаметная *дополнительная работа ФС* и есть, собственно, *история* человека, и он на нее обречен самой природой речевой деятельности.

Если вернуться к космо- (-гонической, -логической) оппозиции трансцендентного и имманентного, то можно обнаружить следующую закономерность: по мере роста рефлексии (=ФС) трансцендентность «иного» в культуре возрастает, постепенно и неуклонно «очищается». И это происходит до тех пор, пока «иное» не предстает как абсолютно «чистое», сверхбытийное, непознаваемое, как великая пустота, как абсолют, как единое, как великое дао, великий предел, беспредельное, асат, небытие, ничто, меон или как, уже в Новое время, абсолютная идея, абсолютное тождество, всеединство, «чистое трансцендентальное сознание» и, наконец, космологическая сингулярность.

Возвращаясь в классическую и позднюю античность: относительно трансцендентное становится здесь уже трансцендентным абсолютно. Парадоксальная логика этого перехода развернута в «Пармениде» Платона, затем у Плотина и Прокла. Именно в этой точке рождаются высшие богословские и философские традиции большого осевого времени в целом, включая ранний и первый послеосевого этапы, рождается апофатика в ее двух подвидах: а) «негативная метафизика», как в «Пармениде» или в «Дао-Дэ цзин», и б) «негативная теология», как в последней главе «Бхагавадгиты» или в патристике Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника. Рождение понятия абсолют-

но «иногое», как бытия абсолюта, и фиксирование его в культуре совпадают или предельно близки к моменту того скачка в рекурсивной способности человека, когда сознание и речь делают предметом объективации сами себя. Этот очередной разрыв, скачок (то есть рождение лингвистической и философской рефлексии) и есть отличительная особенность осевого времени, что представлено как в ведийской традиции, так и в текстах Платона и Аристотеля. Здесь происходит рождение проблематизирующей, тем самым радикально дегармонизирующей философской рациональности. «Новая» рефлексия (которая так себя не называет, но пользуется всем рекурсивным аппаратом самореференции) окончательно разрывает «непосредственную» связь человека с мифологическим космосом и архаическим инструментарием и необратимо выталкивает его в историю, в необратимость осознанной смерти. В качестве анестезирующего ответа на этот новый разрыв, на этот вызов происходит рождение всех «новых заветов», то есть мировых религий как религий спасения и абсолюта.

Человеческая экзистенция приближается здесь к критической точке осознания себя как одинокой разорванной сущности, брошенной в море бытия, в море времени, смерти и зла, спасение от которого ищется перед лицом Единого: безличного и «простого», как в неоплатонизме (Плотин, Прокл), или личного и сложного, как в христианстве. Таков в основном и был экзистенциальный итог первой волны всемирной истории. Это та близкая к «максимуму» точка «стрелы времени», которую мы, упрощая, рассматриваем как линейное и непрерывное образование.



Я сделал попытку построить, вернее, очертить некоторые особые точки «стрелы исторического времени» как абстракции развертывания антропологического конфликта. Эти точки следующие:

1) начало процесса — гипотетический момент первичного разрыва: антропогенетической вспышки речи и рекурсивного сознания (ФС);

2) длительный первичный мифологический «досековой» этап;

3) осевое время как некий «максимум» рефлексивно-объективирующей и отчуждающей способности, когда внутренняя конфликтность человеческого существования достигает почти предельного уровня напряжения.

Затем следует период, который можно назвать «послеосевым». Послеосевые культуры — это те культуры, которые уже прошли «точку кипения» осевого времени и выработали тот или иной инструментарий относительной гармонизации осознанного ими онтологического разрыва, сознания смертности человека. Сознание смертности есть вторичная, рекурсивная форма первичного, как сказал бы Сартр, «нететического», латентного сознания смерти. В диахронном плане мы имеем ту или иную картину последовательности стадий в развертывании рефлексивности, объектного горизонта, в синхронном плане — типологическую картину конфликтного взаимодействия ФБ и ФС. Другими словами, в любой момент истории мы обнаруживаем ту или иную, как в типологическом, так и в стадиальном смысле, специфическую микроформу фундаментального конфликта.

Еще раз повторим основной «антропологический диагноз»: в результате вхождения ФС, то есть появле-

ния человеческой речи, «мир до мира» (мы его обозначили как ФБ) потерял первоначальное «внутриутробное», доречевое бессознательное единство и жизненную непрерывность. Он расщепился, став вечной тенью, так как возникло неизбежное для языка, речи, первичного сознания оперирование бинарными оппозициями, от неосознаваемых фонематических противопоставлений до оппозиций понятийных. Мир предстал как разрывная дуальная структура, а человек как существо, сознающее смерть.

Дуальность речевой/языковой структуры и попытки ее смягчения, медиации, а иногда и тотального преодоления пронизывают, прошивают насквозь всю человеческую историю — от традиционных архаических культур до современной цивилизации, от бытового уровня до уровня великих церковных ритуалов, философских систем, или больших научных теорий типа общей теории относительности, или единой теории поля. Космологически мы получаем: мир «тот» и мир «этот»; мир «невидимый» и мир «видимый»; мир «вечный» и мир «временный», «сингулярность» и «большой взрыв», и т. д.

Мир «иной» неуклонно развивался — от богато «заселенного», почти полного семантического, содержательного аналога («зеркального отражения») мира видимого (архаика) до своего, так сказать, нулевого варианта (осевой и послеосевой этапы)<sup>27</sup>. Так как аб-

---

<sup>27</sup> Анализ оппозиции «мира иного» и «мира этого» в истории архитектуры дан в книге Г. Ревзина «Очерки по философии архитектурной формы» (М., 2002). Вот образец историко-культурных генерализаций Ревзина: «...на фоне истории материальный мир есть уже не воплощение мифологическо-

солютность логически неотличима от «ничто, этот «нулевой» вариант — основа как монотеистического и апофатического», так и атеизма, который в этом контексте не имеет ничего общего с тривиальным «безбожием». Вернее, указанный контекст позволяет за банальностью безбожия увидеть бездны человеческого удела.

Структурная сложность происходящего связана с тем, что невозможно, как того хотелось бы Ницше, вернуться к потерянной бытийной («жизненной», «биологической») целостности путем радикального «космического ремонта», то есть «сложив», «склеив», «сшив» две распавшиеся половины или проигнорировав этот разрыв и это различие. «Сумма» противоположных членов космологической оппозиции не равна искомому единству ФБ. Последнее всегда остается трансцендентным человеку, вечной тенью речевого бытия. В истории человека (если вынести за скобки предчеловеческое внутриутробное и младенческое состояние) *никогда не было точки «до грехопадения»*, до разрыва, до расщепления, куда можно было бы вернуться, так как уже сама фундаментальная (фонологическая и самореферентная) структура языка и речи — то, что, собственно, формирует, конституирует человека, — разрывна, негативна, дискретна, дуальна, рекурсивна.

---

го Космоса, но последствие деградации этого воплощения. Тогда начинается мучительный и лихорадочный поиск того, как же эти камни и эти утесы лежали до того, как произошла катастрофа и началась деградация. То есть начинается архитектура» (с. 28).

Если говорить о «трансценденции», то она мыслится и «ощущается» на поздних «осевых» и «послеосевых» стадиях культуры и как нечто абсолютно внешнее, внемирное, и как нечто абсолютно внутреннее, глубинно связанное с экзистенциальной сущностью человека, почему и возможен апофатический мистический опыт, опыт объятия с тенью, с сияющим и ослепляющим «божественным мраком». Здесь работает логика *coincidentia oppositorum*. Атеизм (который не стоит путать со зрелым агностицизмом, отсылающим нас скорее к апофатике с ее понятием *agnosia* у Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>28</sup>) — необходимый момент осевой стадии, он был известен и в древнегреческой, и в древнеиндийской традиции. Атеизм можно интерпретировать как парадоксальную форму религиозной, гармонизирующей, мифологизирующей реакции человека на свое разрывное бытие. Логическая возможность атеизма проста и связана с противоречивостью самих абсолютных понятий, с апофатической диалектикой бытия и ничто или, например, с парадоксами «актуальной бесконечности». Отрицать абсолютное в некотором смысле тривиально, так как отрицание, негативность принадлежит самой логике абсолютных категорий. Симптоматично обычное игнорирование атеизмом того, что, скажем, христианская традиция пользуется логикой абсолютного отрицания по крайней мере с V–VI вв. от

---

<sup>28</sup> См.: *Дионисий-Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преподобного Максима Исповедника. СПб., 2010; Лосский В. Очерк мистического богословия восточной Церкви. М., 1991.

Р. Х. (см. «О мистическом богословии» Псевдо-Ареопагита и комментарии Максима Исповедника)<sup>29</sup>. Серьезность атеизма определяется особым религиозным и тем самым догматическим инструментарием: исключением, стиранием, вытеснением понятия трансценденции и самих альтернатив, связанных с этим понятием. Абсолютное если и удерживается, то или переносится на универсум в целом, как *natura naturans* Спинозы, или на границу познания, как, например, у Б. Рассела. Это, несомненно, один из сильных инструментов экзистенциальной анестезии<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> В иудаистской традиции «...экзегеты обращают внимание на так называемую „негативную теологию“ Маймонида. „Между богом и человеком пролегают ничто и бездна... Как пересечь их? Прежде всего, признавая „ничто“. Невозможность приблизиться к божественному, непостижимость Бога философской наукой суть всего лишь образы человеческой затерянности в этом „ничто“: только продвигаясь сквозь ничто, человек приближается к Богу... В самых замечательных главах „Наставника“ Маймонид говорит о том, что каждая молитва должна быть молчанием и каждый шаг в следовании Закону должен быть направлен к тому возвышенному, что есть Любовь. Любовь способна перевести человека через пропасть между ним и Богом, и встреча между Богом и человеком может состояться, не утратив ничего из своей строгости и суровости» (*Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. М., 2012. С. 202*).

<sup>30</sup> Агностицизм, то есть принятие предположения, что вопрос об абсолюте является *вечным вопросом* и не может быть конвертирован в однозначный ответ, радикально отличается от атеизма, который дает однозначный ответ, лишая тем самым вопрос об абсолюте «вечного» статуса.

Перейдем теперь к более подробному анализу разрывной исторической ткани, сотканной на парадоксальном станке ФБ и сознания-рефлексии.

В ансамбле «осевых» культур, образованном, как полагает Ясперс, в период с VIII по II вв. до Р. Х., в этом «стройном аккорде» можно обнаружить два диссонанса, которые заставляют критически взглянуть на нашу картину непрерывной «стрелы времени» и задаться вопросом: так ли уж линейно разворачивалась человеческая история? Эти два разрыва и диссонанса в аккорде осевых культур — *эллинская и ветхозаветная традиция*.

Древнегреческая культура образовалась в результате дорийского вторжения, после преодоления последствий варваризации и хаотизации крито-микенской цивилизации. С моей точки зрения, именно это наложение культур спровоцировало такие уникальные события, как превращение дионисийского ритуала в жанр трагедии и рождение философской рефлексии досократиков. Но здесь нас будет больше интересовать специфика древнеиудейской культуры в той степени, в какой она связана с доступной для исследования историей Книги. Особенность Ветхого Завета как памятника религиозно-экзистенциальной и исторической судьбы определенной культуры заключается в нетривиальной переакцентировке и переосмыслении общекультурных архетипических мотивов. Необычен миф о грехопадении в той форме, которая здесь представлена, необычна пассионарная энергия, с которой проповедуется здесь чистый монотеизм, необычны

идея Завета и конфликтные взаимоотношения между Б-гом и его народом, наконец, необычен весь экзистенциальный пафос Книги<sup>31</sup>. Все это отличает ветхозаветную традицию от аналогичных представлений в других культурах осевого времени.

В мифе о грехопадении трагедия человека напрямую и в явном виде связывается с обнаружением лингвистического разрыва, «познанием» бинарной оппозиции, и его следствия — осознания смерти. То, что это именно Добро и Зло, менее значимо, чем тот факт, что здесь осознается, «познается», интериоризируется (через символический акт поедания) оппозиционная вербальная структура. Ветхозаветный антропогенез как акт творения человека и затем его впадения в первородный грех, по существу, эквивалентен обнаружению различающей функции человеческого сознания и человека таким, каким мы его (то есть себя) знаем, то есть существа, осознающего смерть.

Этот момент обнаружения и присвоения, интериоризации двойственности и сознания смерти (данной в том числе в ритуальном образе съедаемого плода) связывается в первой книге Торы с фактом онтологического разрыва: отпадения человека от Б-га и обретения смерти («...А от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который вкусишь от него, смертью умрешь». Быт 2, 17). Таким образом, здесь дано, с одной стороны, осознание человеком своей фундаментальной драмы (на что обратил внима-

---

<sup>31</sup> См. об этом, в частности, у Элиаде (Космос и история. С. 99–106) или у Н. Бердяева в «Смысле истории» (М., 1990).

ние еще Гегель), причем эта драма становится основой всего ветхозаветного экзистенциального космоса, внутренней пружиной развертывания исторических коллизий древнего народа, с другой — это бессознательная шифровка опыта обретения каждым человеком языка/речи как дуальных, рекурсивных структур. История человека в Торе предстает как следствие потерянной богочеловеческой связи и как постоянные попытки ее восстановления. Первой формой этой связи становится собственно Завет<sup>32</sup>, то есть ритуальный договор с Богом, основанный на принципе контрактной взаимности.

Характерной чертой Ветхого Завета является постоянный напряженный конфликт между избранным народом и его Б-гом. Народ склонен к отпадению и парадоксальному забвению «своего», но при этом единого (то есть всеобщего, универсального) Б-га, за что подвергается тяжелейшим, часто кровавым карам. Эта конфликтность, доходящая до взаимной ненависти, делает характер ветхозаветной традиции достаточно необычным, если не сказать уникальным. Кроме того, здесь, как давно замечено, миф перестает быть архаическим строго циклическим образованием, леви-стросовской «машиной для уничтожения времени», а становится, что парадоксально для мифа, «историческим». Создается устойчивое впечатление, повлиявшее на историю культуры, что здесь разво-

---

<sup>32</sup> Напомним, что «Завет Авраама» был еще лишен договорной формы, характерной для более позднего «Завета Моисеева». См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 218.



рачивается линейная временная перспектива. На самом деле, в эпоху вавилонского пленения (эпоху пророков) происходит инверсия в структуре мифологического времени. «Золотой век» («потерянный рай») начинает мыслиться не только в некоем абсолютном прошлом, но и полагается фактом абсолютного будущего. История как миф и миф как история, как нарратив обретают религиозно и экзистенциально значимую цель. Фундаментальная ностальгия обретает форму фундаментальной надежды. Таким образом, цикличность мифа воспроизводится, но выводится на уровень метанарратива.

Следуя за собственно религиозной логикой Книги<sup>33</sup>, мы видим, как у пророков (особенно у Второ-Исайи, Ис 40, 55) и через них в традиции рождается неудовлетворенность формой Завета — возникает потребность во внутреннем над-контрактном типе связи. Б-г окончательно провозглашен единственным и универсальным (Ис 44, 6) и Он ждет любви, а не только законопослушности<sup>34</sup>. Возникают пророчества об Отроке (рабе) господнем, взявшем на себя грехи народа и человечества (Ис 49, 6), Мессии, Сыне человеческом и Божьем одновременно, в котором наконец воссоединятся некогда распавшиеся и расщеп-

---

<sup>33</sup> Я отдаю себе отчет, что предлагаемая мной логика во многом опирается на традицию христианизировавшей интерпретации Книги.

<sup>34</sup> После вавилонского плена, эпохи пророков, как реакция, по выражению Элиаде, на «запаздывание эсхатона» (последнее обновление мира) усилилась и утвердила себя также и законническая тенденция иудаизма.

ленные сущности мира и человека. Так, следуя уже христианской интерпретации, начинает рождаться идея Богочеловека. Возникновение христианства в недрах Ветхого Завета в этой перспективе выглядит закономерно. Христос оказывается той уникальной онтологической точкой, где экзистенциально и логически завершается, снимается диалектика Книги. Христос — «второй», или «последний Адам» в интерпретации апостола Павла («...Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба (1 Кор 15, 45–49), и ранних отцов Церкви (Ириной Лионский, II век от Р. Х.), и тем самым провозвестник Царствия Божьего (Дня Яхве) как завершения «стрелы исторического и космического времени».

Если эта логика релевантна, то почему в таком случае христианство было отторгнуто и не принято сознанием, которое его породило? На этот вопрос можно пытаться ответить только тогда, когда удастся прояснить особенность ветхозаветной культуры. Как мне кажется, исключительная конфликтность, напряженность древнееврейской культуры, драма ветхозаветного сознания могут свидетельствовать о *разрыве*, произошедшем в ткани исторической и культурной жизни древних палестинских народов. Я предлагаю следующую интерпретацию: некогда произошло «стадиальное наложение культур», или, говоря иначе, «наложение времен». Строгая и рефлексивная монотеистическая концепция — это идея явно «осевого» характера. Но народ израильский является носителем мощного

«доосевого» сознания<sup>35</sup>. Здесь впервые отчетливо различим факт «инъекции», разрыва, наложения осевого времени на время доосевого, грубо говоря, наложение конца «стрелы исторического времени» (условного конца) на ее условное начало. В результате наложения и мог произойти упомянутый разрыв относительной непрерывности доосевого культуры.

В Книге происходит постоянная и смертельная война между «чистым» монотеизмом и упорным «язычеством»<sup>36</sup>. Эта драматическая борьба происходит в глубинах экзистенции ветхозаветного человека. Эта борьба, где ареной служит душа каждого челове-

---

<sup>35</sup> «Осевой» характер монотеизма связан, собственно, с радикально понимаемым «моно», то есть с Единицей, парадоксально отождествляемой одновременно с личностью и с Абсолютом. При этом, что важно, не остается места для других богов и «абсолютов». Это отнюдь не «праздный бог», *deus otiosus*, чуждый ритуалам и ушедший на покой Творец, идея которого так распространена в политеистических религиях. Наоборот, именно Он и является единственно действующим, что так ярко выражено в классическом исламе. Это возможно только на стадиях, когда культурная рефлексия достаточно развита, чтобы сформулировать предельные оппозиции и отождествления. Здесь показательна именно радикальность рефлексивных актов. Я присоединяюсь к тем исследователям, которые считают концепцию «прамонотеизма» В. Шмидта не только не доказанной, но и в принципиальном, структурно-историческом смысле неверной. При этом я согласен, что вопрос этот должен серьезно обсуждаться.

<sup>36</sup> Здесь имеется в виду «язычество» не как синоним греко-римской дохристианской религиозности, а как общая для большинства культур архаическая стадия религиозных практик и воззрений.

ка, проявляет себя в исторических катаклизмах древнееврейского народа. Его историческая судьба становится прообразом разрывных катастрофических процессов человеческой истории, процессов, которые приведут в конце концов к возникновению всемирной цивилизации и катастрофам XX века.

Попытка описать механизм этого наложения приводит к двум противоположным, но, возможно, дополнительным гипотезам:

А. Первое столкновение язычества и монотеизма связано с контактом палестинских племен с великой речной ирригационной (по классификации Л. Мечникова<sup>37</sup>) культурой Древнего Египта. Египет уже в XV–XIV вв. до Р. Х. подошел к «осевой» идее единого Б-га. Речь идет о попытке религиозного переворота Аменхотепа IV — Эхнатона (XVIII династии). Культ Атона-Солнца носил, судя по всему, весьма радикальный характер, вплоть до запрещения изображать самого Атона (не говоря уже о других богах), так как «истинный Бог не имеет формы». Атон почитался также как творец всего сущего. Таким образом, Египет мог стать генератором классической монотеистической идеи.

Так, вероятно, было брошено опасное зерно в «девственную» почву культуры палестинских племен. Это косвенно подтверждается, в частности, этимологическим сходством имен: Атон — Адон — Адонаи, или предположением о влиянии большого гимна Эхнато-

---

<sup>37</sup> Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995.

на Солнцу на создание 104-го (103-го) псалма<sup>38</sup>. Египет, как мы знаем, не принял рожденную им самим идею. Похоже, что здесь сработал механизм игнорирования, отторжения нового в рамках традиционной культуры, хотя сама внутренняя динамика неуклонного разворачивания рефлексивного горизонта привела к рождению «осевой» по характеру идеи. В противоположность Египту, палестинские народы приняли «инъекцию», «прививку» этой идеи именно потому, что она была «внешней» и не была заранее заблокирована механизмами ритуально-государственной традиции (вследствие отсутствия жестких ритуализирующих государственных институтов, подобных египетским). Идея была активно воспринята на сознательном и «текстовом» уровнях, но на уровне бессознательном, экзистенциальном это привело к глубоким конфликтам. Гипотезу косвенно подтверждают датировки древнейших книг Ветхого Завета (ок. XIII в. до Р. Х.), «египетское» происхождение Моисея, египетское пленение<sup>39</sup>. Полное «теоретическое» осознание и теологическое принятие единобожия было закреплено уже гораздо позже, при контакте с Вавилоном, во время и после второго великого плена в VI веке до Р. Х.

Предложенная гипотеза была, так сказать, «внешнего» типа. Возможна «внутренняя» гипотеза.

Б. Религиозная и интеллектуальная древнеиудейская элита генерировала монотеистическую идею, и

---

<sup>38</sup> См. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 137; *Церен Э.* Библиейские холмы. М., 1986. С. 401–408.

<sup>39</sup> *Элиаде М.* Указ. соч. С. 223.

она вошла во внутренний конфликт с «доосевым» сознанием большинства. Эта гипотеза позволяет подойти к более тонкому пониманию внутренней временной структуры культурной традиции. Культура как целое (в синхронии) это не точка на «стреле времени», двигающейся к осевой эпохе. Культура, взятая в синхронном срезе, оказывается неодновременным, не моностадиальным, не точечным образованием, но политемпоральным, тем самым диссонантным «аккордом». Это связано с тем, что разные слои культуры, разные ее представители могут находиться на различных, часто весьма удаленных друг от друга стадиях развертывания рефлексии, чем и определяется их неодновременность на стреле стадиального развертывания.

Здесь возникает образ *временной пирамиды*, где вершиной является некий максимальный для данной культуры уровень рефлексии, а основанием — минимальный. Пирамида может менять свою «конфигурацию» в зависимости от процессов внутрикультурных или процессов контакта с другими культурами, и ее вершина может оказаться той «иглой», которая совершает самореферентные, «автоиммунные инъекции» в ткань собственной культуры. Мне представляется, что эти гипотезы носят дополнительный друг другу характер. Не исключено, что духовная жреческая элита древнееврейского народа одновременно и породила, и заимствовала идею единобожия. Так или иначе, произошло «наложение времен», повлекшее за собой разрыв внутри архаической традиции. Идея была рождена и брошена на почву, которая в силу своей относительной «нетронутости» дала необычные всходы. Более «примитивное» и менее институализи-

рованное сознание древнееврейского народа с исключительной экспрессией восприняло культурно-религиозную инъекцию, пытаясь адаптировать реальность, стадиально удаленную на столетия. Восприятие монотеизма сделало крайне конфликтным, разрывным существование культуры в целом, так как дегармонизировало, деструктурировало ее традиционный культурный инструментарий, что привело к трагически безуспешным попыткам его восстановления. Отсюда постоянная драма «соскальзывания» сквозь образовавшуюся «трещину» к языческим представлениям и ритуалам, за что следовали бесконечные кары и пророческие инвективы, сопровождавшиеся всплесками массовых эсхатологических переживаний, типологически предвосхитивших аналогичные массовые кризисы западноевропейского средневековья в 1000-м и 1500 годов от Р. Х.

В этом контексте можно понять и механизм отторжения иудео-христианства от иудаизма. По той же причине, по которой христианская религиозная идея возникла, она и была отторгнута. Традиция иудаизма определялась, и в большой степени определяется до сих пор эсхатологическим *ожиданием*. Сложилась стойкая многовековая традиция ожидания Мессии и Дня Яхве, провозглашенных пророками, и это стало основным способом склейки экзистенциальных разрывов. Но когда очередной разрыв и результат этого ожидания (идея богочеловечества и мессианства Иисуса Христа) оформились в конкретную новую религиозную реальность, радикально *снимающую* процесс ожидания, она была отвергнута. Традиция ожидания оказалась здесь мощнее результата ожидания.

Итак, мы обнаружили, что, вероятно, в одной из древних культур произошло *стадиальное наложение* и инъекция более зрелой культуры в тело более молодой, возник наблюдаемый разрыв непрерывности. Принципиально важно, что это было именно «сильное» временное наложение<sup>40</sup>, глубокая инъекция осевого сознания в доосевое. В результате этого процесса произошла экзистенциальная и историческая хаотизация и динамизация древнееврейской культуры, что выразилось, в частности, в возникновении уникальных разрывных пророческих идей и образов, повлиявших на все дальнейшее развитие человечества.

С этой точки зрения особенно значим контакт эллинистическо-римской цивилизации с ветхозаветной традицией и христианством. Этот контакт привел к образованию средиземноморской христианизированной Римской империи. С определенными оговорками можно считать, что на этом первая волна всемирной истории подошла к концу. Все осевые культуры средиземноморского региона (и частично великие восточные культуры) образовали некий относительный синтез и подошли к тому пределу, когда рефлексия разрыва и экзистенциальная конфликтность достигли апогея, а инструментарий онтологической гармонизации (мировые религии спасения) по своей мощи был достоин этого уровня напряжения.

То, что произошло далее, определило облик всей последующей истории человечества. Падение Римской

---

<sup>40</sup> Возможны другие, более «слабые» наложения, например, развитого «доосевого» типа на более примитивное сознание или взаимодействие осевых культур.



империи под ударами варварских германских племен в V веке, через три века завершённое со стороны Пиренеев мусульманами, привело к *центральному видимому разрыву* в ткани мировой истории. Этот разрыв — следствие стадияльного наложения и инъекции, в результате которой «предосевое» родовое сознание германцев получило в наследство весь сложнейший комплекс стареющей позднеантичной христианизированной культуры. Племена, жившие или осевшие в эпоху Великого переселения народов на территории громадной империи, должны были пройти собственный путь к осевому времени. Но, разрушив и одновременно неизбежно унаследовав древнейшую культуру, они себя, не ведая того, распяли на кресте чужой мудрости, которая и типологически, и стадияльно была от них удалена. В результате травматической инъекции поздних стадияльных «ферментов» в ткань молодых культур возникла новая ситуация. Начавшаяся еще в эпоху римских завоеваний постепенная взаимная диффузия духовных, религиозных и социальных форм послеосевой, сильно рефлексированной и «урбанизированной» эллинистически-римской христианской культуры и энергичной молодой предосевой культуры кельтов и германцев, с их родовым и архаичным мифологическим сознанием, привела к возникновению совершенно нового феномена. Этот новый феномен — *западноевропейское средневековье*.

Тысячелетие средневековья можно уподобить алхимической колбе, в которой смешались и «варились» два сильнейших реактива. В результате «сварилась» новая (океаническая) европейская культура, сверхдинамизм которой захлестнул весь мир. Все особенности европейского человечества Нового и Новейшего

времени есть следствие очередного, исторически определяющего разрыва непрерывности: экзистенциальной драмы средневековья. Последняя спровоцирована «шоковой инъекцией», которую получило варварское «коллективное бессознательное», то есть вся культурная экзистенция в результате ее христианизации и «романизации», а также встречным процессом интенсивной варваризации христианской церковной культуры. Еще одним активизирующим процесс «реактивом» было не столь интенсивное, но, несомненно, важное присутствие высоко рефлексированного арабско-исламского аристотелизма, арабской математики и алхимии сначала на Пиренейском полуострове, затем в схоластической университетской и аристократической культуре всего Запада.

Проследить «алхимические превращения» западноевропейской культуры можно на нескольких небольших примерах (здесь я следую за А. Гуревичем и М. Элиаде). Обратим внимание на такое характерное (и давно вызывающее пристальный интерес медиевистов) явление, как «охота на ведьм». Она разразилась на самом взлете Ренессанса. 1487 год (уже написаны «Венера» Боттичелли и «Мадонна Литта» Леонардо) — издается «Молот против ведьм» Г. Инститориса и Я. Шпренгера. Церковные институты и церковная мысль руководят «охотой на ведьм» на протяжении всей «эпохи взлета культуры и гуманизма». Провозвестник «единой религии» и просвещенного асбютизма Жан Бодэн, чьим именем названо бельгийское общество по изучению юридических и политических институтов, был автором трактата «Демономания ведьм», в котором утверждалась необходимость войны с колдовством с помощью костров, пыток и до-

носов. Трактат появился в 1580 году. В эпоху раннего и высокого средневековья отношение Католической христианской церкви к этой проблеме было совершенно иным. Сама вера в колдовство и ведьм оценивалась как *языческий* пережиток и суеверие. На тех, кто подпадал под влияние этого суеверия, накладывалась покаянная епитимья. Еще в XII в. Иоанн Солсберийский называл веру в ведьм «достойной презрения глупостью» и «баснями».

Примерно с XIII в. началось отчетливо наблюдаемое в источниках «химическое» проникновение архаической веры в колдовство и шабаш в «высоколобое» церковное сознание. Но до организованной «охоты на ведьм» было еще далеко. Перелом произошел в конце XV в., с этого времени начинают преследовать не только ведьм (вера в которых ранее оценивалась как «народная глупость»), но и тех, кто *не верил* в их существование<sup>41</sup>. Две культуры, противостояние ко-

---

<sup>41</sup> «Преобразование, под давлением инквизиции, тайного культа плодородия в черную магию (курсив здесь и ниже мой. — М. А.) наиболее ярко иллюстрируют материалы судебных процессов над *benandanti* („бродяги“, „бегуны“). 31 марта 1575 г. *vicario generate*, инквизитор Аквилеи и Конкордии, получил донос о существовании кое-где в деревнях колдунов, именуемых *бенанданти*, которые считали себя „добрыми“ колдунами, поскольку боролись с ведьмами (*stregoni*). На первых же допросах *бенанданти* признались в том, что четырежды в год тайно собираются по ночам (в начале каждого сезона, на постные недели), используя в качестве „средства передвижения“ зайцев, котов или других животных. <...> Следствием многочисленных процессов над *бенанданти* стало постепенное обретение сектой примет сатанизма, согласно модели, которую им упорно навязывала инквизиция, тогда как нет сомнения в том, что первоначально речь шла именно о пережитках культа плодородия. С 1600 г.

торых было очевидно в средневековье, диффундировали. Уже нет «язычества» и «христианства», а есть нечто совершенно новое и доселе невиданное: оязыченное, варваризованное христианство и христианизированное язычество.

Эти два встречных процесса (варваризация христианства и христианизация варварства) привели к очередному разрыву: феномену Реформации. Реформация — такой же продукт «варваризации» христианства, как и современная ей Католическая церковь, хотя субъективно именно борьба с варваризацией была одной из причин реформационного движения. Протестантизм я считаю *новой*, сугубо новоевропейской мировой религией<sup>42</sup>, и в самых разнообразных его формах (в том числе в форме более поздних сект)

---

бенанданти утверждали, что их единственная задача — исцеление пострадавших от ворожбы. <...> Наконец в 1634 г., после полувека преследований секты инквизиторами, бенанданти признали, что они заодно с колдунами (*strighe* и *stregoni*). <...> Одно из самых драматических признаний последовало в 1644 г. Обвиняемый подробно описал облик дьявола, поведал, на каких условиях продал ему душу, и признался в том, что убил четырех детей, навевая на них порчу. Однако оставшись наедине с наместником епископа, узник отрекся от своих показаний, не признав себя ни бенанданти, ни *stregone*. Судьи единогласно пришли к заключению, что обвиняемый „признал все, что от него требовали“. Неизвестно, каким бы оказался приговор, поскольку подсудимый повесился в своей камере. Это был последний громкий процесс над бенанданти» (*Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. С. 285).

<sup>42</sup> Постренессанское католичество и протестантизм в новоевропейской культуре явились прямым следствием разрыва — второго осевого времени, по существу, новыми религиями спасения, специфичными только для данной культуры.

он был подлинно массовой, «народной» религией, в которой уже почти невозможно различить противостояние двух культур: высоколобой письменной и культуры «немотствующего большинства». И естественно, протестанты с не меньшей энергией занялись «охотой на ведьм». Костры горели и в XVII, и в XVIII вв.

Рождение «цельной» культуры как результата длившейся тысячелетие диффузии в принципе совпадает с собственным осевым временем тех варварских (в основном германских) народов, которые когда-то начали новый исторический виток. Таким образом, эпоха Ренессанса становится вторым осевым временем мировой истории и очередным историческим разрывом. Именно с этого момента начинается неуклонная экспансия океанической «кипящей» западноевропейской культуры на все мировое пространство.

Процесс средневековой диффузии культур станет понятнее, если учесть, что практически вся территория Западной Европы была покрыта сетью церковных приходов. Каждый человек, принадлежавший к родовой, в основном аграрной, общности, обладавшей своей архаической картиной мира, своей архаической этикой и своим архаическим гармонизирующим инструментарием, должен был регулярно подвергать себя и реально подвергал на исповеди ментальной инъекции, рефлексивной операции — подробному *самоанализу* и *рефлексии* с позиции стадияльно и типологически удаленной от него культуры. «Доза» варьировалась в зависимости от образованности и независимости исповедника: чем более образован был священник, тем она была значительней. Таким образом, разрывность методично вводилась в самую ткань, в тонкую

структуру экзистенциальной истории европейской культуры.

Представления, связанные с архаической укорененностью человека в природных ритмах, в родовом бытии, оценивались этическим и религиозно высокоорефлектированным христианским сознанием как принципиально греховные и дьявольские, и эти оценки постепенно вводились в ментальное тело «немотствующего большинства», порождая экзистенциальные парадоксы языческо-христианского суеверия и глубинного религиозного страха. Борьба, носившая экзистенциальный характер, жила в психике каждого человека на протяжении многих поколений. Душа средневекового человека безотчетно, сама того не ведая, страдала от ментальной крестной муки и ужаса, этой постоянно сжатой в ее глубине, на уровне коллективного бессознательного, пружины.

В конце концов эта пружина сорвалась, и в результате этого разрыва родилась культура, обладающая исключительной «пассионарностью». Европейский человек обнаружил, что он «свободен» от времени природы. Впервые в истории отчуждение и объективация зашли так далеко, что сознание смогло посмотреть на мир как на потенциально чистый объект, а на себя как на чистый субъект, чистое зеркало мира<sup>43</sup>. Мир предстал как арена сначала мысленного, а затем реального экспериментирования и поле для реализации теоретических замыслов<sup>44</sup>. Были отброшены все бес-

---

<sup>43</sup> Этот вывод сделан задолго до знакомства с концепцией «зеркала природы» Р. Рорти.

<sup>44</sup> Речь идет о роли и соотношении мысленного и реального эксперимента в науке после Галилея.

сознательные календарно-ритуальные «экологические табу», свойственные архаическим культурам. Из университетской схоластической культуры медленно рождалась книгопечатная «схоластическая» культура всеобщего образования, культура тюрьмы и клиники, теоретическая и экспериментальная наука, а вслед за ней технологическая цивилизация Нового и Новейшего времени.

Здесь может возникнуть вопрос: почему технологическая цивилизация оказалась возможна только теперь? Ведь исследования по истории физики показывают, что еще греки обладали достаточными знаниями для создания машинной индустрии уровня XVIII века. Почему же этого не произошло? Вполне правдоподобным выглядит предположение, что произойти это могло только в той культуре, в которой были окончательно преодолены архаические механизмы экологической саморегуляции. Ею и оказалась западноевропейская цивилизация, прошедшая тяжелейший искус варварско-христианского средневековья.

Памятником этого противостояния хтонического варварского и спиритуального христианского сознания является европейская готика. Мистическая архитектура и варварский орнамент составляют ее сущность. Более поздним и более трагическим воплощением этого конфликта явилась живопись Босха, где христианский и языческий карнавальны́й («адский») космосы даются в напряженной и парадоксальной синхронии<sup>45</sup>. Результатом разрыва, этой «сорвавшейся-

---

<sup>45</sup> Таким образом, взаимодействие «народной» культуры и культуры христианской видится мне более катастрофичным, чем оно представлено в работах французской школы «Анналов», М. Бахтина, А. Гуревича.

ся пружины» была и невиданная пространственная океаническая экспансия. Открытие, завоевание и освоение Нового Света привели к возникновению североатлантической мировой схоластической индустриально-технологической цивилизации, «галактики Гуттенберга» («второй волны», по О. Тоффлеру) — с ее метаморфозой в конце XX века в постиндустриальную цивилизацию глобальной Сети («третья волна»<sup>46</sup>).

В дополнение к разговору о специфике средневековья следует обратить внимание на то, что историко-социальные исследования подтверждают вывод о сложном генезисе раннего феодализма в Западной Европе. Феодализм представляет собой своеобразную социальную систему, в которой родовые структуры германцев были переплетены с позднеантичными социальными формами (колонат)<sup>47</sup>. Диффузия этих структур, а следовательно, сам европейский феода-

---

<sup>46</sup> См.: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Toffler/\\_06.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_06.php).

<sup>47</sup> Вот диагноз А. Гуревича: «В феодализме я склонен усматривать преимущественно, если не исключительно, западноевропейский феномен. На мой взгляд, он сложился в результате уникальной констелляции тенденций развития. Феодальный строй, как бы его ни истолковывать, представляет собой не какую-то фазу всемирно-исторического процесса, — он возник в силу сочетания специфических условий, порожденных столкновением варварского мира с миром позднеантичного Средиземноморья. Этот конфликт, давший импульс синтезу германского и романского начал, в конечном итоге породил условия для выхода западноевропейской цивилизации на исходе средневековья за пределы традиционного общественного уклада, за те пределы, в которых оставались все другие цивилизации» (Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 20).



лизм, в котором родовые и ленные отношения были переплетены, — уникален. Другими словами, феодализм и следующий за ним протестантский «рациональный» капитализм могли возникнуть только в результате описанного разрыва, как следствия стадийного культурного наложения, а не возникли непрерывно из предшествующей «формации»<sup>48</sup>.

Таким в общих чертах видится драматический генезис западноевропейской «фаустовской» культуры. Кажется несомненным, что напряженность экзистенциального мира средневековья определила весь исключительный, глобальный драматизм истории человечества последующих веков. Взрывообразная экспансия, все развитие современной технологической цивилизации с ее глобальными приобретениями, открытостью и информационностью, и с ее глобальными проблемами (экологической, ядерной и террористической угрозами) объясняются тем, что когда варвар-германец, осев на завоеванных землях или просто попав в ареал христианизированной Римской империи, получил травматическую инъекцию. При этом, сохранив связь с архаической и мощной германской мифологической традицией, он унаследовал от стареющей послеосевой культуры ее великие духовные, юридические и социальные достижения. Все последовавшее за этим разрывом может быть, по аналогии, объяснено адлеровскими механизмами «компенсации» и «сверхкомпенсации» как неизбежной реакции на конфликтность экзистенции средневекового человечества.

---

<sup>48</sup> Не вижу, почему здесь не использовать иногда весьма полезную терминологию К. Маркса.

Показательным для специфики стадияльных наложений является своеобразная судьба марксизма в России. Являясь западноевропейской эволюционной теорией с явным эсхатологическим и сотериологическим моментом, бессознательно (или полусознательно) почерпнутым из библейско-христианской пророческой традиции, марксизм на «собственной» западноевропейской почве не сыграл той роли, на которую претендовал. Здесь сработал тот же самый механизм, который в свое время «вытолкнул» монотеистическую идею из египетской традиции, а иудейско-христианскую — из традиции синагогальной. Парадоксальным образом мощные идеологические системы начинают свою «сильную» историческую жизнь вовсе не на той почве, на которой они произросли. Так же произошло и с марксизмом. Он был воспринят с подлинно религиозным пафосом отнюдь не в Западной Европе, а в России, а затем в еще более «архаических»<sup>49</sup> культурах на Востоке. Причем, что закономерно, он был сильно мифологизирован. В России он приобрел статус государственной идеологии, вытеснив резко и решительно тысячелетнюю христианскую культуру.

На Западе все это не могло произойти как в социальном, так и в культурно-религиозном смысле. В социальном плане здесь сработал выработанный временем «традиционный» механизм саморегуляции и самосохранения зрелого капитализма. «Практическая реализация» стала возможной не в тех странах, на которые Маркс указывал как на наиболее «готовые» к револю-

---

<sup>49</sup> На самом деле тоже «послеосевых», но по типу ментальности отличающихся от новоевропейского.

ции в силу развитости капитализма (в первую очередь Англия, затем Франция)<sup>50</sup>, а в «слабых звеньях» капитализма (по терминологии В. Ленина) — то есть в тех культурах, в которых он не успел пустить корни. В культурно-религиозном отношении трудно себе представить отказ от христианской традиции в Западной Европе<sup>51</sup> именно потому, что христианство там было уже сильно переработано и адаптировано. Диффузия христианской и варварской культур уже к эпохе Возрождения была настолько глубокой, что отказ от результата этой диффузии был бы равносителен отказу от всей культуры в целом, в том числе и от социальных практик, тесно связанных с европейским протестантизмом и рационализмом (М. Вебер). В России же социальный отказ от православия (как и его реставрация в 90-х годах XX в.) стал возможным в силу относительной независимости архаического пласта культуры от собственно христианского. Сам этот факт был совершенно не очевиден еще для XIX в., но стал несомненным в XX столетии, проявив себя здесь со всей отчетливостью.

В конечном счете весь облик современной цивилизации определяется центральным разрывом всемир-

---

<sup>50</sup> Маркс, при всей его несомненной аналитической мощи, не учел возможных условий для выживания западного капитализма и его устойчивости к революциям. Они оказались связаны с образованием парадоксальной структуры «перманентной революции» и превращением социальной ткани в постоянный институализированный кризис, при котором разрывы становятся не исключением, а правилом, в соответствии с принципом: регулярные инъекции яда — лучшее противоядие.

<sup>51</sup> Попытка дехристианизации во Франции в эпоху революции 1789 г. была ярчайшим исключением, подтверждающим, с моей точки зрения, правило.

ной истории, лежащим в основе западноевропейской культуры. И если Северная Америка — «счастлирое дитя» европейской экспансии (чего нельзя сказать о северо- и южноамериканских народах и культурах индейцев, последовательно и жестоко уничтоженных как первыми колонистами Нового Света, так и их потомками<sup>52</sup>), то Россия уже почти не находит в себе

---

<sup>52</sup> В истории США и Южной Америки мы должны констатировать период, который можно обозначить как холокост до холокоста, связать его с темой прафашизма и тезисом «если Бог есть, то все позволено», которые будут обсуждаться ниже. «Американские индейцы <...> никогда не получали однозначной оценки со стороны колонизаторов, уничтоживших их культуру. <...> большинство характеристик относились не к собственно индейцам, а отражали представления о них, преобладавшие среди евро-американцев в различные исторические эпохи: протестантизма, Просвещения, романтизма, промышленного переворота, когда на коренное население взирали то с небрежной снисходительностью, то с явной враждебностью. И все единодушно приходили к заключению, что индейцы пренебрегают европейской культурой, будь то религиозные обряды, способы производства или орудия труда. (Единственное исключение: индейцы прерий, которые в нашем воображении под воздействием вестернов стали неотделимы от своих коней, заимствовали этих верховых животных у европейцев. Лошади попали в Северную Америку только в начале XVIII в. из Мексики, куда, в свою очередь, были ранее завезены испанцами.) Впрочем, властям хватало самого ничтожного повода, чтобы оправдать истребление индейцев. Голландские кальвинисты, чьи „подвиги“ в Южной Африке прогремели на весь мир, без колебаний призывали относиться к индейцам как к злобным диким животным, а губернатор Новой Голландии Къефт даже установил награду за каждый индейский скаल्प. Когда штаты Нью-Йорк и Нью-Джерси стали английскими владениями, в них уже не осталось коренного населения. Англичане переняли у голландцев их отношение к индейцам и увеличи-

сил быть успешной на этом пути, окончательно измотанная бесстыдным насилием самодержавно-холопско-воровской власти над собственным народом, от Иоанна IV до Путина.

«Диагноз», который можно было бы поставить, свидетельствует о фундаментальных структурных напряжениях. В первой трети XXI века, в наше кризисное время это проявило себя в колоссальном разрыве

---

ли награду: в 1703 г. в Массачусетсе за скальп индейца платили 60 долларов, в Пенсильвании скальп индейца-мужчины стоил 124 доллара, а женщины — 50 долларов; последнее свидетельствует об ограниченности патриархальной логики: не секрет, что увеличение населения более зависит от женщин, нежели от мужчин. Индейцы Восточного побережья, которых не успели истребить, были сосланы на запад от Миссисипи согласно Указу о переселении 1830 г. президента Эндрю Джексона, согнавшего с их земель даже незлобивых чероки, должным образом крещенных и гордых своими успехами в подражании обычаям захватчиков. Вечные „дикари“, нередко вдобавок еще и „варвары“, индейцы <...> были вынуждены существовать на грани нищеты и в антисанитарных условиях <...> А в 1867 г. газета Weekly Leader <...> именовала индейцев исключительно ордой бессовестных воров, лентяев, грязнуль и безбожников, поголовного истребления которых обязан добиваться каждый порядочный человек: „Это сборище жалких, грязных, вшивых, полудивилизованных, вероломных, вороватых пожирателей вонючих кишок, существованием которых Господь наш случайно допустил осквернить землю; мы должны молиться об их немедленном и полном уничтожении, дабы обезопасить жизни наших посредников и торговцев“ <...> Генерал Фил Шеридан призывал истребить бизонов, чтобы лишить индейцев средств к существованию. Бойня в Вундед-Ни (29 декабря 1890 г.) положила начало эпохе, когда „резервация“ стала единственно возможной альтернативой интеграции» (*Мирча Элиаде, Ион Кулиано. Словарь религий, обрядов и верований. М., 2011. С. 17*).

между сверхбогатством глобальных корпораций и экономической необеспеченностью большинства живущих на планете, что странным образом возвращает нас к проблемам неомарксизма. Антропологический разрыв, изначальная экзистенциальная драма человечества, или лингвистическая катастрофа, получает сейчас свое предельное выражение и может быть сформулирован как *фундаментальный конфликт Сознания и Жизни, физически воплощенный, благодаря развитию современных коммуникационных технологий, в Мировой сети (Интернет, по сути, есть материализация концепта ноосферы Вернадского и Шардена)*. Это определяет его сегодняшние особенности и порождает новые угрозы.

Хватит ли человеку ума и сил для преодоления создавшихся проблем? Остается надежда, что исключительность создавшейся ситуации удержит человечество от смертельного шага. Но даже если человечеству удастся выжить, диссонансы неизбежны вследствие глубинной разрывной структуры человека как вида. Наиболее оптимистичный сценарий вероятен, когда речь идет об индивидуальной экзистенции, которая всегда имеет возможность выбора и возможность (может быть, кажущуюся) прямого самоконструирования. Это путь нового стоицизма, опирающегося как на индивидуализирующую, так и на солидаризирующую функцию Мировой паутины. Определенный скепсис кажется оправданным при взгляде на человечество в целом, так как непонятно, способно ли оно в принципе выработать такой механизм саморегуляции, который при сохранении жизни на Земле сохранил бы мировую коммуникацию, свободу, человечность и человеческое достоинство.

## Вариация вторая

# ЯЗЫК И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Язык является своей собственной теорией.

*Г. Гийом*

Лингвисты склонны рассматривать эти представления как знание о языке, мы же считаем их какими-то «естественными образованиями», условиями «работы» самого языка, внутренней возможностью функционирования любого (в принципе) языка, независимо от существования какой-либо науки о языке.

*М. Мамардашвили, А. Пятигорский*

Если мы хотим бороться с фашизмом, то мы должны его понимать. Домыслы нам не помогут, а повторение оптимистических формул столь же неадекватно и бесполезно, как ритуальный индейский танец для вызывания дождя.

*Э. Фромм*

Нацистский и сталинистский опыт — те эксцессы, которые свидетельствуют о сущности насилия. Опасность, разрыв всегда в человеке. Контрпродуктивно их подменять благими намерениями или идеализациями. Человек, заметил Михаил Генин, на все способен и это настораживает. Но «где опасность, растет и спасенье» — строчка Гёльдерлина здесь так точна,

красива, особенно на русском языке, что не могу удержаться и вновь ее не привести. Она означает, что самоидеализация — губительна.

Человек стоит на краю пропасти постоянно. Эту пропасть создал не он, и эта не та пропасть, которую можно чем-то засыпать, хотя мировые войны, холокост и ГУЛАГ — это именно попытки засыпать разрыв трупами. Задача в том, чтобы удерживаться на краю и уметь там жить. Для этого необходимо постоянно *видеть* край пропасти и структуру разрыва. Эту функцию видения (несовершенного, ибо любые претензии на совершенство, кроме претензий сильных поэтов, опасны) выполняют прежде всего критические мыслители. Функцию же «коллективного видения» (также несовершенного) выполняют процедуры, обеспечивающие обратную связь в сверхсложной социальной системе. Это цивилизованный суд, парламент, выборы и строго регламентированные процедуры разделения власти.

Мировая цивилизация поставила нас перед выбором: или последовательно выполненные демократические процедуры, со всеми их недостатками и опасностями, или постоянная угроза тотального государственного террора. Он страшнее и безнадежнее любого, самого оголтелого личного или группового террора. С индивидуальным и групповым террором люди могут бороться. С риском и потерями, но могут — в системе свободных (свободных структурно, процедурно, процессуально) государств. Тотальный же централизованный террор государственной машины — абсолютное зло в этом самом относительном из всех возможных миров.



Трагический и неизбежный выбор, на который, к сожалению, оказалась обречена цивилизация, — это выбор между великой культурой и сносной жизнью для большинства живущих. Выживание людей, со всей их слепотой, равнодушием, самообманом и потребительством, перестало быть тривиальностью после катастроф XX века. Этот выбор осуществляется просто потому, что выживание человечества, человеческих детей оказывается важнее, чем великая культура. Это трагично, я переживаю это как абсурдный и болезненный процесс, но я его принимаю и поддерживаю, так как за плечами у нас холокост и Колыма.

Человек, и как индивид, и как вид, обременен сознанием, хочет он этого или нет. Скорее не хочет, хотя полагает иначе. Человек обременен сознанием потому, что владеет языком и речью, порождающими разрыв и осознание смерти. Язык устроен так, что «заставляет» человека совершать акты рефлексии, рекурсивной объективации и именовать смерть (основные акты сознания) помимо желания человека. Структуры языка, ответственные за рефлексивность и сознание, — это так называемые эгоцентрические слова, шифтеры или, по терминологии Е. Падучевой, «первичные эгоцентрики», то есть личные местоимения «я»/«ты» (одни из самых парадоксальных элементов языка) и указатели типа «этот», «вот», «здесь», «сейчас» и пр.

Человек обременен языком и сознанием еще и потому, что язык существует в виде «внутренней речи/письма» (то есть глубоко в психике), и работа, «бурление», «магма»<sup>1</sup> языка (даже когда человек говорит

---

<sup>1</sup> Этим образом я обязан Г. Гийому.

и тематически мыслит) незаметна для него самого. Именно поэтому высокое молчание или медитация любого типа и продолжительности не избавляет от глубинного слоя «внутренней речи/письма», не спасает от разрыва и сознания смерти, но только дает надежду на мгновения трезвости и на силы для его, разрыва, несения. Иллюзия, что разрыв, а следовательно, смерть преодолимы в медитации, внутренней (сердечной, умной) молитве и молчании, — одна из любимых и возвышенных иллюзий человечества. Человек, благодаря своему языку и сознанию (а «сознание», в конце концов, является метафорой рекурсивности языка и речи), принципиально опосредован, то есть лишен «непосредственности», то есть вынужден именовать смерть. Человек неосознанно (чаще) или осознанно (реже) страдает от этой опосредованности (разрыва) и недостатка непосредственности (= непрерывности). Человек ищет различные способы преодоления или гармонизации этой опосредованности. Поиск этот и есть Культура во всех ее парадоксальных проявлениях, от практики дзен до атомной бомбы.

Человек в этом поиске неизбежно упирается в предел — сознание. Сознание мешает непосредственности. Здесь и возникает логическая и парадоксальная функция смерти — уничтожение сознания вообще и сознания смерти в частности. Теории «измененного сознания» в этой перспективе эквивалентны его уничтожению, ведь то, что получается при «изменении» сознания, мыслится уже не как рекурсивное сознание в строгом смысле слова. Итак, сама логика сознания приводит к логике смерти и суицида как предельных категорий. Почему? Потому, что, пока человек жив,

сознание, в том числе сознание смерти, и разрыв неуничтожимы, так как являются встроенной по умолчанию функцией языка и речи. И то и другое дано человеку в виде, с одной стороны, повседневного речевого автоматизма, с другой — в виде «внутренней речи», как предельно «спрессованная», «архивированная» языковая деятельность, действующая «по умолчанию», незаметная при самонаблюдении. Она оказалась доступна только после специфических и косвенных экспериментов и наблюдений над генезисом детской речи в психолингвистике прошлого столетия.

В последовательной попытке избавиться от сознания (от него самого, в нашем узком лингвистическом смысле, то есть от речи, а не от вторичного концепта «сознание») человек упирается в необходимость что-то совершить с языком, тем или иным способом избавиться от языка и речи в их различающем (в частности, именующем смерть) использовании. Поскольку это в серьезном смысле невозможно ни в скользящей болтовне, ни в молчании, человек довольно быстро и чаще неосознанно, как бы не подозревая об этом, переходит, вернее, незаметно перескакивает к логике медленного или быстрого уничтожения тела как носителя речи, то есть к логике смерти (в том числе смерти временной), и в конечном счете суицида в широком смысле, как самоубийственного поведения и вида в целом, и индивидуального.

Не заболев тяжелой органической афазией, человек, пока он жив, не в состоянии избавиться от «внутренней речи» (в той ее форме, в которой она косвенно обнаруживается в экспериментах Пиаже–Выготского–Гальперина), даже в медитативных практиках типа

дзен, адвайта, исихии и им подобных. Он может только убедить себя, что это сделал, и самозабвенно верить в эту иллюзию. Но когда он чувствует, что этого все же не произошло, он может начать движение к суициду или к тому, что называется «немотивированным» убийством. Суицид как идея и как акт редко выражен непосредственно. В истории культуры, пожалуй, только в Японии суицид осмыслен как нормальная и при этом высокая социальная практика, впрочем, мы знаем аналогичные явления и в античности. Идея медленного кармического достижения «нирваны» через череду перевоплощений — несомненно, метафора самоубийства. Так сказать, отложенное самоубийство. Структура «отложенного суицида» — одно из самых распространенных в человеческой культуре. Более того, сама культура во многих своих проявлениях есть в некотором смысле отложенное, отсроченное самоубийство<sup>2</sup>.

Вспомним о концепции (гипотезе) языковой отнесенности Сепира–Уорфа, которая является предметом постоянных споров в среде лингвистов, психолингвистов, этнологов, антропологов. Уорф делал выводы на основе полевых лингвистических исследований разных языков, но прежде всего языков и культур американских индейцев. Исследования показали, что по развитости и сложности структуры языки индейцев ни в чем не уступают европейским,

---

<sup>2</sup> Ср. гегельянское: «<...> бытие Человека „проявляет“ или обнаруживает себя как отсроченное самоубийство <...>». Кожев А. Указ. соч.; цит. по: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/kojev16.htm>.

а иногда и превосходят их. Кроме того, результаты наблюдений заставили выдвинуть несомненно парадоксальное предположение, что некоторые ключевые понятия, которые кажутся нам универсальными человеческими понятиями (связанными с системами категорий от Аристотеля до Канта)<sup>3</sup>, — например, бытие, пространство (топос), время и т. п., — в гораздо большей степени зависят *от языковой структуры*, чем это можно предположить. Уорф писал:

Каждый нормальный человек, вышедший из детского возраста, обладает способностью говорить и говорит. Именно поэтому каждый независимо от образования пронесит через всю свою жизнь некоторые хотя и наивные, но глубоко укоренившиеся взгляды на речь и на ее связь с мышлением. Поскольку эти воззрения тесно связаны с речевыми навыками, ставшими бессознательными и автоматическими, они довольно трудно поддаются изменению и отнюдь не являются чем-то сугубо индивидуальным или хаотичным — в их основе лежит определенная система. Поэтому мы вправе называть эти воззрения системой «естественной логики». Этот термин представляется мне более удачным, чем термин «здравый смысл» (*common sense*), который часто используется с тем же значением.

---

<sup>3</sup> «...объект познания конституирован сообразно грамматическим формам того языка, на котором этот объект может быть описан. По всей видимости, апелляция к языку неизбежна при разговоре о правилах мышления. Кант, не сообщая об этом явно, извлекает все категории рассудка именно из языка» (*Гутнер Г. Проблема риска и ответственности субъекта научной коммуникации. С. 38*).

Согласующийся с законами «естественной логики» факт, что все люди с детства свободно владеют речью, уже позволяет каждому считать себя авторитетом во всех вопросах, связанных с процессом формирования и передачи мыслей. Для этого, как ему представляется, достаточно обратиться к здравому смыслу и логике, которыми он, как и всякий другой человек, обладает. «Естественная логика» утверждает, что речь — это лишь внешний процесс, связанный только с сообщением мыслей, но не с их формированием. Считается, что речь (то есть использование языка) лишь «выражает» то, что уже в основных чертах сложилось без помощи языка. <...>

Когда лингвисты смогли научно и критически исследовать большое число языков, совершенно различных по своему строю, их опыт обогатился, основа для сравнения расширилась, они столкнулись с нарушением тех закономерностей, которые до того считались универсальными. <...> Было установлено, что основа языковой системы любого языка (иными словами, грамматика) — это не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив, грамматика сама формирует мысль, является программой (матрицей. — М. А.) и руководством (оператором. — М. А.) мыслительной деятельности индивидуума, средством анализа его впечатлений и их синтеза. Формирование мыслей — это не независимый процесс, строго рациональный в старом смысле этого слова, но часть грамматики того или иного языка и различается у различных народов в одних случаях незначительно, в других — весьма существенно, так же как грамматический строй соответствующих языков.

Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (эти категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит в основном — языковой системой, хранищейся в нашем сознании. <...> Даже сравнительно простой акт восприятия в значительно большей степени, чем мы привыкли думать, зависит от наличия определенных социальных шаблонов, называемых словами. Так, например, если нарисовать несколько десятков линий произвольной формы, то одни из них будут восприниматься как «прямые» (straight), другие — как «кривые» (crooked), «изогнутые» (curved) или «ломаные» (zigzag) потому только, что сам язык предполагает такое разбиение в силу наличия в нем этих слов. Мы видим, слышим и вообще воспринимаем окружающий мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества. <...>

Мы сталкиваемся, таким образом, с *новым принципом относительности*, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или, по крайней мере, при соотносительности языковых систем. <...> То, что современные китайские или турецкие ученые описывают мир, подобно европейским ученым, означает только, что они переняли целиком всю западную систему мышления, но совсем не то, что они выработали эту систему самостоятельно, с их собственных наблюдательных постов. <...>

Рассмотрим несколько примеров. В английском языке мы распределяем большинство слов по двум классам, обладающим различными грамматическими и логическими особенностями. Слова первого класса мы называем существительными (ср., например: *house* «дом», *man* «человек»); слова второго — глаголами (например: *hit* «ударить», *run* «бежать»). Многие слова одного класса могут выступать еще и как слова другого класса (например: *a hit* «удар», *a run* «бег» или *to man the boat* «укомплектовывать лодку людьми, личным составом»). Однако, в общем, граница между этими двумя классами является абсолютной.

Наш язык дает нам, таким образом, деление мира на два полюса. Но сама природа совсем так не делится. Если мы скажем, что *strike* «ударять», *turn* «поворачивать», *run* «бежать» и т. п. — глаголы потому, что они обозначают временные и кратковременные явления (то есть действия), тогда почему же *fist* «припадок» — существительное? Ведь это тоже временное явление! Почему *lightning* «молния», *spark* «искра», *wave* «волна», *eddy* «вихрь», *pulsation* «пульсация», *flame* «пламя», *storm* «буря», *phase* «фаза», *cycle* «цикл», *spasm* «спазм», *noise* «шум», *emotion* «чувство» и т. п. — существительные? Все это временные явления. Если *man* «человек» и *house* «дом» — существительные потому, что они обозначают длительные и устойчивые явления (то есть предметы), тогда почему *beer* «держат», *adhere* «твердо держаться, придерживаться», *extend* «простирается», *project* «выдаваться, выступать», *continue* «продолжаться, длиться», *persist* «упорствовать, оставаться», *grow* «расти»,  *dwell* «пребывать, жить» и т. п. — глаголы?

Если нам возразят, что *possess* «обладать», *adhere* «придерживаться» — глаголы потому, что они обозна-



чают скорее устойчивые связи, чем устойчивые понятия, почему же тогда *equilibrium* «равновесие», *pressure* «давление», *current* «течение, ток», *peace* «мир», *group* «группа», *nation* «нация», *society* «общество», *tribe* «племя», *sister* «сестра» или другие термины родства относятся к существительным? Мы обнаруживаем, что «событие» (*event*) означает для нас «то, что наш язык классифицирует как глагол» или нечто подобное. Мы видим, что определить явление, вещь, предмет, отношение и т. п., исходя из природы, невозможно; их определение всегда подразумевает обращение к грамматическим категориям того или иного конкретного языка<sup>4</sup>.

Если Уорф неоднократно критиковался как лингвист-любитель, то никто не сомневается в профессионализме Э. Бенвениста. Бенвенист обнаруживает, например, что в некоторых мировых языках невозможна субстантивация глаголов существования и, следовательно, невозможно самостоятельное (то есть не привнесенное извне) возникновение такой универсалии, как «бытие», в том предельно обобщенном смысле, к которому мы привыкли. Категория бытия, то, с чего, собственно, началась философия в античной Греции, и то, что до сих пор является предметом чуть ли не главного философского интереса, на самом деле зависит от языковой структуры. Бенвенист продемонстрировал, что категории, выведенные Аристотелем, не являются априорными универсальными категориями

---

<sup>4</sup> Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Зарубежная лингвистика. Т. I. М., 1999. С. 92–100.

ми человеческого мышления, а зависят от структуры древнегреческого языка:

Итак, проблема принимает следующий вид. Целиком признавая, что мысль может восприниматься, только будучи оформленной и актуализированной в языке, следует поставить вопрос: есть ли у нас основания признать за мышлением какие-либо особые свойства, которые были бы присущи только ему и которые ничем не были бы обязаны языковому выражению? Мы можем описать язык ради него самого. Точно так же надо было бы добираться и непосредственно до мышления. Если бы можно было определить мысль перечислением исключительно ей присущих признаков, мы тотчас увидели бы, как она соединяется с языком и какова природа отношений между ними.

Представляется удобным приступить к решению проблемы исходя из «категорий», играющих посредствующую роль между языком и мышлением. Они предстают не в одном и том же виде в зависимости от того, выступают ли они как категории мышления или как категории языка. Само это расхождение уже может пролить свет на сущность и тех и других. Например, мы сразу отмечаем, что мышление может свободно уточнять свои категории, вводить новые, тогда как категории языка, будучи принадлежностью системы, которую получает готовой и сохраняет каждый носитель языка, не могут быть изменены по произволу говорящего. Мы видим и другое различие, заключающееся в том, что мышление стремится устанавливать категории универсальные, языковые же категории всегда являются категориями отдельного языка. Все это на первый взгляд

как будто подтверждает положение о примате мышления над языком и его независимости от языка.

Однако мы не можем и далее, подобно многим авторам, рассматривать эту проблему в столь общей форме. Мы должны обратиться к конкретной истории и анализировать вполне определенные языковые и мыслительные категории. Только при этом условии нам удастся избежать субъективных точек зрения и умозрительных решений. К счастью, мы располагаем как будто специально приготовленными для нашего анализа данными, объективно обработанными и представленными в хорошо известной системе: это категории Аристотеля. Мы позволим себе, не вдаваясь в специально философскую сторону вопроса, рассмотреть эти категории просто как перечень свойств, которые греческий мыслитель считал потенциальными предикатами любого объекта и, следовательно, рассматривал как набор априорных понятий, организующих, по его мнению, опыт. Для наших целей этот источник представляет огромную ценность.

Напомним сначала основной текст, содержащий самый полный перечень этих свойств, числом десять («Категории», гл. IV):

Каждое из выражений, не входящих в какую-нибудь комбинацию, означает: или *субстанцию*; или *сколько*; или *какой*; или *в каком отношении*; или *где*; или *когда*; или *в каком положении*; или *в каком состоянии*; или *делать*; или *подвергаться действию*. Обычно «субстанция» — это, например, «человек», «лошадь»; «сколько» — например, «два локтя», «три локтя»; «какой» — например, «белый», «образованный» («сведущий в грамматике»); «в каком отношении» — например, «вдвое», «вполови-

ну», «больше»; «где» — например, «в Лике», «на площади»; «когда» — например, «вчера». <...>.

Теперь список из десяти категорий можно переписать в терминах языка. <...> Разрабатывая перечень этих категорий, Аристотель ставил своей целью учесть все возможные в предложении предикаты, при условии что каждый термин имеет значение в изолированном употреблении... Неосознанно он принял в качестве критерия эмпирическую обязательность особого *выражения* для каждого предиката. Таким образом, сам того не желая, он неизбежно должен был возвратиться к тем различиям, которые сам язык выявляет между основными классами форм, потому что эти классы и формы как раз и имеют языковое значение только благодаря разнице между ними. Он полагал, что определяет свойства объектов, а установил лишь сущности языка: ведь именно язык благодаря своим собственным категориям позволяет распознать и определить эти свойства.

Итак, мы получили ответ на вопрос, который поставили в начале и который привел нас к этому результату. Какова природа отношений между категориями мысли и категориями языка? В той степени, в какой категории, выделенные Аристотелем, можно признать действительными для мышления, они оказываются транспозицией категорий языка. То, что можно сказать, ограничивает и организует то, что можно *мыслить*.

<...> Отсюда следует, что под видом таблицы всеобщих и постоянных свойств Аристотель дает нам лишь понятийное отражение одного определенного состояния языка. Этот вывод можно еще расширить. За приведенной категоризацией, за аристотелевскими терминами проступает всеобъемлющее понятие «бытие».

Само, не будучи предикатом, «быть» является условием существования всех названных предикатов. Все многообразие свойств: «быть таким-то», «быть в таком-то состоянии», всевозможные аспекты «времени» и т. д. — зависит от понятия «бытие». Однако и это понятие отражает весьма специфическое свойство языка. В греческом языке не только имеется глагол «быть» (отнюдь не являющийся обязательной принадлежностью всякого языка), но он и употребляется в этом языке в высшей степени своеобразно. На него возложена логическая функция — функция связки (уже сам Аристотель отмечал, что в этой функции глагол «быть» не означает, собственно говоря, ничего и играет всего-навсего соединительную роль). В силу этого глагол «быть» получил более широкий смысл, чем любой другой. Кроме того, благодаря артиклю глагол «быть» превращается в именное понятие, которое можно трактовать как вещь; он выступает в разных обличьях, например как причастие настоящего времени, которое может субстантивироваться и в основном своем виде, и в некоторых своих разновидностях <...> указывая на идею-сущность какой-либо вещи, не говоря уже о поразительном многообразии конкретных предикатов, с которыми он образует конструкции при помощи предлогов и падежных форм.

Его разнообразнейшие употребления можно перечислять без конца, но тогда речь идет уже о фактах языка, синтаксиса, словообразования. И это следует подчеркнуть, ибо только в таких своеобразных языковых условиях могла зародиться и расцвести вся греческая метафизика «бытия», и великолепные образы поэмы Парменида, и диалектика платоновского «Со-

фиста». Разумеется, язык не определял метафизической идеи «бытия», у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести «быть» в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с которым могла обращаться как с любым другим понятием<sup>5</sup>.

Обычно считается, что гипотезе языковой относительности радикально противостоит идея универсальной грамматики Н. Хомского. По этому поводу высказывались многие, но сошлемся на весьма энергичную позицию «чомскианца» С. Пинкера. На самом деле, если присмотреться, нет принципиального противоречия между этими грамматическими позициями. Даже если теория языковой относительности (в том варианте, который изложен Уорфом) не точна в оценке отдельных языков (например, языка хопи), в чем убежден Пинкер, то базовые утверждения и выводы здесь совпадают: человеческое восприятие и категоризация мира зависят от структуры человеческого языка как универсального феномена, понимаем ли мы эту структуру как универсальную грамматику или как-то иначе.

Другими словами, сам мир, в котором мы живем, его объекты, процессы и структура связаны с первичными операциями, совершаемыми языком. Когда мы его учим/приобретаем в раннем возрасте (не осознавая процесс обучения), он структурирует для нас само пространство нашего существования, типы объекти-

---

<sup>5</sup> Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Э. Бенвенист. Общая лингвистика. С. 104–114.

вазий и, что очень важно, типы ощущений, типы восприятий. Язык оформляет систему нашего «жизненного мира» (Lebenswelt), систему различий, в которой мы живем. Именно поэтому сначала мы, благодаря называнию, отличаем, например, стук от всего остального и от самого называния и только затем начинаем выбирать способ, как нам его передать соседу по камере — простым «тук-тук» или как-нибудь иначе. Таким образом, функция структурирования и функция самореферентного различения — первичные и универсальные функции языка. Ты сознательно отличаешь запах лимона от запаха навоза, то есть запах этого вида фруктов и этой субстанции, только потому, что тебя в детстве научили родному языку, в котором поименовано это различие. Речь идет не об инстинктивном различении запахов, которое, как известно, развито в животном мире гораздо лучше, чем у человека, а о различении поименованном и тем самым осознанном, то есть отличном от самого именованного. Обратим внимание на то, что резкое сужение спектра животного обоняния у человека есть следствие как раз этой самореферентной, тормозящей, разрывной роли языка.

Нельзя сказать, что весь человеческий опыт уместяется в языке. Скажем точнее: *специфический человеческий опыт как таковой и его структура существуют только благодаря языку* и тому разрыву/разрывам, которые он перманентно осуществляет. И еще одно следствие языковых и психолингвистических исследований — мышление животных может функционировать без языка<sup>6</sup>. Но *сознание*, с его функциями ре-

---

<sup>6</sup> См. *Выготский Л.* Мышление и речь. С. 94–97.

курсивности, саморазличения, объективации/субъективации, возможно только на основе языка, его особенного региона, имеющего фундаментальную самореферентную структуру, парадоксальным образом неосознаваемую до того, пока человек не начинает интересоваться самим языком как специальным предметом исследования.

Рефлексивный, самореферентный регион языка — система эгоцентриков, шифтеров, то есть слов, которые указывают сами на себя, при этом являясь в некотором смысле «пустыми». Так устроено личное местоимение в устном диалоге — оно указывает на говорящего, а также на себя в момент, и только в данный момент произнесения. Уже в следующий момент то же имя, то же слово используется собеседником для обозначения себя. Слова, имена «я/ты» не имеют фиксированного референта, их референция мгновенно меняется, обменивается, переключается в зависимости от того, кем и когда они произносятся. Также и имя собственное обозначает того, кто это имя носит в рамках данного языка, а таких носителей может быть бесконечно много<sup>7</sup>. Другими словами, невозможно дать определение, что такое имя собственное, без логического круга, без рекурсии, без ссылки на него самого и на язык/языки, в котором/которых оно употребляется.

---

<sup>7</sup> Собственное имя тоже эгоцентрик, шифтер (см. статью о шифтерах Р. Якобсона и анализ Б. Рассела). Относительная «пустота» личных местоимений и «абсолютная пустота» фонем и дифференциальных признаков могут быть структурно и генетически связаны. Я полагаю, что чистая различительность и «негативность» фонем и меризмов лежит в основе обменной природы личных местоимений.



Сначала человек автоматически (на основе раннего детского опыта) использует эгоцентрическую рефлексивность и только затем рефлектирует, *сознает сознательно*. Парадокс задан с самого начала — человек в повседневной жизни *работает сознанием, не осознавая эту работу*. Эгоцентрический, самореферентный, обеспечивающий межсубъектную коммуникацию регион языка — это встроенная в язык и в человека «разрывная функция»: «машина рефлексии», «машина фундаментального сознания», «машина катастроф»<sup>8</sup>.

Местоимения «я»/«ты» и собственные имена сначала действуют таким, почти «автоматическим» образом, благодаря неосознаваемой языковой «привычке», вырабатываемой в раннем детстве у всех без исключения людей, владеющих родным языком. Только затем местоимение «я» может подвергаться другим процедурам, кроме конкретного произнесения, в частности дополнительной, вторичной субстантивации (гипостазированию), когда оно, скажем, превращается в категорию Его в новоевропейской картезианской традиции.

Иначе говоря, только эгоцентричность, самореферентность, рекурсивность языка создает условия возможности как философской, моральной, так и любой другой рефлексии. В отличие от тех элементов языка, которые относительно, в зависимости от структуры

---

<sup>8</sup> «...рассматриваемое нами исследование-обоснование говорящим своего речевого акта подходит к языку, вернее, к сознанию слушающего, владеющего данным языком, как к своеобразному автомату языкового общения» (Блинов А. Общение. Звуки. Смысл. М., 1996. С. 235).

того, или иного языка, личные местоимения являются подлинными языковыми универсалиями. Не существует языков без морфологически выделенных личных местоимений, хотя есть языки, в которых, например, не обнаруживается морфологического различия между глаголом и именем существительным, а есть только синтаксическое и т. д. Есть ли принципиальные различия между человеческими языками и каковы эти различия — вопрос довольно старый и до сих пор дискутируемый. Но для нас важно то, что не вызывает сомнений у большинства лингвистов, а именно наличие *подлинных языковых универсалий*, того слоя языка, который является общим для всех языков мира, а ведь почти все языки мира сейчас находятся под пристальным наблюдением лингвистического сообщества.

Различительные, дуальные и автореферентные (рефлексивные) структуры — то есть структуры фонологические, имена собственные, дейктические (пространственно-временные указатели «это», «вот», «там», «здесь», «сейчас» и пр.) и эгоцентрические, местоименные (шифтерные) структуры — принадлежат к базовым языковым универсалиям. В некоторых языках глагол и имя могут морфологически не различаться, отношения времени могут быть выражаемы не глаголом, а именем существительным с «временным» аффиксом и т. д. и т. п. Но фонологические бинарные отношения, собственные имена и личные местоимения, а также базовые грамматические отношения есть в каждом языке, независимо от его поверхностной структуры.

Это не только некий эмпирический факт, но и факт, так сказать, «трансцендентальный»: он входит в сами условия мыслимости человеческого языка.

Язык пчел или любой другой язык животных будет отличаться от человеческого тем, что, скажем, у пчел на нем можно передать сообщение о местоположении цветка, *но нельзя передать сообщение об этом сообщении*. Эта метаязыковая способность, фундаментальная самореферентность, рефлексивность, рекурсивность и тем самым разрывность человеческого языка (эффект «mise en abyme») уникальна и специфична. Иначе говоря, *«нет ничего в сознании, чего бы раньше не было в языке»*. Я подчеркиваю: речь идет о сознании в специальном смысле. С мышлением (адаптивным интеллектом) дело обстоит сложнее. Мышление есть и у животных. Но животные не уничтожают методично среду обитания и себе подобных, потому что не обременены эгоцентрическим языком — фундаментальным сознанием и сознанием смерти. Но человек неуклонно и последовательно уничтожает и свою среду, и себя, и животных.

*Животные с их мышлением — только жертвы лингвистической катастрофы, а человек ее абсурдный носитель: и жертва, и палач одновременно.*

## Вариация третья

# ПАРАДОКСЫ СХОЛАТИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Все философы обладают тем общим недостатком, что они исходят из современного человека и мнят прийти к цели через анализ последнего. <...> Непроизвольно им предносится «человек» вообще, как некая *aeterna veritas*, как неизменное во всеобщем потоке, как надежное мерило вещей. Однако все, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке весьма ограниченного промежутка времени.

*Ф. Ницше*

Современная психология не может не быть в некотором смысле исторической, вернее, структурно-исторической дисциплиной. Ситуация эта принудительная и отнюдь не носит характер выбора того или иного научного метода. Моя цель показать, что, по сути, выбора нет. Если психология хочет быть «точной» (вернее, памятуя замечание М. Хайдеггера, — «строгой»<sup>1</sup>),

---

<sup>1</sup> «...Все науки о жизни именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными... Неточность гуманитарных наук не порок, а лишь исполнение существенного для этого рода исследований требование» (*Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1987. С. 96*). М. Маяцкий обратил мое внимание на то, что Хайдеггер, скорее всего, адресует эту

она *вынуждена* осмыслять исторические основания своих феноменов.

Отдавая себе отчет в неуместности совета, я все же полагаю, что психология, особенно экспериментальная, должна быть готова признать, что, тестируя, ставя эксперименты, анализируя, она занимается не только и не столько фундаментальными психологическими свойствами человека, сколько (пользуясь терминологией школы «Анналов») структурами *ментальности*, то есть психологическими особенностями человека пусть очень большого, но ограниченно-го исторического периода. Большая продолжительность таких периодов (эффект «longue durée») приводит к иллюзии «неизменности» исследуемых психологических свойств. Теоретическое осмысление полученных результатов при этом неизбежно страдает, так как то, что представляется психологически базовым, на самом деле может являться культурно и исторически детерминированным. При этом базовое как раз упускается из виду, поскольку его свойства неосознанно переносятся на свойства вторичные, мыслимые как «естественные». Для иллюстрации рассмотрим одну частную проблему, сформулированную, например, в работах российского психолога В. Юркевич. Речь идет о факте странного снижения детской креативности в период школьного обучения и после него:

У маленьких детей проявления креативности носят достаточно массовый характер, и большинство специ-

---

реплику своему учителю Гуссерлю, для которого идеал строгости философии до определенного момента совпадал с идеалом точности.

алистов по возрастной психологии относят такие познавательные качества, как фантазия, творческое воображение, нестандартность мышления, к «родовым» чертам дошкольного возраста. Более того, креативность, в отличие от интеллектуальных способностей, которые необходимо развивать, *объявляется своего рода природным даром, сваливающимся на ребенка чуть ли не с самого его рождения. Такое романтическое представление о природе творческих способностей* (курсив мой. — М. А.) можно обнаружить у многих исследователей, в частности у одного из «патриархов» изучения креативности Пола Торранса. Достаточно подтвержденным результатом, четко проявляющимся во многих исследованиях, является тот факт, что с возрастом у детей происходит *снижение креативности*, которое толкуется таким образом, что *среда блокирует, тормозит* проявление творческих способностей. Очень важно, что на этом сходятся исследователи из стран с самой разной образовательной и воспитательной стратегией<sup>2</sup>.

Российские педагоги считают, что к такому снижению креативности приводит излишне регламентированная система обучения и авторитарный стиль воспитания детей в школе (В. А. Сухомлинский, С. Л. Соловейчик). Однако американские стандарты и методы обучения и воспитания принципиальным образом отличаются от российских, тем не менее о факте *подавления* творческих способностей отчетливо говорят чуть ли не все американские психологи и педагоги.

---

<sup>2</sup> Юркевич В. С. О «наивной» и «культурной» креативности // Основные современные концепции творчества и одаренности. М., 1997. С. 43–60.

Далее автор статьи предлагает свой способ решения проблемы снижения креативности. Идея такова: интеллект и креативность соотносятся в ребенке противоречивым образом<sup>3</sup>. Экспериментальные данные свидетельствуют, что у детей с высокоразвитым интеллектом снижение креативности происходит намного раньше, чем у детей с нормальным интеллектом. Но зато у тех же одаренных (интеллектуально) детей, при соответствующем тренинге, а иногда и без него, способность к творчеству возвращается тоже существенно раньше.

Как у первых, так и у вторых само *возвращение* креативности есть процесс обретения креативности «зрелой», «культурной», в противовес «наивной», «природной» (и именно потому «массовой») креативности детей (любой степени интеллектуальной одаренности) на ранних стадиях развития. Таким образом, процесс утраты, часто оплакиваемой как обществом, так и исследователями «наивной», «девственной» креативности, и обретения креативности «культурной» представляется исследовательнице «нормальным, даже необходимым явлением возрастного развития».

В контексте историко-культурном эти результаты нуждаются в более тщательном анализе. Вспомним об одной проблеме, обсуждавшейся в этнопсихологических исследованиях. Речь идет о глубоких аналогиях между мышлением европейских детей дошкольно-

---

<sup>3</sup> В той же статье Юркевич останавливается на принятых в психологической литературе дефинициях интеллектуальной и творческой деятельности. Вкратце, как известно, различие между интеллектом и креативностью сводится к различию между деятельностью по усвоению и транслированию.

го и раннего школьного возраста (пока без уточнения уровня одаренности) и мышлением *взрослых* традиционных («архаических») обществ<sup>4</sup>. Эти аналогии могут быть предварительно объединены в четыре группы (хотя ими явно не исчерпываются). Выяснилось, что:

1) испытуемые из традиционных групп и европейские дошкольники избегают решений *силлогизмов*. Они либо отвечают на вопрос на основе прежних *конкретных* знаний, либо, исходя их конкретных представлений, указанных в задаче, требуют дополнительных сведений об обстоятельствах дела;

2) в опытах с *классификацией* у тех и других преобладает функциональный способ классификации, не используемый испытуемыми, получившими школьное образование. Последние категориально (системно) обосновывают созданные ими группы предметов, в то время как первые даже при категориальной группировке дают иные обоснования;

3) в опытах с феноменами Пиаже на сохранение количества испытуемые избегают решения этих и других задач, которые в детской психологии связывают с достижением стадии *формальных операций*;

4) исследование *самосознания* (то есть рефлексивных операций мышления) у традиционных испыту-

---

<sup>4</sup> См.: Тульвисте П. К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам Вып. VIII. Тарту, 1977. С. 90–102; там же — ссылки на экспериментально-психологические исследования проблемы. Прилагательное «традиционные» использован Тульвисте как калька термина «traditional».



емых и европейских дошкольников и младших школьников показывает, что самосознание и там и там не выражено в явных формах.

Что это значит, помогают понять, в частности, работы Выготского, Гринфельда, Бруннера по детской психологии<sup>5</sup>. Все они сходятся в выводе, что основные различия, обнаруживаемые в межкультурных исследованиях, — это различия между людьми со школьным образованием и без него. Школьное образование прививает навыки построения силлогизмов, классификаций по семантическому признаку, решений задачи Пиаже, привычку к актам самосознания.

В детской психологии все эти достижения связываются с переходом от комплексного мышления к мышлению в «научных», «истинных» понятиях (по Выготскому): силлогизмы относятся к разряду задач, с необходимостью требующих осознания соотношений не только между предметами, но и между понятиями, что, по Выготскому, возможно лишь для понятийного мышления; результаты опытов с классификацией также говорят о переходе от различных форм комплексного мышления (вплоть до предпонятийного)<sup>6</sup> к мышлению в научных понятиях; уста-

---

<sup>5</sup> См., например: *Выготский Л. С. Избранные психологические исследования*. М., 1956; Greenfield P. Brunner J. S. *Culture and cognitive growth* // *Internat. J. Psychol.* Vol. 1. 1956.

<sup>6</sup> Выготский обращает внимание на то, что различие между предпонятием и понятием не касается их объема, тут они совпадают. Их различие обнаруживается в процессе самоотчета испытуемых — предпонятие еще не осознается как нечто полностью отличное от вещи, а понятие мыслится уже как самостоятельная логическая сущность.

новлено соответствие между переходом к понятийному мышлению и достижению стадии формальных операций по Пиаже; наконец, появление развитого самосознания в онтогенезе совпадает по времени с переходом от предпонятийного к понятийному мышлению<sup>7</sup>:

Существенны те различия, которые обнаруживаются между «этнонаучными» системами знания традиционных (например, африканских) обществ и системами собственно научными (европейскими). В разветвленных и вполне развитых этнонаучных системах нет альтернативных понятийных схем, поэтому невозможно знание системы о самой себе, невозможен методически осознанный метаязык описания!<sup>8</sup>

Само мышление и его отношение к внешнему миру не становится проблемой. Здесь нельзя говорить об осознании правил построения классификационных систем. Осознаются растения, но не понятия, которыми они классифицируются... Соответственно, можно считать, что усвоение «этнонаук», фольклорных текстов и т. д. в традиционных обществах не требует от ребенка осознания элементов и операций мышления, *отделенности понятий от той реальности, которая в них представлена* (курсив мой. — М. А.)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Тульвисте П. Указ. соч. С. 97.

<sup>8</sup> См.: Horton R. *African traditional thought and Western science // Africa*. 1967. P. 50–71, 155–187; цит. по: Тульвисте П. Указ. соч. С. 99.

<sup>9</sup> Тульвисте П. Указ. соч. С. 100.

Как уже было сказано, ответственность за появление такого рефлексивного мышления, при котором метаязык описания заранее *автоматически* «встроен» в основные мыслительные операции, несет на себе именно школа, школьное образование. На этом выводе сходятся почти все исследователи проблемы классификации мышления вообще и детского мышления в частности.

Нам нужно специально остановиться на понятии школы и показать, что этот феномен требует особого, так сказать, дополнительного, «вторичного» осмысления, в том числе структурно-исторического. В той культуре, к которой мы принадлежим, школьное образование есть вещь настолько «естественная», что мы перестали улавливать радикальную специфику и *историческую уникальность школы* как таковой. Тут требуется дополнительное рефлексивное усилие, функционально аналогичное тому, которое потребовалось бы традиционному африканскому классификатору природных явлений для осознания того, что он может классифицировать не только вещи, но и сами системы классификации. Понятийная рефлексия «искусственно», благодаря школе (или тому, что ее заменяет) встроена в сами основы нашего мышления и тем самым автоматизирована. По поводу эффекта автоматизации стоит сказать следующее: человек в мышлении и в действии автоматизирует все, и это одно из его базовых свойств. Тем самым автоматизируется даже то, что в своей функциональной основе направлено *против* любых автоматизмов в действии и мышлении, — рефлексия.

Другими словами, мы, европейские люди, настолько привыкаем автоматически пользоваться рефлексивными «научными» понятиями, что парадоксальным образом перестаем отдавать себе в этом отчет (то есть, собственно, рефлексировать). Но, главное, мы перестаем задавать вопрос: *почему мы вообще ими пользуемся?* Таким образом, для осознания того, что в основе нашей культуры лежит автоматизированная школой понятийная рефлексия, необходимо дополнительное рекурсивное усилие, то есть новый уровень рефлексии. Для прояснения этой специфической ситуации я предлагаю в эвристических целях ввести различие основных типов культур по признаку функционирования института школы:

1-й тип — схоластический<sup>10</sup> (разумеется, от *греч.* shola);

2-й тип — предсхоластический;

3-й тип — досхоластический.

Различаются они не по простому признаку наличия или отсутствия феномена школы как таковой, а по признаку «массовости» школы как социального и государственного института. Иначе говоря, *схоластические культуры* — это такие культуры, которые стремятся к введению *всеобщего обязательного, контро-*

---

<sup>10</sup> Здесь существенно как сходство, так и различие с понятием «схоластический». Схоластическая культура — это культура средневекового университета со стоящей в центре схоластической («школьной») теологией как царицей наук. Схоластическая культура — это новоевропейская светская цивилизация Просвещения, *Aufklärung*, со всеобщей обязательной школой в основе.

лируемого государством школьного образования и достигают успеха в этом начинании<sup>11</sup>. И поэтому культуры, в которых школа есть, но нет всеобщего образования, относятся к типу предсхоластических. Досхоластические культуры — это культуры традиционные, архаические, в которых сам феномен и институт школы еще не сформировался. Если воспользоваться известной и для нас весьма значимой классификацией К. Ясперса, то досхоластические — это культуры доосевые; предсхоластические — это культуры, достигшие осевой стадии; схоластические — это послеосевые культуры<sup>12</sup>.

Теперь надо отдать себе отчет в очевидном, но от этого не менее странном факте: всеобщее обязательное школьное образование, плод эпохи Просвещения, изобретено в Западной Европе и *только* в ней<sup>13</sup>. Нет

---

<sup>11</sup> Схоластическая новоевропейская культура — это, повторим, культура Просвещения, *Aufklärung*, так, как его понимали Хоркхаймер и Адорно. См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб., 1997.

<sup>12</sup> Напомним, что осевые культуры, по Ясперсу, характеризуются рождением самосознания (рефлексии), прорывом ткани первичного мифологического сознания, рождением философии, логики, науки, истории как дисциплины и возникновением мировых религий (см.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32–50; а также *Вариацию первую*).

<sup>13</sup> Это совпало, и, полагаю, не случайно, с изобретением новоевропейской надзирающей «пенитенциарной» тюрьмы и психиатрической лечебницы (см. Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999; *он же*: История безумия в классическую эпоху). Что касается других культур, то, например, чрезвы-

ни одной мировой культуры, кроме европейской, которая бы проявила последовательную и радикальную инициативу в этом вопросе. Школа зародилась в древних Афинах, но прошло почти два тысячелетия, прежде чем она стала массовым, а затем всеобщим явлением сначала в Европе и только после во всем мире.

Таким образом, первой и классической *схоллаТической* культурой надо признать культуру западноевропейскую, и не вообще, а именно *новоевропейскую*<sup>14</sup>. И в основании ее лежит, конечно же, культура *схоллаТическая*, то есть *университетская* культура средневековья и Ренессанса. Современная мировая *схоллаТическая* культура есть результат экспансии школьной книгопечатной *новоевропейской* культуры в мировое пространство. Но нужно ясно отдавать себе отчет, что современная глобальная школьная ситуация универсальна в определенном смысле «случайно». Ее, грубо говоря, вполне могло не быть. В самом развитии человеческого мышления *не* заложена *необходимость* перехода к понятийному, логическому, рефлексивному мышлению, заложена только *возможность* такого

---

чайно развитое государственное образование в средневековом Китае не было обязательным и всеобщим, поэтому относится к «предсхоллаТической» стадии, как и европейское средневековье. См.: *Джурицкий А. Н.* История зарубежной педагогики. М., 1998.

<sup>14</sup> Мне представляется очевидной связь между *схоллаТичностью* *новоевропейской* культуры и фундаментальной ролью книгопечатания, с такой энергией подчеркнутой М. Маклюэном. См.: *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего. М., 2005.

перехода<sup>15</sup>, так же как в генотипе человека заложена не необходимость, но только возможность стать человеком. И эта возможность (но не необходимость) закладывается не чем иным, как *естественным языком, самой базовой языковой структурой*.

Так мы подошли в очередной раз к обсуждению *лингвистических* вопросов, значимых для нашей проблематики. Напомним, что сам естественный язык устроен так, что механизм первичной рефлексии входит в него в качестве одной из базовых «автоматических» структур. Как читатель уже знает, речь идет о специфическом регионе языка, который в современной лингвистике обозначается как система эгоцентриков, шифтеров или слов-переключателей.

Специально проблеме и структуре эгоцентриков (шифтеров) посвящена известная работа Р. Якобсона<sup>16</sup>. Эту же категорию Б. Рассел обозначал как «эго-

---

<sup>15</sup> «...онтогенез мышления в принципе не может привести к появлению мышления в научных, осознаваемых понятиях, если в культуре нет текстов, требующих этого типа мышления, и если развитие мышления ребенка не направляется соответствующим образом (курсив мой. — М. А.). Мышление в научных понятиях не представляет собой универсальной стадии развития, к которой с необходимостью должно прийти всякое мышление в своем онтогенезе или историческом развитии. Отсутствие этого типа мышления также несколько не мешает существованию в традиционных обществах сложнейших видов практической и теоретической деятельности, не предполагающих рефлексивного мышления» (*Тульviste П.* Указ. соч. С. 101).

<sup>16</sup> Якобсон Р. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972. С. 95–99.

центрические слова», а Э. Бенвенист посвятил этому явлению большой раздел в своей «Общей лингвистике», назвав его «Человек в языке» или «Субъект в языке»<sup>17</sup>. Эгоцентрики — это слова, которые характеризуются самореферентным, рефлексивным, рекурсивным употреблением. Рекурсия возникает «автоматически», то есть независимо от того, отдает себе в этом отчет в момент произнесения сам говорящий или нет. Классическим образцом первичного эгоцентрика являются личные местоимения. Личные местоимения — особенно их рекурсивное ядро: местоимения «я»/«ты» или их заменители — подлинные языковые универсалии. Это значит, что не существует ни одного языка, кроме искусственных компьютерных языков<sup>18</sup>, который не содержал бы в себе морфологически выделенные личные местоимения, даже если их употребление ограничено или табуируется. Языки, в которых личные местоимения не употребляются или избегаются в речи, как известно, существуют (например, китайский и корейский), но это именно вторичная речевая, а не базовая языковая особенность, так как сами эти слова в любом языке обязательно присутствуют.

Для нас это важно в том смысле, что благодаря личным местоимениям и другим самореферентным языковым структурам язык обладает возможностью

---

<sup>17</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 259–330.

<sup>18</sup> На эту проблему указал Вяч. Вс. Иванов, см.: В. В. Иванов. Чет и нечет ([http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW\\_W/odd\\_even.txt\\_with-big-pictures.html](http://www.lib.ru/NTL/KIBERNETIKA/IWANOW_W/odd_even.txt_with-big-pictures.html)).



говорить о самом себе, то есть обладает рекурсивной функцией, тем же Якобсоном обозначенной как *метаязыковая* функция языка. Это фундаментальная специфика человеческого языка, в отличие от всех других известных нам языков, включая те или иные языки животных. Как отметил Бенвенист, различие между хорошо развитым и изученным языком пчел и языком человека заключается в том, что на языке пчел возможен рассказ о местоположении цветка, но *невозможен рассказ об этом рассказе*. В то время как человеку принципиально доступна бесконечная рефлексивная цепочка: рассказ о рассказе, рассказ о рассказе о рассказе, и т. д. Другими словами, помимо желания отдельного говорящего, будь то говорящий на европейских языках или на языке австралийских аборигенов, языковая деятельность устроена как возможность этой метаязыковой рекурсивной цепочки, как «зеркало в зеркале» («mise en abyme»). Особенно является то, что эта потенциальная возможность бесконечной рекурсии в большом количестве человеческих культур НЕ реализуется, так как с самого начала сдерживается мощным механизмом торможения рефлексивности — *мифом*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Миф как «машина для уничтожения времени», по Леви-Стросу, тем самым как раз и является машиной по уничтожению самореферентности и рефлексивности, так как именно шифтеры/эгоцентрики ответственны за рекурсивную индикацию времени и места в языке. Миф, грубо говоря, контролирует и элиминирует личные местоимения и глагольные функции, работая, например, с таким шифтером, как имена собственные, превращая их в имена сакральные.

Традиционные культуры (по Ясперсу, культуры «доосевые») — это культуры, которые не выходят, не допускают выход на уровень логоса (то есть понятия, осознающего само себя как понятие) и не приходят к трансляции логических понятийных систем через институт школы, как это, например, произошло в Афинах V в. до Р. Х. Рекурсивность, метаструктурность человеческого языка бессознательно (в доосевые эпохи), а затем и сознательно (в осевые и послеосевые эпохи) контролируется человеком посредством мифа, так как именно метаязыковая способность обладает фундаментальной дегармонизирующей функцией, а миф, в том числе миф «вторичный», рефлексивный, есть универсальный способ контроля над рекурсивностью языка и понятийной рефлексией. Самореферентность языковой структуры, способность языка к метаописаниям потенциально «выталкивает» человека из любого единства, будь то предполагаемое единство с природой, с социумом, с Б-гом или с самим собой. Миф же останавливает, тормозит метаязыковую функцию, исключает метаописание.

Введем операциональное определение мифа: миф — это такое использование языка, когда происходит явное или неявное отождествление означаемого и означающего, понятия и его референта, имени и его носителя. Классическая мифогенная ситуация — отождествление сущности Б-га, героя или человека с его именем. Но, по сути, любое отождествление имени с предметом, в том числе классификация предметов без осознания и классификации понятий как независимых объектов, есть миф как таковой.

Язык ребенка всегда мифологичен, если он не приучен с пеленок осознавать понятия в качестве по-

нятий, а этого не бывает или бывает крайне редко. Блокировка рефлексивности, повторим и еще раз подчеркнем, носит фундаментальный психологический характер. Другими словами, она значима как для каждого отдельного человека, так и для любой созданной им культуры. Механизмы взаимодействия рефлексивности и мифа при этом каждый раз индивидуальны, хоть и поддаются, вероятно, той или иной типологической классификации. Рождение в осевую эпоху института *школы* отмечает появление в культуре специального *социального механизма для активизации и трансляции рефлексивности* через систему логических понятий. Появившийся в Новой Европе институт всеобщего образования делает этот механизм тотальным и именно поэтому, автоматизируя его, создает иллюзию его естественности.

Теперь вернемся к темам, обсуждаемым в работах по детской креативности. Важным моментом в обсуждении является различение интеллектуальной и креативной деятельности. В большинстве психологических работ *интеллект* определяется как способность к адаптации, к усвоению стереотипов, «образцов», «шаблонов» мышления, в то время как ключевым понятием для определения *креативности* у большинства авторов выступает категория новизны, создания нового (учитывая, конечно, относительность понятия нового). Что-то заставляет усомниться в точности этих распространенных дефиниций. Что-то сопротивляется пониманию интеллектуальной деятельности только как репродуктивной, а не продуктивной. Вместе с тем нет оснований сомневаться в серьез-

ности исследований, приведших к подобного рода выводам.

Продумывание аргументов «за» или «против» такой классификации приводит к обнаружению некоей специфической, *чисто интеллектуальной деятельности*, в которую, как кажется, входит *креативность по самой своей природе*. Речь идет о деятельности философской. Сразу определим, что мы имеем в виду. То, что типологически отличает философский тип мышления от других, то, что объединяет всех философов в некую «надвременную» Академию, есть как раз *рефлексия над понятием, постановка понятия под вопрос, задавание фундаментальных вопросов о смысле и статусе понятия как такового*.

Другими словами, философствование деавтоматизирует мышление, вскрывая и активизируя метаязыковую функцию. Философская деятельность есть деятельность по реализации потенциальной метаструктурности языка. И эта специфическая интеллектуальная деятельность лежит в основе исторической классификации Ясперса. Осевое время — это эпоха рождения понятийного, то есть мета-метаязыкового (удвоение важно) мышления, эпоха, когда мышление и язык ставят сами себя под вопрос, время рождения логики. И это эпоха рождения *школы*. На этих общих основаниях можно попытаться уточнить понятие интеллекта. По сути, мы имеем два типа интеллектуальной деятельности, представленных и в онтогенезе, и в истории.

*Первый тип.* Интеллект как усвоение стереотипов и шаблонов в их чистом виде — это, собственно говоря, интеллект мифологический, так сказать, «доосевой»,

«дошкольный». Ибо что такое миф, как не повторяемая готовая структура, выполняющая функцию стабилизации как позиции человека в мире, так и его знаний и его деятельности. Не будем забывать о существовании развитого «этнонаучного» знания, которое не нуждается в рефлексии над понятием, но только в комплексном мышлении о вещах и мире. Интеллект первого типа адаптивен по определению. Это допонятийный, досхолаТический, «дошкольный» интеллект. «Дошкольность» здесь, обратите внимание, теряет свой возрастной оттенок. Развитый интеллект и даже мудрость взрослого в традиционной культуре будут именно этого типа. И таков интеллект нормального ребенка-дошкольника в культуре европейского (то есть схолаТического) типа.

*Второй тип* интеллекта парадоксален по структуре. Он понятиен, автореферентен, рефлексивен, то есть строится на «философских», метаязыковых, а не на мифологических допонятийных основаниях. Парадокс в том, что и такого типа понятийная деятельность вынуждена вырабатывать и вырабатывает *свои специфические* стереотипы, свои шаблоны, свои повторяющиеся и автоматизированные навыки, собственно говоря, навыки логические. Именно так рождается школа и школьный тип интеллекта. Школа, если брать европейскую цивилизацию, — это механизм передачи навыков понятийного мышления, мышления логического, мышления о мышлении, то есть, по сути, мышления в своих базовых основаниях философского, следовательно, *креативного* по природе. Эта ситуация парадоксальна, причем не только в логическом, но и в психологическом смысле. Школа европейского типа прививает навыки деавтоматизиро-

ванного креативного понятийного мышления, *тем самым автоматизируя* их. Причем в новоевропейской схоластической культуре, к которой мы все принадлежим, культуре, где победило всеобщее школьное образование, эти навыки оказываются явлением всеобщим, как бы «естественным», и перестают специально рефлексироваться, просто перестают *осознаваться как нечто специфическое*.

С одной стороны, это приводит к тому, что интеллект человека становится как бы постоянно готовым к деавтоматизации, готовым к тому, чтобы самого себя и свою деятельность осознать и поставить под вопрос. С другой стороны, образуется как бы некий вторичный «мифологический» слой — пленка школьных стереотипов и привычек мыслить логическими шаблонами. Образуется структура, прикрывающая динамизм и даже сверхдинамизм понятийного мышления, — слой *предрассудков*<sup>20</sup>. Научная рефлексия — это бомба замедленного действия, заложенная, по всей видимости, в «спокойную» ткань привычек и предрассудков школьного мышления. Наша задача — обратить внимание на *фундаментальную парадоксальность этих привычек и этой ситуации в целом*. От того, что они нам привиты со школьной скамьи, они не становятся менее парадоксальными<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> В том смысле, в каком понятие предрассудка употреблял Гадамер. См. подраздел «Предрассудки как условие понимания» в его книге «Истина и метод» (М., 1988. С. 329–344).

<sup>21</sup> Рискну высказать гипотезу, что рождение *шизофрении как клинической реальности* связано каким-то существенным образом с рождением схоластической культуры. Нам кажется вполне правдоподобным предположение, что в культурах несхоластических шизофрения была невозможна как выде-

Необходимо также обратить внимание на обнаруживаемый в наблюдении и эксперименте *процесс регрессии* от схоластического к досхоластическому или предсхоластическому типу мышления даже у людей, получивших высшее школьное образование. Современное массовое увлечение предсхоластическими «этнонауками», «эзотерическими практиками» типа астрологии и ей подобными показывает, что даже в рамках культуры активного схоластического типа ностальгическое возвратное стремление к допонятийному, дологическому комплексному мышлению чрезвычайно велико.

Мы утверждаем, что это базовый психологический и социально-психологический факт. Он связан с фундаментально тормозящей *дегармонизирующей функцией* любой метаязыковой операции, начиная с простейшего употребления личных местоимений (как в онтогенезе, так и в истории) и кончая построением развитых понятийных систем современной логики, науки и философии. Иными словами, чтобы мыслить

---

ленный сознанием феномен. Шизофренический синдром — это разворачивание и компенсация фундаментальной «расщепленности» между «вещью» и понятием, понятием «эго» и самим «эго», понятием и «реальностью» (денотатом). Такую «субъект-объектную» (в картезианском смысле) расщепленность последовательно и неуклонно транслирует механизм всеобщего школьного образования. И этот процесс не является «естественным» ни в коей мере. Он стал возможен только в рамках новоевропейской схоластической культуры, культуры печатного станка, тюрьмы, психиатрической больницы и всеобщей грамотности. В этом я согласен с М. Маклюэном (см.: *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга. М., 2005. С. 54. См. также: *Сас Т.* Миф душевной болезни).

действительно понятийно и лично, мало получить полное образование, надо обладать мужеством, иногда чрезвычайно высоким, чтобы достойно удерживаться на опасных вершинах понятийного мышления, готового самое себя постоянно ставить под вопрос<sup>22</sup>.

Это то, что я пытаюсь обозначить как позицию нового стоицизма. Современный стоицизм есть мужество живого «сократического» вопрошания, полностью интеллектуального, но при этом и полностью креативного типа мышления, за что вопрошающий постоянно имеет шанс получить свою порцию цикуты от бдительных групп, предпочитающих так или иначе дозировать и контролировать рефлексию. В рамках предложенного нами подхода можно поставить под вопрос принятую неявно максиму, что социальность человека и социум как таковой — благо. Социум — это скорее система равномерного (или не вполне равномерного) распределения зла. То есть распределения механизмов контроля и власти над интеллектуальной и художественной креативностью и тесно связанной с ней свободой. Некоторые психологи говорят о потенциальной опасности для общества любой креативной личности. Это отношение легко перевернуть — социум опасен и для творцов, и для креативности как таковой. Именно эта проблема волновала Ницше. Но это уже тема для отдельного обсуждения.

Таким образом, мы можем наконец перейти к интерпретации дефиниций, предложенных в работах по детской одаренности и креативности. Схема взаимоотношений интеллекта и креативности у ребенка здесь

---

<sup>22</sup> Тему мужества разума в Новое время задали Р. Декарт и И. Кант.



такова: массовая детская креативность — это как бы еще не вполне креативность, это креативность «наивная», чисто игровая. Создание нового здесь входит в само определение креативности и может происходить только на фоне неких преодолеваемых стереотипов, которых у ребенка еще просто нет. Школа предлагает ребенку систему интеллектуальных шаблонов, стереотипов, готовых структур, которые потом ему нужно будет преодолевать уже в свободном выборе креативной деятельности, и тогда это уже будет подлинная, или «культурная», креативность. Этот процесс и «естественен» и позитивен: именно так рождается личность творца, выбравшего самого себя в своей деятельности. Схема эта проста и кажется убедительной. Но обратим внимание, как смещаются акценты, если мы учтем тот структурно-исторический анализ, который был предложен выше.

Прежде всего мы бы хотели постулировать, что — в определенном смысле совершенно правильно называемая «наивной» — креативность носит фундаментальный антропологический характер. Это креативность как таковая, первичное стремление к продуцированию, о нем можно говорить в терминах энергетических и, как сказали бы психоаналитики старой школы, «экономических». Креативность — это присущее самой природе человека, а может быть, и всего живого стремление к свободе, игре, продуктивности и энергия этого стремления. Она действует в человеке постоянно, аналогично (или, как полагал Фрейд, идентично) энергии либидо. Различны только «способы», с какими человек обращается с энергией креативности в самом себе и в других.

В этом смысле вполне естественно, что креативность и интеллект детей дошкольного и раннего школь-

ного возраста принципиально не отличаются от креативности и интеллекта взрослого традиционного досхолаТического общества. Но, по сути, креативность художника или ученого ренессансного и новоевропейского схолаТического типа не отличается от детской креативности. Да, несомненно, взрослый творец сознательно выбирает свою креативную деятельность, но это выбор или возвращение к *уже существующей* в нас базовой, фундаментальной креативности, которая никуда не девается в момент ее торможения в школьные годы.

Креативность не исчезает, как никуда не может исчезнуть энергия либидо, она именно тормозится и вытесняется. Каким образом? Мне представляется существенным то, что, по мнению большинства исследователей, система преподавания здесь не играет большой роли. Наличие более или менее либеральной системы принципиально не меняет того, *какой вид* знания транслируется в школе российского и евро-американского типа. Это знание по своим основам понятийное, рефлексивное, логическое, научное по определению. И именно рефлексивность понятий, сама процедура осмысления мира не только в комплексных, но и в логических категориях, приводит к торможению первичной, базовой креативности. Торможение принадлежит самой природе рефлексии<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Напомним, что антропологически значимое торможение происходит на уровне первичной неосознаваемой языковой рефлексии при употреблении эгоцентриков, самореферентных по своей лингвистической природе. Реакцией на это торможение является создание мифологической, ритуальной и игровой культуры доосевого типа. Подчеркнем — и в «онто»-, и в «филогенезе» (то есть истории).

То есть не столько в самой стереотипизации дело, сколько в автореферентности, рефлексивности и тем самым во внутренней парадоксальности стереотипов, транслируемых в схоластической культуре через систему всеобщего школьного образования. В архаических обществах и в дошкольный период в культуре нашего типа транслируются еще, так сказать, подлинные стереотипы — первично-мифологические и языковые. Благодаря школе любой нормальный российский, европейский или американский ребенок оказывается — чуть ли не «против воли», по крайней мере, его не спрашивают (как и при обучении речи) — сразу втянут в осевую рефлексивную, понятийную стадию человеческого развития.

Это стресс, причем масштаб его тем серьезнее, чем менее осознается на уровне самой культуры. И именно этот специфический «схоластический стресс» приводит, с нашей точки зрения, к торможению базовой креативности. Если брать проблемы одаренных детей, то стресс и торможение наступают раньше в силу того, что роль «схоластической машины» берет на себя семья, состоящая из взрослых, получивших школьное образование и считающих, что понятийный тип мышления совершенно естественен. *Но он неестествен*<sup>24</sup>. Он детерминирован культурой особого, уникального типа — культурой схоластической, возникновение которой связано с историческими событиями поздней античности и раннего средневековья: Великим переселением народов и стадийным наложением мощ-

---

<sup>24</sup> Как, впрочем, в некотором существенном смысле неестественно все человеческое, включая «естественный» язык.

ных доосевых культур германских племен и не менее мощной осевой культуры эллинистическо-римской христианизированной цивилизации<sup>25</sup>. Великий культурный, но не вполне осознаваемый стресс — стресс стадияльного наложения, породивший западноевропейскую схоластическую цивилизацию, типологически совпадает со стрессом ребенка, получающего школьное образование в рамках этой самой культуры. Но этот стресс, как онтогенетический, так и исторический, привел и приводит к рождению выдающихся творцов и великой культуры. Стоит ли его устранять после того, как мы поняли его природу?

Так мы приходим к выводу: то, что в анализируемых работах названо «культурной» креативностью, — это тип креативности, несомненно, культурный, но принадлежащий только к одному, ставшему глобальным, культурному типу, ставшему таким в силу хоть и масштабных, но довольно случайных исторических причин<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Подробнее об этом см. *Вариацию первую*, а также: Аркадьев М. Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 79.

<sup>26</sup> Вопреки распространенному штампу: «история не знает сослагательного наклонения», ситуация на самом деле обратная. История как поле осуществления человеческой свободной (то есть альтернативной) воли, следовательно, ответственности, и как поле принципиально вероятностных (то есть темпоральных) событий, не просто «знает», что такое сослагательное наклонение, а целиком строится на его основе. Многого в мировой истории могло не произойти. Попытка избавиться от сослагательности, альтернативности — попытка, мотивированная человеческим страхом перед временем, выбором и ответственностью. Пример

Таким образом, нам удается уточнить схему. Массовая детская креативность — это не просто «наивная» креативность, это *креативность фундаментальная, антропологическая*. Она присуща человеческому виду по определению, как естественный язык, как сексуальность, как способность смеяться и лгать (fiction). Креативность, к которой приходит подросток или молодой человек после торможения первых школьных лет, — это та же креативность по природе, но иная по форме. И она принципиально отличается от креативности взрослого человека доосевых, а также, полагаю, осевых предсхоластических культур.

Аналогично этому *развитый взрослый интеллект досхоластического, адаптивного типа отличается от понятийного европейского интеллекта*. Недаром такого понятия, как «творческий гений», и всех проблем, связанных с этим понятием, в том числе в детской психологии<sup>27</sup>, не было и, скорее всего, не могло быть

---

преодоления страха перед исторической ответственностью на социальном и государственном уровне у нас перед глазами. Германия признала, что в прошлом у нее была историческая альтернатива, следовательно, история имеет сослагательное наклонение. Этот страх до сих пор не преодолен в России, где преступления государства перед народом и народа перед самим собой описываются фразой «так исторически сложилось». Тем самым полностью закрывается возможность исторической, психологической и юридической ответственности за прошлые и настоящие преступления власти. Проблема исторической ответственности исчерпывающе исследована в трилогии А. Янова: *Янов А. Россия и Европа*. М., 2007–2009.

<sup>27</sup> См., в частности: *Эфроимсон В. Генетика гениальности*. М., 2002.

вплоть до Нового времени. Мы предлагаем такого типа сложную креативность обозначить как *вторичную схоластическую креативность*. И возможна она только на фоне и в борьбе с понятийным, самореферентным, то есть творческим по генезису, но стереотипным по форме (в силу обязательного всеобщего школьного образования), интеллектом нашей культуры.

## Вариация четвертая

# СЛАДКОЕ БЕЗМОЛВИЕ МИРА И ПРАЗАБВЕНИЕ

*В. И. Молчанову*

Мы знак, лишенный значения...

*Ф. Гёльдерлин*

Уснуло все. Спят крепко толпы книг.  
Спят реки слов, покрыты льдом забвенья.  
Спят речи все, со всею правдой в них.  
Их цепи спят; чуть-чуть звенят их звенья.  
Все крепко спят: святые, дьявол, Бог.  
Их слуги злые. Их друзья. Их дети.  
И только снег шуршит во тьме дорог.  
И больше звуков нет на целом свете.

*И. Бродский.*

Большая элегия Джону Донну

Книга В. И. Молчанова «Различие и опыт: феноменология неагрессивного сознания», которую я считаю самым значительным событием отечественной феноменологии со времен выхода «Смысла и значения» Г. Шпета, явилась для меня серьезным поводом для решающего анализа «микроструктуры» лингвистической катастрофы и критики феноменологического понимания опыта сознания в целом. Таким образом, мой разговор будет прощанием с феноменологическим проектом как таковым. Обратимся к тексту книги. Начинается она с довольно любопытного рассуждения:

В романе Колина Уилсона *Паразиты сознания* (1967) группа специально отобранных людей, прошедших ускоренную подготовку по феноменологии Гуссерля, вылетает в открытый космос, чтобы осуществить тем самым радикальную феноменологическую редукцию. Только так можно избавиться от страшной болезни сознания, поразившей человечество. Как радикальный мыслитель, Уилсон предлагает излечить страшную болезнь сознания радикальными средствами. Если принять эту метафору болезни, то все же следует признать, что *болезнь сознания не одна, болезней у сознания много* (курсив мой. — М. А.)»<sup>1</sup>.

Как видим, автором решительно вводится тема «болезни сознания» (со ссылкой на роман Уилсона) — одна из ключевых в истории новоевропейской мысли. Для целей обсуждения обозначу эту историческую линию пунктирно.

*Паскаль*. Тут важны не только его знаменитые рассуждения о мыслящем тростнике, но и активно обсуждаемое современной аналитической философией «пари Паскаля», которое легко переформулировать в «парадокс самооглупления»: «Интеллект не может быть точно убежден в спасении и бессмертии души. Следовательно, во имя бессмертия и спасения мы должны поглупеть», или в еще одной формулировке: «Интеллект допускает возможность как существования, так и несуществования Бога, следовательно, ради спасения и Бога лучше пожертвовать интеллектом». Я по-

---

<sup>1</sup> Молчанов В. И. Различие и опыт: Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 9.



лагаю, что этот парадокс не только вариация на псевдо-Тертуллианово «Credo quia absurdum», но и задает тему опыта сознания и его деформации.

*Гегель.* «Несчастное сознание». Это понятие надо иметь в виду, учитывая специфические гегелевские нюансы. Гегель говорит о несчастном сознании как о «деформированном» сознании, а не о сознании как таковом.

*Достоевский.* Исключительно смелы его рассуждения в Дневнике писателя о том, что, возможно, *все* проблемы человека заключаются именно в *наличии сознания как такового*, безразлично к оценке того или иного его «качества». Здесь имеется в виду «страшная болезнь сознания», почти как у Уилсона, но Достоевский всерьез учитывал возможность ее неизлечимости.

Наконец, неожиданные для такого рода исследований, но показательные для нашей проблемы рассуждения И. Шкловского в посмертно опубликованном Послесловии к его книге<sup>2</sup>, где он пытается объяснить *полную безрезультатность* одного из дел своей жизни, двадцатипятилетних советско-американско-европейских экспериментальных поисков информационных следов внеземных цивилизаций. Объяснение Шкловским этого странного факта следующее: по его гипотезе, которую он считает единственно разумной в этой ситуации, *разум, сознание как таковое азэкологично* («страшная болезнь») и является характеристикой *любой возможной* цивилизации любого биологического типа, и именно это, с его точки зрения, приводит

---

<sup>2</sup> Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум. М.: Наука, 1984.

к необходимости ресурсно-информационного «закуливания» цивилизаций во имя выживания. Это происходит в связи с неизбежностью возникновения глобальных экологических проблем и необходимостью их радикального решения. Не до открытого космоса и не до посланий иным мирам, так сказать, хватило бы на простое выживание. Вот последняя страница его драматичного «завещания»:

Молчит Вселенная, не обнаруживая даже признаков разумной жизни. А могла бы! Ведь должны же быть, например, у сверхцивилизаций мощные радиомаяки. Можно утверждать, однако, что в соседней галактике М 31, насчитывающей несколько сот миллиардов звезд, ничего подобного нет. «Молчание» космоса<sup>3</sup> представляет собой важнейший научный факт. Он требует объяснения, так как находится в очевидном противоречии с концепцией неограниченно развивающихся могучих сверхцивилизаций. Таким образом, проблема «внеземных цивилизаций» оказалась как бы перевернутой. Представлялось, что мы имеем дело с задачей о «поиске иглы в стоге сена». В действительности же дело сводится к задаче о «шиле в мешке». Самое простое, можно сказать, тривиальное объяснение феномена «молчащей» Вселенной: сверхвысокоразвитых внеземных цивилизаций в ближайших окрестностях Большой Вселенной (например, в Местной системе галактик) просто нет. Даже при широкой распространенности феномена жиз-

---

<sup>3</sup> Электромагнитное «молчание» космоса в статье Шкловского имеет косвенное отношение к «безмолвию» в названии статьи.

ни во Вселенной это вполне возможно. Нужно только сделать естественное предположение, что в процессе эволюции жизни искомые сверхцивилизации либо не реализуются совсем, либо в силу внутренних причин своего развития (например, неизбежного разрушения породившей их биосферы) имеют очень малое время существования. Если мы придерживаемся вполне единственного взгляда, что разум есть одно из «изобретений» эволюционного процесса, то не следует забывать, что не все «изобретения» в конечном счете являются полезными для данного вида. Природа слепа, она действует ощупью, методом проб и ошибок. И вот оказывается, что огромная часть «изобретений» не нужна и даже вредна для процветания вида. Так возникают «тупиковые ветви» на стволе дерева эволюции. Количество таких ветвей неимоверно велико. По существу, история эволюции жизни на Земле — это кладбище видов. Характерным признаком эволюционного тупика некоторого вида служит гипертрофия какой-нибудь функции, приводящая к прогрессивно растущему нарушению гармонии. Вспомним чудовищно гипертрофированные средства защиты и нападения (рога, панцири и пр.) у рептилий мезозоя. Или, например, неправдоподобно развитые клыки саблезубого тигра. И невольно напрашивается аналогия: а не являются ли современные гипертрофированные, в высшей степени противоречивые «применения» разума у вида *Homo sapiens* указанием на грядущий эволюционный тупик этого вида?

Другими словами, не является ли самоубийственная деятельность человечества (чудовищное накопление ядерного оружия, уничтожение окружающей среды) такой же гипертрофией его развития, как рога и пан-

цирь какого-нибудь трицератопса или клыки саблезубого тигра? Наконец, не является ли тупик возможным финалом эволюции и разумных видов во Вселенной, что, естественно, объяснило бы ее молчание? Став на точку зрения, что разум — это только одно из бесчисленных «изобретений» эволюционного процесса, да к тому же — не исключено — приводящее вид, награжденный им, к эволюционному тупику, мы, во-первых, лучше поймем место человека во Вселенной и, во-вторых, объясним, почему не наблюдаются космические чудеса. А это совсем не мало.

Альтернативой набросанной выше отнюдь не «оптимистической» концепции выступает идея, что разум есть проявление некоего нематериального, трансцендентного начала. Это — старая идея бога и божественной природы человеческого разума. Далеким (и не всегда далеким) от науки индивидам эта концепция представляется куда более оптимистической и даже нравственной. Трудно, однако, в наше время стоять на позиции, ничего общего с наукой не имеющей<sup>4</sup>.

Заметим, что эти примеры делятся на две группы: в отличие от Уилсона и Гегеля, Паскаль, Достоевский и Шкловский видят проблему не столько в «деформации» некоторого предположительно «хорошего» сознания, сколько в *самом сознании* (или «интеллекте», по Паскалю), которое рассматривают как некую фун-

---

<sup>4</sup> Противоположную позицию среди коллег И. Шкловского высказывает и последовательно аргументирует крупный специалист по квантовой теории поля А. Цвелик в своей книге «Жизнь в невозможном мире» (СПб., 2012).

даментальную деформацию. Молчанов определенно и резко вводит эту тему «сознания-как-болезни» в качестве первой и базовой «темы-приманки», но сразу осуществляет изящное, почти незаметное, но ключевое для всей его стратегии «переключение»: «болезнь сознания не одна, болезней у сознания много».

Это переключение, в том числе грамматическое (с «болезни сознания» на «болезни *у* сознания»), симптоматично и вскрывает основную «игру» философа с самим собой (вспоминая схему психологической игры у Э. Берна: «приманка-переключение-расплата»). В качестве «расплаты» здесь обнаруживается некая внелогическая, экзистенциальная, иногда явная и, что важнее, часто неявная презумпция не только данного исследования, но, вероятно, и феноменологического проекта в целом. Речь идет о *презумпции фундаментальной неагрессивности, «хорошести» сознания как опыта различения, точнее, как опыта различения различий* (это самореферентное удвоение не случайно). При этом сама феноменология мыслится как некая аналитическо-дескриптивная терапия деформаций, «болезней» внутри «хорошего» первичного опыта сознания, который к тому же аналогичен структуре различий в мире вообще.

Гипотеза, что само человеческое сознание, сам опыт различения различий можно рассматривать как некую фундаментальную «онтологическую» и, пока существует *Homo sapiens sapiens*, принципиально неизлечимую деформацию, не рассматривается. Вернее, эта гипотеза является, как я хочу показать, предметом латентной полемики философа с самим собой,

а там, где эта полемика становится явной, затрагивает уровень тактик и стратегий, выраженных Молчановым в вопросе, «можно ли избавиться от сознания с помощью самого сознания». Самореферентный термин «различение различий» является ключевым для феноменологической стратегии автора. С самого начала определяю свою позицию. *Презумпция неагрессивности сознания как различения*, с моей точки зрения, функционально и структурно эквивалента *презумпции тождества*, которую критикует Молчанов у Гуссерля. Она выражена автором так:

Различение, в отличие от синтеза и идентификации, никому ничего не навязывает, никого не угнетает, никого ни с кем и ни с чем не уравнивает. Различение как бы идет нам навстречу, но не сталкивается с нами и не проходит мимо, а в безмолвии и благожелательности открывает нам дальнейший путь различений<sup>5</sup>

Обратим внимание, кроме всего прочего, на возникший почти незаметный, но важный и нуждающийся в анализе мотив *благожелательности* и «безмолвия» (бессловесности). Это ключевой онтологический поворот и акцент, позволяющий вписать опыт различия в безмолвие саморазличающегося мира. Здесь прослеживается некая связь с мотивами восточных и западных практик молчаливчества, а также с «антисократическими» и «антиисторическими» мотивами у Ницше, вероятно, с ранним Витгенштейном и, не-

---

<sup>5</sup> Молчанов В. И. Указ соч. С. 10.

сомненно, с Деррида<sup>6</sup>. Но тактика автора оригинальна и является самостоятельным философским событием.

Болезни сознания — это деформации опыта, упрочивающие себя в качестве нормы. Одна из основных таких болезней, если не основная болезнь нашего времени, — это болезнь-к-синтезу, болезнь-к-функции, устремленность к функциональному единению. Эта болезнь требует дескриптивного лечения<sup>7</sup>.

Ключевыми здесь являются темы, обозначенные как «*деформация опыта*», «*болезнь-к-синтезу*», «*устремленность к функциональному единению*». Тут же предлагается способ «лечения» путем чистой аналитики опыта. Презумпция неагрессивности опыта различения различий, кроме всего прочего, указывает на не вполне осознанные автором реликты руссоистского оптимизма. Неявно предполагается, что первичное сознание, да и, следовательно, вообще человек «по природе» добры, благи, не агрессивны. Агрессия же — это аномалия, болезнь тяжелая, но, в принципе, поддающаяся излечению, если терапевтически, аналитически, дескриптивно поработать и достичь «естественного» и благожелательного безмолвия опыта различий.

---

<sup>6</sup> Критика Гуссерля, проводимая Деррида в отношении тем безмолвия и различения аналогична моей попытке показать лингвистические границы феноменологии различия. См. главу «Форма и значение» в кн.: *Деррида Ж. Голос и феномен*. СПб., 1999. С. 167.

<sup>7</sup> *Молчанов В. И.* Там же.

Я хочу обратить внимание в том числе на недостаточную проясненность проблемы «агрессивное–неагрессивное». Это различие должно быть подвергнуто более подробному различению. Как мне представляется, эта оппозиция может и должна быть релятивизирована. Необходимо, следуя аналитической тактике, задавать *фон*, *относительно которого* можно, так или иначе, на том или ином уровне, говорить об агрессивности или неагрессивности. Вторая, тесно связанная с предыдущей, но, может быть, главная моя задача — это показать, что существует тема, фактически обойденная серьезным вниманием в феноменологии опыта сознания, в то время как именно эта тема является ключевой в истории и структуре вопроса. Речь идет о *теме языка, опыта языка, языкового опыта, специфики человеческой языковой деятельности*.

Феноменолог спросит: разве можно вообще говорить о первичном опыте языка? Этот вопрос, с моей точки зрения, непосредственно относится к мотиву «безмолвия», а также к проблеме «можно ли избавиться от сознания с помощью самого сознания», которую, по моему убеждению, необходимо переформулировать в «можно ли избавиться от языка с помощью и средствами самого языка». Здесь одной из центральных является проблема самореферентности, рефлексивности сознания как опыта различения различий. Она задается феноменологией, так сказать, «аксиоматически», как «естественная» структура опыта. Но неизбежен вопрос: почему опыт сознания самореферентен? Разве является тот опыт различия, который общ нам с животными, самореферентным? Я исхожу из предположения, что самореферентность опыта (то



есть различие различий) специфична только для человека и не является «естественным» продолжением базового опыта «безмолвного» различия, общего нам и природе. Речь идет о гипотезе, что опыт различия есть универсальный опыт живого.

Речь должна идти об опыте, который является первичным опытом сознания, или, если не угодно слово «сознание», просто первичным человеческим опытом, да и первичным опытом живых существ вообще. Таким опытом является многообразие различий, которое всегда так или иначе выступает как определенная иерархия<sup>8</sup>.

Другими словами, основной вопрос может быть сформулирован таким образом: *возможен ли опыт различения различий, опыт самореферентности, который и есть опыт сознания?*

Итак, основные для нас проблемы и темы: тема различия и различения, тема различения различий и различений, тема агрессивности–неагрессивности, тема самореферентности. Что не учитывает, более того, *игнорирует* феноменология, так это предположение, что сознание как таковое, а не его деформация уже может расцениваться в некотором смысле как некая первичная деформация, и поэтому распространенный мотив «страшной болезни сознания», то есть самого сознания *как болезни*, совсем не случаен. Вопросы, на которые не даются ответы, но которые неизбежно возникают из аналитической стратегии, но Молчановым так и не формулируются, — это:

---

<sup>8</sup> Молчанов В. И. Указ соч. С. 148.

1. Откуда вообще возникает констатированное «грехопадение в тождество», стремление избавиться от сознания, в том числе средствами самого сознания?

2. Почему так распространена «болезнь к синтезу»?

3. Почему Гуссерль не может или, скорее всего, не хочет избавиться от презумпции тождества?

4. Почему презумпция тождества и «болезнь к синтезу» являются не просто болезнями, а человеческими пандемиями?

5. Откуда у человека это стремление — во что бы то ни стало прочь от опыта сознания, от опыта различения различий, *прочь от различия?*

Какие различия и какие неявные идентификации и синтезы ускользают от феноменологического взгляда? Я полагаю, что здесь игнорируется — и это симптоматично в том же смысле, в каком симптоматична презумпция тождества у Гуссерля, — принципиальный *разрыв*<sup>9</sup>, который происходит при переходе хотя и от иерархичного, но простого и «безмолвного» опыта различия, общего нам с животным миром, к опыту специфически человеческому — самореферентному языковому опыту различения различий.

Между этими двумя видами опыта существует некая грань, а именно грань «безмолвия», перейти ко-

---

<sup>9</sup> Тема базового разрыва возникает там, где ее меньше всего можно было ожидать: в рамках аналитической философской традиции, у Дж. Серля: «...операция рациональности предполагает разрыв между множеством интенциональных состояний, на основе которых я принимаю свое решение, и действительным принятием решения. <...> Этот разрыв имеет свое традиционное название — „свобода воли“» (Серль Д. Рациональность в действии. М., 2004. С. 28).

тору удалось только человеку<sup>10</sup>. Грань эта связана с обретением человеком языка. Языковая деятельность, человеческий «естественный»<sup>11</sup> членораздельный язык — вот то *единственное, что продуцирует в человеке иерархический опыт сознания*, самореферентный опыт различения различий. Смысл моего высказывания заключается в утверждении того, что сознание как различение различий является (пользуясь критикуемым выражением) *эффектом языка*. Только благодаря уникальной, единственной в своем роде структуре языковой деятельности стал вообще возможен как самореферентный, так, если угодно, и иерархический опыт сознания. Не язык используется неизвестно откуда взявшимся «априорным» сознанием для выражения опыта различий, а, наоборот, сам специфический опыт сознания-различения есть опыт возможный *только и исключительно благодаря языку, и a priori distinctionis est ne что иное, как a priori linguisticus*<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Существенно, что обратный переход уже невозможен, *если* эта грань перейдена.

<sup>11</sup> Как уже говорилось, важен парадокс этой «естественности», парадокс самого понятия «естественный» язык.

<sup>12</sup> Это хорошо осознанно в апелевской версии трансцендентализма, в том числе отечественной: «Подобный „лингвистический поворот“ вполне соответствует основным принципам философского априоризма. Поиск априорных условий всякого возможного мыслительного акта естественно приводит нас к анализу языка, поскольку без него неосуществимо никакое мышление. Иными словами, язык и есть априорное условие мышления» (*Гутнер Г.* Проблема риска и ответственности субъекта научной коммуникации. С. 38). Апель, однако, остановился на проблеме и факте языковой самореферентности, в то время как этого недостаточно: необходимо учитывать лингвистический микроуровень.

Вводя «языковое априори», я отклоняю упрек в попытке «избавиться от сознания средствами самого сознания», а также упрек в использовании *теории* языка там, где речь идет о чистом опыте. В этом отношении я вполне следую феноменологической тактике и сохраняю термин «сознание» с уточнением того, что речь идет именно об опыте различения различий. Мое радикальное дополнение заключается в том, что этот опыт является *опытом языковым*. *Сознание* (в отличие от мышления<sup>13</sup>) — это и есть *опыт языка*. Все, что говорится феноменологией о сознании, относится к языку.

То, что относится к языку, и прежде всего фонология, о которой подробно пойдет речь чуть ниже, не является стандартной научной теорией, которую можно было бы опровергнуть другой теорией. Фонемы и различительные признаки НЕ являются обычными теоретическими конструктами, как это иногда пытаются представить постструктуральные интеллектуалы. Это недоразумение, которое необходимо устранить. Способность человека сознательно комбинировать и играть фонемами и меризмами (см. ниже) свидетельствует о том, что здесь мы имеем дело именно с опытом языка, а не с внешней теорией, далекой от его реального функционирования. «Язык сам является своей собственной теорией» — этот афоризм Г. Гийома отражает парадоксальную рекурсивную струк-

---

<sup>13</sup> Я исхожу из подкрепленного биологическими и антропологическими исследованиями предположения, что мышление, некие первичные интеллектуальные и образные (эйдети-ческие) операции принадлежат к «ментальному пласту», общему людям и животным.

туру языкового опыта, но также и лингвистики, которая пытается этот парадоксальный сознательно/бессознательный опыт исследовать. Осмелюсь утверждать: *Nihil est in conscientia quod non prius fuerit in lingua/oratione*<sup>14</sup>. — Нет ничего в сознании, чего не было бы раньше в языковой деятельности (то есть в системе речь/язык).

Именно поэтому я считаю сознание не аксиомой, а теоремой. И именно поэтому философия сознания, феноменология, может быть и должна стать предметом деконструкции. Это касается всех основных тем, связанных с сознанием, что я и попытаюсь показать: темы различия, темы различения различий, темы самореферентности, темы рефлексивности–нерефлексивности, тетичности–нететичности, темы нормы–деформации, агрессивности–неагрессивности и т. д. «Сведение» к языку, в котором феноменология иногда упрекает лингвистику, отнюдь не есть сведение и тем более не есть физикалистская редукция. «Лингвистический поворот» в данном случае не есть ни упрощение, ни очередная попытка избегания сложности. Дело обстоит прямо противоположным образом. Обращение к языку, к его сложнейшей различительной и самореферентной структуре дает возможность с достойной предмета серьезностью и подробностью говорить о структуре сознания как специфического различения. Напротив, попытка игнорировать языко-

---

<sup>14</sup> Вариация на локковское: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* («Нет ничего в уме, чего бы раньше не было в ощущениях»).

вую структуру приводит к упрощению, редукции предмета и поспешным генерализациям. Чтобы не быть голословным, мне придется попросить у читателя терпения, дабы осуществить вместе с ним «linguistic turn», точнее, «phonological turn», и ввести в наше обсуждение профессиональный лингвистический голос<sup>15</sup>. Подключение лингвистического голоса требуют отнюдь не столько личная стратегия и пристрастия автора этих строк, сколько исследовательская и философская честность.

Невнимание (или поверхностное внимание, что одно и то же) философского сообщества (если предположить, что таковое существует) к ключевым лингвистическим текстам и проблемам в их тонкой и сложной профессиональной специфике является удручающим<sup>16</sup>. Я подробно, так как иного пути нет, обращаюсь к цитированию некоторых базовых текстов выдающихся профессиональных лингвистов XX в., и прежде всего Р. Якобсона, который не нуждается в представлении, однако прочитан недостаточно внимательно. Эти тексты прямо или косвенно затронули темы, связанные напрямую с проблемой сознания и различия. И не просто затронули, а, как я попытаюсь показать, радикально и необратимо *изменили* (независимо от того, было ли это понято кем-то или нет)

---

<sup>15</sup> В дополнение к более распространенному «общефилологическому», впрочем, не спорю, вполне respectable голосу.

<sup>16</sup> Здесь не имеется в виду «философия лингвистического анализа», хотя и к ней могут быть обращены в большой степени те же упреки.

*сам способ постановки как классических, так и неклассических проблем сознания.*

Обратимся к основной затронутой теме — теме различения различия. Для феноменологии важна тема борьбы и взаимодействия между «*дескрипцией*» и «*интерпретацией*», между, соответственно, «*аналитикой опыта*» и деформацией опыта. Несомненно, в некотором отношении это противоречие было в свое время актуально и для лингвистической мысли, недаром одной из основных характеристик новой лингвистики стала ее дескриптивность<sup>17</sup>, строго отличаема и от философско-интерпретативного языкознания, и от эмпирической фонетики и акустики, и от исторической лингвистики XIX в. (младограмматики). Впрочем, пока это только уточняющая реплика вскользь. Тема феноменологической аналитики принципиально ограничена тем, как понимается сам аналитический опыт. Я рискну высказать предположение, что понимание феноменологией аналитики опыта в некотором отношении «*наивно*», что *вряд ли можно считать преимуществом.*

Если уж становиться на путь аналитики всерьез, то необходимо идти по нему не только последовательно, но и по возможности до конца, к самым корням, к той точке, где ставится под вопрос вся феноменология в целом. Здесь оказывается недостаточно тех *средств* анализа, какими можно воспользоваться, опираясь на модель аналитики, которая предложена

---

<sup>17</sup> См., напр.: Глисон Г. Введение в дескриптивную лингвистику. М., 1959.

гуссерлевской феноменологией в первом томе «Логических исследований», как, впрочем, и феноменологией в целом, как менталистской и именно поэтому «наивной» стратегией. Наивность этой стратегии заключается в том, что опыт сознания, опыт различия рассматривается не только как «априорный» первичный опыт, но и как опыт *очевидности* или *самоочевидности*, вследствие чего как раз реальная сложность и уникальность этого опыта оказывается плохо *увиденной*.

Иначе говоря, *презумпция (само)очевидности*, лежащая в основе любого феноменологического описания, парадокальным образом закрывает возможность *видеть, как на самом деле устроен опыт сознания и опыт различия*. Картезианско-гуссерлевской трансцендентальной «оптики» здесь оказывается принципиально недостаточно. Феноменология, если проводить лингвистические аналогии, до сих пор стремится быть ближе к фонетике, чем к фонологии, и к классической физике ближе, чем к физике неклассической<sup>18</sup>. Необходимо, даже с риском для всей феноменологической стратегии, решительно сменить оптику и отказаться от презумпции классической очевидности, полностью аналогичной презумпции «наглядности», домини-

---

<sup>18</sup> Аналогичную «миметическую» позицию — позицию «наглядности» — классическая гуссерлевская школа, и прежде всего сам мэтр, занимали относительно современного искусства, в частности абстрактной живописи, из-за чего последняя, по сути, просто *не была увиденна*. См.: *Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос. 2007. № 6. С. 41–62.*



ровавшей в картезианской и лапласовской (и даже эйнштейновской) физике вплоть до создания Бором и Гейзенбергом оснований квантовой теории. Методологический поворот, осуществленный копенгагенской физической школой по отношению к классической картезианской физике «наглядности»<sup>19</sup>, совершенно аналогичен повороту, осуществленному пражской школой в лингвистике по отношению к психологизму и позитивизму языкознания XIX–начала XX вв. И этот принципиальный поворот плохо осознан философией сознания как радикальный, ключевой для самой темы сознания<sup>20</sup>.

Отвечая на возможные возражения, подчеркну, что дело здесь уже не в принципиальном различии между методом философским и методом научным. Во-первых, не случайно сам Гуссерль мыслил феноменологию как «строгую науку»; во-вторых, переворот, произошедший в науке первой трети XX в., снимает многие «классические» различия между основаниями естественно-научными и основаниями философскими, что было хорошо осознано упомянутыми ключевыми фигурами копенгагенской физической школы.

---

<sup>19</sup> «Наглядность» в картезианской науке (то есть «классическая» наглядность классического разума) — это «трансцендентальная» наглядность, строящаяся на галилеевском принципе *мысленного идеального эксперимента*.

<sup>20</sup> Еще раз подчеркну, что одним из инициаторов этого антипсихологизма в языкознании является Гуссерль, о чем говорит цитируемый далее Р. Якобсон, а также подробно анализирует Деррида, и делает это на примере обсуждения Гуссерлем лингвистических проблем. Существенно, где именно *остановился* автор «Логических исследований» в данном вопросе.

Сюда же примыкает и методологическая рефлексия основателей структурной лингвистики. Соссюр положил этому начало, но ключевыми фигурами здесь были создатели фонологии Р. Якобсон и Н. Трубецкой. Обратимся же непосредственно к теме различия — теме, которая должна быть решительно пересмотрена и уточнена в связи с открытиями лингвистики первой половины XX века. Главный момент, на который необходимо обратить внимание, заключается в том, что *различие*, различА/Ение, различение различий не обладают простой самоочевидной и «наглядной» структурой. Эта структура сложнее и тоньше, чем та, которая открывается в интроспекции и в феноменологическом дескриптивном «усмотрении». Другими словами, *сознание как различА/Ение не трансцендентально в гуссерлевском смысле, а лингвистично. И для описания его структур уже недостаточно метода феноменологической дескрипции, а необходима дескрипция другого типа.*

Тема эта постоянно звучит как основная в описании и обосновании *фонологии*, которая, собственно, и превратила лингвистику в *строгую науку*. Лингвистика как строгая наука является ключевой для феноменологии и вообще философии, занимающейся проблемами сознания, так как она имеет дело с парадоксальной самореферентной структурой языка, удерживая и подчеркивая как раз те особенности языка, которые являются определяющими при разговоре о сознании. Только услышав, расслышав этот голос строгого лингвистического анализа<sup>21</sup>, у нас есть шанс

---

<sup>21</sup> И сделать это надо радикальнее, чем Гуссерль.

увидеть, какова же глубинная структура и специфика человеческого различА/Ения. Без обширных цитат и их анализа не обойтись.

Вот основные рассуждения по этому поводу в программных лекциях Р. Якобсона «Звук и значение»<sup>22</sup>:

Соссюр предполагал, что, воспринимая акустическую цепочку, мы всегда можем сказать, остается ли звук самим собой, или это уже другой звук. Однако, как показали более поздние исследования, *акустические данные сами по себе не могут служить* (курсив мой. — М. А.) основой для установления внутренних членений между разными единицами в речевой цепочке: это возможно только с учетом языковой значимости этих данных. Большая заслуга Соссюра состоит в том, что он понял, что *мы, сами того не сознавая, уже* имеем представление о значимости акустических данных, когда, изучая акт фонации, сталкиваемся с фонетическими единицами (с. 35–36).

Якобсон энергично формулирует основную тему и проблему, лежащую в основе как всех открытий,

---

<sup>22</sup> Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. С. 30–91 (далее указания на страницу этого сборника даются в тексте после соответствующей цитаты). Проблему «звук и значение» пытался решить интенционализм Грайса–Серля. Неудача этой попытки в том, что ни Грайс, ни Серль не учли тот базовый лингвистический факт, что в основе языка лежат не интенциональные, а чисто различительные элементы, не имеющие никакого значения, а следовательно, и интенциональности. Изнутри собственно аналитической парадигмы интенционализм блестяще изложен и модифицирован Аркадием Блиновым в его книге «Общение. Звуки. Смысл» (М. 1996).

так и всех недоразумений, связанных с изучением и опытом языка. А именно: *мы, не осознавая того, уже имеем представление о значимости звука. Этот парадокс нужно зафиксировать как центральный и конститутивный для всей нашей проблематики: опыт языка есть опыт бессознательного представления о значении, неосознанного сознания, автоматизированного различА/Ения.*

<...> Мензерат и его коллега из Португалии Армандо Ласерда показали, что речевой акт — это постоянное, безостановочное движение... *все звуки являются переходными* <...> Если рассматривать речевую цепочку только с артикуляционной точки зрения, то вообще нельзя говорить ни о какой последовательности звуков. Звуки не следуют друг за другом, — они *переплетаются друг с другом*: артикуляция звука, который по акустическим впечатлениям следует за некоторым другим звуком, может происходить одновременно с артикуляцией последнего или частично даже до нее (с. 36).

Здесь разрушается стереотипное представление о том, что мы говорим якобы членораздельными, последовательными, акустически фиксируемыми звуками. На самом деле речевой поток образует специфический звуковой континуум, хаос, неразличимую физически (в том числе и тонкими акустическими приборами), переплетающуюся звуковую ткань. Из чего следует простой вывод, который, по свидетельству Якобсона, игнорировался в большинстве трудов по фонетике:

Невозможно построить классификацию звуков, более того, *невозможно даже правильно описать различные артикуляции*, не решив вопроса об акустической функции того или иного артикуляционного движения (с. 38).

В рамках акустики, так же как и в артикуляционной фонетике, *мы не в состоянии сориентироваться в этом хаосе*, мы не можем выявить значимые, существенные свойства звука. Такая ситуация является критической не только для инструментальной акустики, но и для любой транскрипции, сделанной *на слух* (курсив здесь и далее мой. — М. А.), поскольку транскрипция текста опирается только на *слуховые впечатления*<sup>23</sup>. <...> (с. 40).

---

<sup>23</sup> Похожая ситуация, правда, принципиально усложненная присутствием нотного текста, наблюдается в понимании роли слуха и слуховых впечатлений в новоевропейской музыке. Это заставляет поставить вопрос о природе человеческого слуха вообще и музыкального слуха в частности. Иллюзия «естественности» и «природности» слуха скрывает подлинную «природу» его. Нет более распространенного и любимого музыкантами и особенно педагогами утверждения, что сначала нужно «услышать», а потом «сыграть». Но внутренний слух с самого начала складывается из мгновенной ассоциативной связи между: 1. Звучанием (акустически-интонационный слух); 2. Мышечным поведением (это понимают хорошо обученные певцы, для которых привычно «петь ощущениями»). Это сенсорный слух, слух «на кончиках пальцев» и связок. Наконец, самое главное; 3. Нотным текстом как базовым элементом, важнейшим и при этом в основном плохо осознаваемым, более того, упорно *вытесняемым* профессионалами элементом внутреннего слуха — текстовый слух. В подавляющем большинстве случаев парадокс заключается в том, что сначала необходимо что-то увидеть, мышечно сделать, сенсорно воспроизвести, ощутить, понять, что именно произошло, внутренне цепко связать с нотным текстом как глубинным языком (а не поверхност-

Итак, отнюдь не слуховые физические, акустические впечатления позволяют нам различать речевые звуки между собой. Ни приборы, ни «объективный» слух не в состоянии разобраться в хаосе звукового речевого потока. Это значит, чтобы понять, каким образом мы различаем смыслы в речи, *мы должны выйти за пределы звука*, за пределы мифа об «объективно» существующих звуках речи, которые якобы можно описать и классифицировать исключительно физическим способом. Вернее, при попытке такого «объективного» описания мы как раз и попадем в необратимо хаотическую ситуацию, так как у нас нет никаких критериев отличить важное от неважного в десятках тысяч различных, к тому же переплетающихся до неразличимости артикуляционных ситуаций.

...мы хотим быть *услышанными*, для того чтобы нас поняли. Мы проходим от акта фонации к звуку как таковому и от звука к значению! И тут мы покидаем область фонетики, научной дисциплины, изучающей звуки только с артикуляционной и акустической точек зрения, и вступаем в область фонологии (с. 41).

Фонология оказалась буквально *спасителем* лингвистического мира, задохнувшегося в бесконечном количестве неклассифицируемых звуков:

---

ными значками), услышать, что получается, научиться корректировать звучание в сторону великих звуковых образцов и развить этот сложный рефлекс, прежде чем вообще появится подлинно музыкантская комплексная текстово-слуховая ассоциация. Все это нуждается, конечно, в более подробном анализе.

<...> В своих лабораториях ученые-эмпирики расчленили звуковые средства языка на множество микроскопических данных, сознательно забывая об их назначении, о цели их существования. Специалисты в области стихосложения того времени утверждали, что поэзию можно изучать, только забыв язык, на котором говорил поэт. Отталкивающая картина хаотического скопления признаков. Фонология, по словам выдающегося французского лингвиста Антуана Мейе, «избавила нас от некоего кошмара, долго довлевшего над нами (с. 40–41).

Выход из хаоса оказался возможным только при формулировке задачи, мгновенно и эвристично сузившей сферу решаемых проблем:

...мы хотим найти языковой квант, то есть выделить минимальный звуковой элемент, наделенный значением (с. 42).

Так мы попадаем в особое «квантовое» пространство фонологии, пространство смысловразличия, различА/Ения, которое не есть ни акустическое, ни фонетическое пространство:

В связи с этим я позволю себе сравнить два несложных предложения — одно на русском, другое на чешском языке. Я выбрал эти языки именно потому, что в славянских языках, притом что они унаследовали много общих черт и обнаруживают сходство во многих отношениях, совершенно по-разному используется ударение: русский: баба косит поле; чешский: baba kosi

role. В каждом слове этой фразы ударение падает как в русском, так и в чешском на первый слог, и может показаться, что роль ударения в обоих языках одна и та же. Однако это не так! В русском языке ударение свободное. Следовательно, при помощи ударения можно различать слова с разным значением. Последовательность звуков «мУка» означает «страдание», когда ударение падает на первый слог; «муКА» — «пищевой продукт», когда ударение падает на второй слог. И если в русской фразе мы вместо «баба кОсит» скажем «баба косИт», то мы получим совсем другое значение.

Что касается чешского, то там ударение всегда падает на первый слог, и, следовательно, при помощи ударения нельзя дифференцировать значения слов. Оно не имеет смыслоразличительной функции. Выше мы перечислили несколько функций звуковых элементов в языке. Но какая из них является наиболее существенной с точки зрения языка? Без какой язык вообще не может обойтись? <...> Именно смыслоразличительная функция, именно способность звуков дифференцировать значения слов является для нас наиболее существенной. <...>

Звуки, наделенные различительной значимостью, звуки, при помощи которых можно дифференцировать значения слов, получили в науке о языке специальное название. Их называют фонемами... И русскому и чеху даже трудно заметить это различие в таких парах, как *dais* («свод») и *dé* («игральная кость»), *lait* («молоко») и *lé* («полотнище»). Это объясняется тем, что в рассматриваемых славянских языках разница между данными гласными не может быть использована для различения значений слов (с. 43–45).



Здесь Якобсон проводит важную мысль, что люди даже с профессионально обостренным слухом с трудом, а иногда вообще не в состоянии различить фонемы чужого языка, и это не имеет отношения к проблеме способностей. Из этого следует принципиальный вывод, что фонология, в отличие от фонетики, не есть физическая «объективная» дисциплина, она рекурсивна, то есть опирается на внутриязыковой самореферентный опыт и отражает его:

Итак, нескольких несложных примеров достаточно, чтобы показать принципиальную разницу между чисто фонетическим подходом и так называемым фонологическим подходом. Фонетика занимается составлением инвентаря звуков, которые рассматриваются ею как явления физические и двигательные (артикуляционные). Фонология прежде всего ставит вопрос о языковой значимости звуков, выявляет фонемы, то есть описывает систему звуков с точки зрения их способности различать значения слов... (с. 47).

Далее Якобсон кратко останавливается на истории фонологии как науки, как совершенно особой, специфической, рекурсивной дисциплины, связанной с переворотом в понимании того, что такое лингвистика вообще:

Идея фонемы, представление о различительном звуке, или, точнее, представление о том, что различительно в звуке, появилась в лингвистике давно. Здесь основная заслуга принадлежит Бодуэну де Куртене <...>. С самого начала он правильно оценил важность дифферен-

циального фактора, показал различительную сущность звука. Для того чтобы как-то узаконить само понятие фонемы, он был вынужден давать ответы на весьма коварные вопросы: где локализуется фонема? В какой пласт действительности уходит она корнями? Ученый полагал, что справится с этими вопросами, если он поместит понятие фонемы, понятие чисто функциональное, чисто лингвистическое, в мир наших мысленных образов (с. 47–49).

Здесь затрагивается (1) тема фонемы как функции, а не звука, который является только материальной основой (субстратом) для функциональности, и (2) проблема психологизма, важная и для феноменологии.

<...> Щерба рассматривал способность фонемы различать слова как ее наиболее существенное свойство, но в то же время настаивал на психологическом критерии в ее определении... Вместо того чтобы отождествить фонему с функциональным аспектом звука, а звук рассматривать как материальный субстрат фонемы, он противопоставляет звук фонеме, как объективный факт действительности психическому, субъективному факту. Такой подход был ошибочным. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить о существовании *внутренней речи*, не имеющей внешних, объективных проявлений. Мы разговариваем сами с собой (или читаем про себя. — М. А.) и при этом не издаем и не воспринимаем никаких звуков. И если русский произносит про себя слова «мел» и «мель», то в первом из них встретится акустический и артикуляционный

*образ открытого ε, а во втором — образ закрытого е* (с. 49).

То есть и тот и другой образ в данный момент есть ментальный, психический, субъективный факт, и:

Следовательно, единство фонемы по отношению к многообразию звуков (например, единство фонемы [e] по отношению к двум ее (фонетическим) вариантам — открытому *ε* и закрытому *е*) не может быть интерпретировано как единство психического образа по отношению к многообразию произнесений. Что же все-таки имеется в виду под единством фонемы [e] в русском языке? Здесь имеется в виду то, что *разница* между открытым *ε* и закрытым *е* никак не используется в системе семантических средств этого языка. Признак, который позволяет различать слова, — это средний подъем [e] (как в закрытом, так и в открытом варианте), так как (именно он. — М. А.) противопоставлен верхнему подъему [i] (мил) и нижнему подъему [a] (мял) (с. 50).

Во французском языке, напоминая пример Якобсона, различие между открытым *ε* и закрытым *е* — это именно различие фонем. Следующий раздел имеет особое значение в обсуждении феноменологической стратегии. Понятия «сознание», «интроспекция», «представление» никоим образом не могут помочь в определении специфики различительной языковой значимости:

Только путем анализа функционирования звуков в языке можно построить систему фонем для данного языка.

Щерба и еще ряд учеников Бодуэна де Куртене предпочли воспользоваться другим методом — методом *психологического самонаблюдения*. Они ввели понятие *языкового сознания* говорящего. В их концепции фонема определяется как акустико-двигательное *представление*, которое может быть *выделено* языковым сознанием говорящего. Нельзя не согласиться с тем, что *различительные* элементы языка гораздо *четче очерчены* в нашем сознании, чем те, которые не имеют *различительной функции*. Но *первичным в этой ситуации является именно факт различительной значимости того или иного элемента, а его присутствие в нашем сознании — лишь результат этой значимости* (там же).

Последний, выделенный мной курсивом вывод Якобсона является решающим в обсуждаемой теме. Речь идет о соотношении языка, сознания и бессознательного. Именно фонематический опыт позволяет говорить о вторичности фактора сознания по отношению к функциональности и функционированию фонемы:

Поэтому было бы логично использовать в качестве основного критерия анализа этого явления именно *первичный* фактор, то есть *различительную способность* рассматриваемых элементов, а не *вторичный* — наше более или менее *осознанное* отношение к ним. Второй критерий уводит нас из области лингвистики в область психологии (или феноменологии. — М. А.). Но самое большое его неудобство заключается в том, что, когда речь идет обо всем, что связано с языком и его элементами, обычно *очень трудно установить гра-*

ницу между сознательным и бессознательным. В общем случае язык для нас является не самоцелью, а средством, и, как правило, языковые элементы остаются ниже порога нашей осознанной цели. <...> Язык функционирует, сам того не ведая (курсив мой. — М. А.) (там же).

Эта формулировка Якобсона стоит того, чтобы еще раз ее подчеркнуть: *язык функционирует, сам того не ведая*. Это значит, что та деятельность, которую мы привыкли считать вторичной, вспомогательной функцией сознания, а именно языковая деятельность, на самом деле в высокой степени бессознательна.

Показательно, что Щерба, положив в основу своего учения о фонеме *сознание* говорящего, был вынужден отказать от какой бы то ни было *классификации* этих единиц. <...> Не следует путать два типа звуковых различий: различия первого типа используются в языке для передачи лексических и грамматических значений<sup>24</sup>, различия второго типа не выполняют этой функции. <...> Соссюр утверждает, что для слова важны не звуки сами по себе, а *звуковые различия*, которые позволяют нам *отличить* это слово от всех остальных слов в языке, поскольку именно эти *различия* наделены *значением*. В «Курсе» мы находим формулировку, ставшую впоследствии знаменитой: «Фонемы — это прежде всего *оппозитивные, относительные и отрицательные*

---

<sup>24</sup> И это то, что нас в некотором смысле связывает с животным миром, в котором также используются сигнальные коды, включая такой относительно сложный, как язык пчел.

*сущности*». Но Соссюр на этом не останавливается, он утверждает, что система четко дифференцированных фонем, *фонологическая система*, как он ее называет, является единственным реальным объектом, интересующим лингвиста в области звучащей речи (с. 50–51).

Наследие «психофонетики» пусть в скрытой форме, но еще живо, и, признавая, что фонема — это языковое явление, определяемое своей языковой функцией, мы с упорством продолжаем задавать все тот же наивный вопрос: так где же все-таки локализуется это языковое явление? Мы продолжаем разыскивать эквиваленты фонем *в сознании* говорящего. <...> *Онтологическая* проблема, состоящая в том, чтобы определить, какой реальный объект соответствует понятию фонемы, *никоим образом не является специфической для фонемы* (с. 57).

Другими словами, вопрос, обладает ли фонема бытием в нашем сознании или нет, является наивным и нерелевантным для понимания специфики фонемы как функции.

За немногими исключениями, дискуссия лингвистов по поводу сущности фонемы являлась простым повторением философских дебатов номиналистов и реалистов, сторонников психологизма и сторонников антипсихологизма и т. п.; кроме того, эта дискуссия велась явно недостаточными средствами. Так, нет никакой необходимости возобновлять обсуждение вопроса о правомерности психологического истолкования фонемы после знаменитой кампании феноменолога Гуссерля и его сторонников против применения к тео-

рии значимостей устаревших психологических методов (с. 58).

Якобсон видит Гуссерля (и его стратегию в I томе «Логических исследований») как союзника на данном этапе обсуждения, хотя в целом фонология противостоит феноменологическому пониманию сознания.

Шмитт считал, что можно опровергнуть факт существования фонемы следующими аргументами: 1) в большинстве случаев внимание собеседников не фиксируется на фонемах<sup>25</sup>; 2) чаще всего вырванная из своего окружения фонема не выполняет своей функции. Автор ссылается при этом на данные психологии, не подозревая о том, что именно силами этой науки было доказано, что существует множество сущностей, функционирование которых не обязательно является объектом нашего внимания, более того, мы не в состоянии отделить их от определяющего их контекста (с. 58).

Критикуя Шмитта и аналогичные точки зрения, Якобсон переходит к проблеме нормального владения речью и афазии:

Шмитт полагал, что для говорящего минимальной языковой единицей является *слово*. Но такое положение вещей относится, на самом деле, к области *явной па-*

---

<sup>25</sup> Схожие аргументы приводит Б. М. Гаспаров для обоснования несущественности фонематического уровня для лингвистики языкового существования, что мне кажется как минимум спорным.

тологии речи. Слово является минимальной единицей языка для человека, страдающего особым видом афазии, известной под названием атактической. Такие больные прекрасно владеют бытовой лексикой, они еще в состоянии безупречно произносить привычные слова, но они не могут употреблять в речи входящие в них фонемы и слоги. <...>

Они могут сказать *kafe* («кофе»), но если попросить их произнести *feka* или *fake*, они не смогут этого сделать. В отличие от таких больных, нормальный говорящий не воспринимает слово как нечто окаменелое, неделимое, употребляемое им в совершенно автоматическом режиме. Именно поэтому нормальный человек — если бы он, например, участвовал в создании тайного языкового кода — вполне мог бы заменить слово *cabaret* «кабаре» на *baréca, les princes* «принцы» — на *linspré* и т. д.<sup>26</sup>; по той же причине он может понимать или даже сам придумывать «перевертыши» (англ. *spoonerisms*), то есть игру слов. Как мы уже говорили в предыдущей лекции, *r* и *l* для француза — разные фонемы, в то время как для корейца это всего лишь позиционные варианты (звучания. — М. А.) одной фонемы. Этой (для корейцев — одной. — М. А.) фонеме соответствует *r* в начале и в конце слога. *Louez les rois* «Хвалите королей» — *rouez les lois* «Колесуйте законы»: путем перестановки плавных звуков мы получили «перевертыш» с заменой *r* и *l*, но для корейского восприятия.

---

<sup>26</sup> Таким образом, например, французский инверсивный сленг *verlan* и все подобные, в том числе детские «игровые» языковые практики, могут служить критерием человеческой и языковой нормальности.



Здесь нет изменения смысла, это просто неправильное (неточное с фонетической, но не с фонологической точки зрения. — М. А.) произношение (с. 58–59).

Способность говорящего к перевертышам, палиндромам и другим фонематическим комбинациям является важным свидетельством речевого здоровья<sup>27</sup>. Здесь мы переходим к ключевому вопросу: чем фонемы отличаются от всех других элементов языка, в частности от слов:

Мы сразу можем убедиться в том, что фонема занимает совершенно особое место среди языковых значимостей и вообще любых значимостей в любой знаковой системе (курсив мой. — М. А.). Каждая фраза, каждое предложение, каждая группа слов, каждое слово и каждая морфема имеет свое собственное значение (с. 60).

Слова, так же как и морфемы, такие как корень или аффикс, замещают некоторое концептуальное содержание; они являются, если так можно выразиться, его представителями. «Слово, — говорит Соссюр, — можно обменять на объект другой природы: на идею». Звуковые средства, ограничивающие и членящие предложение, можно обменять на внутренние членения цепочки понятий, экспрессивные звуковые средства — на выраженные ими эмоции. Но что же в таком случае соответствует фонеме? (с. 62).

---

<sup>27</sup> М. Дзюбенко полагает, что палиндром является глубинной структурой стиховой формы. См.: Дзюбенко М. Палиндром — основа стиха (<http://slovar.tn.gov.ru/teor11.htm>).

Таким образом, различие между фонемой и словом функционально, а не морфологично или акустично. Например, русские «и» или «а» являются фонемами внутри морфемы и словами, когда используются как союзы.

Означающее: звуковое свойство; означаемое? *Фонема (и ее составляющие, которые мы будем анализировать ниже) отличаются от всех остальных языковых значимостей тем, что ей не соответствует постоянное значение* (курсив мой. — М. А.). Морфема или даже целое слово может состоять из одной фонемы. Так во французском назальная фонема *a* функционирует как окончание причастия настоящего времени или как самостоятельное существительное (*an* «год»).

Но та же назальная фонема /*a*/ в таких словах, как *entrer* «войти», *vent* «ветер», *vente* «продажа», *sang* «кровь», *cancan* «канкан», не имеет постоянного смыслового эквивалента, в то время как вопросительная интонация всегда указывает на факт вопроса, удлинение гласных в русском всегда выражает эмоциональную окрашенность, а немецкий кнаклаут перед гласными всегда указывает на начало слова. Но языковая значимость назальной фонемы /*a*/ во французском, так же как и любой другой фонемы в любом другом языке, сводится к тому, что с ее помощью можно отличить слово, которое содержит эту фонему, от другого слова, сходного с ним во всем, кроме того, что вместо этой фонемы в него входит другая (курсив Р. Якобсона. — М. А.) <...> Различие в значении, различие тонкое и постоянное, соответствует различию между двумя морфемами. Разница, существующая между вопросом и ответом,

соответствует различию между двумя интонационными рисунками во фразе, но что же соответствует различию между двумя фонемами? Различию между двумя фонемами соответствует только сам факт различия значений, тогда как содержание этих значений меняется от слова к слову (курсив мой. — М. А.). ...в нашем случае речь идет об «условных» означающих <...> которые сами по себе ничего не значат. И дело именно в том, что в этом отношении фонема занимает совершенно особое место в системе языка (да и вообще в мире знаков). Именно этот факт является решающим для понимания сущности фонемы (с. 63).

Подчеркнем: этот факт, отмеченный Якобсоном, является решающим в проблеме отношения категории различия и категории сознания, понимаемого в феноменологическом ключе.

Непосредственному, собственному, позитивному смыслу всех остальных элементов (языка) фонема противопоставляет чисто дифференциальную и, следовательно, чисто отрицательную значимость<sup>28</sup>. И пока не была правильно оценена важность этого различия, при анализе фонемы возникали разнообразные трудности, и исследователи не могли довести его до конца. <...> Фонемы, в соответствии с «Курсом» Ф. де Соссюра, — прежде всего оппозитивные, относительные и отрицательные сущности. Грамматические категории — тоже оппозитивные и относительные, только они не отри-

---

<sup>28</sup> К фундаментальной «проблеме негативности», «инаковости», «теоп'а» .

цательны. Вот в чем заключается незамеченное Соссюром различие. <...> Показательным является тот факт, что фонема, эта основа основ системы языка, в корне отличается от всех остальных элементов языковой системы. Не менее характерен и тот факт, что в других знаковых системах мы не находим сущностей, которые могли бы служить ее аналогом. В этом отношении нет сходных сущностей ни в письменности, ни в языке жестов, ни в языке научных формул, ни в геральдической символике, ни в знаковой системе изящных искусств, ни в языке обрядов (курсив мой. — М. А.)<sup>29</sup>. Карл Бюлер попытался провести аналогию между фонемами и другими видами знаков, такими как почтовая марка или клеймо, но такое сопоставление носит чисто поверхностный характер. <...> Только фонема является дифференциальным знаком в чистом виде, знаком пустым, лишенным какого бы то ни было значения. Содержание фонемы с точки зрения языка, или, если подходить к этому вопросу с более общих позиций, ее семиотическое содержание, сводится к различию между этой фонемой и остальными фонемами данной системы. <...> Именно к этой «инаковости» (негативности, отрицательности, «меоничности». — М. А.), если воспользоваться философским термином, сводится значимость фонемы (с. 64–65).

Так Якобсоном сформулирован тезис, что язык является системой значащих слов исключительно вследствие того, что он фундаментально, на первичном

---

<sup>29</sup> На жаргоне московско-тартуской семиотической школы, все это «вторичные моделирующие системы».

уровне есть система чисто дифференциальных, негативных, инаковых, «меонических» элементов, лишенных значения:

Таким образом, язык как таковой отличается от других знаковых систем самим принципом своей организации. *Язык — это единственная в своем роде система, элементы которой, являясь означающими, вместе с тем полностью лишены значения.* Итак, именно фонема является характерной единицей языка. *Философская терминология часто трактует различные знаковые системы просто как языки, а естественный язык — как язык слов. Быть может, было бы уместнее, для большей четкости, определить естественный язык как язык фонем.* Этот язык фонем является самой важной из знаковых систем... и можно задаться вопросом, *не является ли это привилегированное положение языка фонем прямым следствием того особого парадоксального свойства его элементов, которое сводится к тому, что они, обозначая, вместе с тем полностью лишены значения* (с. 65–66; курсив мой. — М. А.).

Здесь возникает ключевая проблема: возможно ли — и если да, то как — описать предполагаемую связь между негативностью, оппозитивностью, фонематичностью языка и его самореферентной функцией, которая столь же специфична. Если эта связь имеет место, то она определяет и специфику всей обсуждаемой проблематики. Может быть, ответ кроется в том, что самореферентность можно рассматривать как производную форму негативной фонематической оппозиционности.

Фонемы так же (как и другие знаки языка в этом отношении. — М. А.) являются двусторонними сущностями, но специфика их заключается в том, что, противопоставляя две разные фонемы, мы имеем дело только с одним конкретным и постоянным различием. Это различие затрагивает означающее, тогда как разница в плане означаемого сводится *просто к способности этих фонем различать значения слов*. Таким образом, речь идет о *неопределенном множестве конкретных различий* (с. 67) (здесь и далее курсив мой. — М. А.). <...> В отличие от морфем, различие между двумя фонемами *не затрагивает области положительного содержания*, и оппозиция в этом случае касается только означающего. <...> Таким образом, специфическим для каждой конкретной пары фонем является только противопоставление их *означающих*. Только этими оппозициями определяется место *различных фонем* в фонологической системе данного языка. Исходя из этого, в основу классификации фонем может быть положено *только означающее* (с. 68).

Так мы приходим к фундаментальному различию между природным, животным «позитивным» знаком, где означающее и означаемое неразрывны, и человеческим знаком, в основании которого лежит *принципальный разрыв*:

Опыт показывает, что если означающее связано с положительным, постоянным и гомогенным означаемым, то между ними может возникнуть очень прочная, можно даже сказать, неразрывная связь, и *если* такое постоянное соотношение действительно имеет место, то

*означающее можно очень легко распознать.* На множестве самых разных опытов было доказано, что собаки способны воспринимать и узнавать самые тонкие акустические сигналы. Биологи школы Павлова доказали, что если перед подачей пищи подавать собаке один и тот же звуковой сигнал, то собака сможет правильно воспринимать значение этого сигнала и *отличать его от всех других, даже очень близких по звучанию сигналов* (курсив мой. — М. А.). Если верить итальянским исследователям, то даже рыбы обладают такой способностью. <...> Они узнают сигналы по их значениям, и только благодаря наличию такового, благодаря механическому и постоянному объединению означающего и означаемого. Все остальные сигналы не вызывают у них никакой реакции (с. 68–69).

Это значит, что указанное «механическое и постоянное объединение означающего и означаемого» в сигналах, используемых в живой природе, является именно тем коммуникативным состоянием, которое пытается бессознательно «реставрировать» миф (в том узком смысле, который мы ввели выше) в своем стремлении к отождествлению и медиации любых знаковых оппозиций.

Как мы уже отмечали, сами по себе фонемы не имеют собственного значения, и в то же время на слух различия между разными фонемами одного языка бывают настолько тонкими и незначительными, что их трудно уловить даже при помощи самых чувствительных приборов. Сейчас специалисты в области акустики с беспокоеством задаются вопросом о том, каким образом

человеческое ухо различает такое многообразие звуков речи, притом что они порой так мало отличаются друг от друга. Но идет ли речь в данном случае только о *возможностях человеческого уха? Нет, ни в коем случае!* В звучащей речи мы распознаем не столько различия между звуками как таковыми, сколько различия в их употреблении в рамках данного языка, то есть различия, не имеющие собственного значения, но используемые для того, чтобы *отличать* друг от друга сущности более высокого уровня (морфемы, слова). Коль скоро данное, пусть даже минимальное звуковое различие играет *смыслоразличительную* роль в том или ином языке, оно всегда будет точно воспринято всеми носителями языка без исключения, тогда как для иностранцев, пусть даже квалифицированных наблюдателей или просто профессиональных лингвистов (как, например, знаменитый знаток фонетики профессор Хиггинс в «Пигмалионе» Б. Шоу. — М. А.) улавливание таких различий часто сопряжено с большими трудностями, поскольку в их родном языке эти различия не несут смыслоразличительной функции. В качестве иллюстрации этого положения можно привести множество примеров. Так, различие между твердыми и мягкими согласными в русском языке является значимым, несет смыслоразличительную нагрузку. Оно используется для различения слов. <...> В трехлетнем возрасте ребенок, для которого русский язык является родным, прекрасно улавливает это различие и использует его в своей речи. Для русских оно столь же очевидно, как различие между огубленной и неогубленной гласной, например различие между *ö* и *e* для француза. Но различие между твердой и мягкой согласной, столь бес-



спорное и явное для русских, *практически неуловимо для чехов, шведов или французов*, в чем я много раз имел возможность удостовериться сам. Русский различает слова «ударь» с мягким *r* и «удар» с твердым *r*. Иностранец, не имеющий в активе противопоставления твердых и мягких согласных, улавливает эту разницу с большим трудом, хотя русский не прикладывает при этом никаких усилий. Разумеется, было бы совершенно неправильным заключить из этого, что у русских со слухом дело обстоит лучше! (с. 69–70).

Далее Якобсон переходит к еще более глубокому уровню «автоматически», «бессознательно» действующих, но при желании используемых в речевых играх и комбинируемых, а при исследовании классифицируемых различительных единиц языка — к «дифференциальным признакам» фонем, или «меризмам», по терминологии Бенвениста. При этом фонема оказывается не элементарным, и не линейным образованием, как полагал Соссюр, а единицей двумерной, расположенной и на вертикальной, и на горизонтальной оси координат. Фонема является пучком, «аккордом» дифференциальных признаков, и она «размазана» по временной оси за счет наличия в некоторых языках деления фонемы на моры<sup>30</sup>. Другими словами, фонема метафорически сопоставима не с элементарными частицами, а скорее с атомом, имеющим выраженную структуру ядра и оболочек. Элементарны-

---

<sup>30</sup> Например, долгие гласные в древнегреческом языке состояли из двух видов тонического ударения — акут и циркумфлекс.

ми частицами языка — «электронами» оказываются именно меризмы, дифференциальные признаки, благодаря которым каждый естественный язык имеет строго ограниченный набор фонем.

Из всего вышеизложенного следует неизбежный и строгий вывод. *Благодаря фонологии и исключительно только ей* человек впервые полностью осознал, что он пользуется языком как различА/Ением, а также как и чем конкретно он, собственно говоря, пользуется. Существует некий базовый сознательно-бессознательный *опыт языка*, опыт фонематической и «меризматической» различительной речи. Этот опыт, который есть конститутивный и конституирующий человека опыт, необходимо соотнести с трансцендентально-феноменологическим представлением о сознании как об опыте различА/Ения, или различения различений.

То, что кажется таким привычным и «простым» — родной язык, является в некотором смысле самым сложным, неуловимым и парадоксальным из того, с чем приходится сталкиваться человеку, сталкиваться повседневно на протяжении всей жизни. Это парадоксальный опыт чисто человеческого, не имеющего аналогов в животном мире «бессознательного сознания» или «сознающего бессознательного» — языка. Это опыт «автоматического» различА/Ения и различения различий. Человек пользуется фонемами настолько автоматически и бессознательно, что даже в лингвистике, специально занимающейся звуковым строем языка, должны были пройти целые эпохи, нужна была «фонологическая революция», чтобы корректно сформулировать понятие *фонемы как различаю-*

щей значения чисто негативной единицы языка, которая не имеет позитивного значения. Если бы фонема его имела, если бы она не была чистым меоном, она бы не смогла выполнить свои функции и человеческого языка не существовало бы.

Важнейшая особенность языка заключается в том, что человек при этом «автоматизме» вполне свободно «играет»<sup>31</sup> (и в буквальном, и в переносном смысле) в рамках родного языка фонемами и может легко манипулировать меризмами. Неспособность к «игре» фонемами или дифференциальными признаками является симптомом той или иной формы болезни речи — афазии. Это значит, что человек обладает *перманентным автоматическим бессознательным языковым опытом различия и различения различий*. Принципиально важно, что этот опыт легко деавтоматизируется, переводится в поле бодрствующего игрового сознания и так же легко возвращается в бессознательное<sup>32</sup>. Но ЧТО именно деавтоматизируется и КАК такой автоматизм и такая деавтоматизация возможны, смогла продемонстрировать только структурная лингвистика XX века.

*Интроспекции и трансцендентальной феноменологической интуиции, которая базируется на аксио-*

---

<sup>31</sup> Одним из образцов такой лингвистической игры является, как я уже говорил, французский сленг *verlan*, а также методически развитая прозаическая и стихотворная культура палиндрома и гетерограмм. См.: Новая антология палиндрома. М., 2008.

<sup>32</sup> В контексте аналитической философии проблему языковой автоматизации-деавтоматизации обсуждает А. Блинов в книге «Общение. Звуки. Смысл».

*ме очевидности, принципиально недостаточно для обнаружения этого слоя опыта, слоя «бессознательного сознания», слоя, где язык, действующий «сам того не ведая», одновременно предстает как теория самого себя, оставаясь естественным языком. Этот фундаментальный и парадоксальный опыт автоматизированного, но при этом свободного сознания для феноменологического усмотрения закрыт.*

Трансцендентальный анализ довел эту интроспекцию до предела, сформулировав чистую феноменологию опыта различения. Но на этом компетенция феноменологии полностью заканчивается. Феноменология не только не может обнаружить и описать бессознательно-различительный слой языка, но не решается признать само наличие фундаментального фонемо-меризматического опыта различА/Ения — фундаментального опыта языка. Но именно этот опыт специфичен для человека. Все живое пользуется знаками и системами знаков (язык пчел, например). Но только человек пользуется знаками, которые сами по себе никогда не несут никакого значения, с тем чтобы только и исключительно различать значения. Это и есть первичный опыт различА/Ения и различения различий, опыт фундаментального сознания, который, к счастью или к несчастью, является прерогативой человека.

Моя гипотеза состоит в следующем: способность человеческого языка к самореферентности, использование личных местоимений, возможность бесконечных иерархических метаязыковых построений («mise en abyme») и следующая из этого способность конституировать языком временные различия (через

самореферентность временных дейксисов), а следовательно, сама историчность человека, а затем уже и способность к философской рефлексии вообще и к феноменологической рефлексии в частности связаны прямым образом с этой парадоксальной негативной особенностью первичных языковых различительных единиц. Эту взаимосвязь между фонематическим и эгоцентрическим языковым уровнем можно попытаться объяснить тем, что любое данное или мыслимое в качестве возможного различие допустимо представить как темпоральный феномен. Можем ли мы мыслить различие вне времени, и даже более того, возможно ли различие как таковое вне времени? Не является ли в данном случае абсолютная одновременность примером сингуляризации микротемпоральности, то есть мифом? Я пока затрудняюсь дать здесь однозначный ответ.

Как мы видели у Якобсона, текст которого трудно заподозрить в постмодернистской игре, фонемы обнажают, экспериментально демонстрируют саму природу и специфику языкового различА/Ения. Способность человека *играть перестановками фонем и графем свидетельствует о здоровом владении речью и языком*, в то время как неспособность это делать есть симптом афазии. Кроме того, сама способность языка к такой игре обнажает и тематизирует различительную языковую структуру. Но явное или неявное неодобрение феноменологов по отношению к такой игре, в том числе к игре письма в текстах Деррида, обнажает скрытую, с некоторым налетом философского ханжества «афатичность».

*Тема афазии* («безмолвия») — тема фундаментальная, отнюдь не узко медицинская. Больной афатик

против своей воли, произвольно теряет способность к комбинированию (игре) меризмами, фонемами и морфемами. Но вполне «здоровая» и произвольная деятельность философа по игнорированию такой игры, попытки «остановить» и наложить запрет на такое комбинирование (игру) также является формой афазии, то есть в конечном счете сознательно культивируемой «болезнью речи». «Бегство в болезнь» (бегство в афатическое безмолвие) здесь эквивалентно «бегству от свободы».

Феноменология там, где она игнорирует специфику собственно речевого, языкового различА/Ения, — тоже есть тип «афазии», как и любая «деформация» (термин Молчанова) или (пользуясь хайдеггеровским словом) «забвение» различения, то есть речи-как-различения. И тема «безмолвия различения» здесь отнюдь не случайна, она обнажает то, что хочет «забыть», вслед за Гуссерлем (как продемонстрировал Деррида), феноменология. Если аналитическая дескрипция хочет остаться честной, она должна перешагнуть через саму себя, преодолеть трансцендентализм и опереться на результаты лингвистической дескрипции, как бы дико это ни звучало для феноменологического уха. Понимание сознания как чистого «онтологического» «мирового» опыта различия приводит к базовой теоретической интерпретации, конструкции, к концепции чистого различия как неагрессивного безмолвия (афазии) бытия.

По отношению (то есть *релятивно*, а не *абсолютно*) к первичному конститутивно-антропологическому опыту речи как опыту, порождающему специфически человеческий «первичный» тип различия и различения, такая «неагрессивная дескрипция» как раз будет

«интерпретативной», «агрессивной» и «деформирующей». Другими словами, феноменология осуществляет «грехопадение в тождество», когда помечает и хочет описывать различие как онтологическое свойство, то есть не как специфически человеческий опыт, но как безмолвный опыт мира. И происходит это именно потому, что принципиально игнорируется человеческий опыт языка, то есть опыт человеческого различА/Ения *par excellence*. Это «грехопадение в тождество» отвечает некоей фундаментальной антропологической потребности, без анализа которой невозможно понять как человеческое сознание вообще, так и то, почему феноменология соскальзывает в тождественное безмолвие (афазию). Идея безмолвного различия, как и презумпция тождества, — это «*трансцендентальная афазия*», *болезнь различения как речи и одновременно анестезирующая «склейка» некоего фундаментального разрыва*.

Феноменологическая схема двучленна:

1. Первичный опыт различения неагрессивен, природен, поддается дескрипции и аналитичен.
2. Синтез и идентификация вторичны, деформируют опыт различия, они агрессивны и интерпретативны.

Но эта схема при всей своей очевидной ясности недостаточна, чтобы ответить на главный вопрос: зачем вообще сознанию необходимо деформировать свой собственный первичный опыт различия в сторону тождества, если он хорош и неагрессивен? Почему сознание (или человек, его носитель) так болезненно стремится к синтезу и тождеству? Откуда из

первичного неагрессивного опыта рождается «аномалия» агрессивности? Ситуация сложнее и нуждается по крайней мере в трехчленной схеме:

1. Первичное «природное» различие — несамореферентный и досознательный, «безмолвный» (это не значит, что незвуковой, наоборот, сигнально богатый) опыт различия, общий человеку и миру. В рамках этого различия знаки являются чистыми сигналами, в которых означающее жестко связано с означаемым.

2. «РазличА/Ение различий» — самореферентный человеческий опыт лингвистического различия. Уровень собственно *лингвистической катастрофы*, то есть *вхождения фонематического «чистого» меона-различия*, когда появляются парадоксальные знаки, в которых различие означающих не является одновременно различием означаемых, но служат исключительно различению смысла на более высоких языковых уровнях. По отношению к первичному «связанному» природному различию, на его «фоне» это агрессивность. Самореферентность различия, порожденная человеческой речью, вносит разрыв в первичное различительное природное отношение.

«Людская молвь», базовое языковое различие образует фундаментальную и перманентную лингвистическую трещину между человеческим сознанием и безмолвным природным различием. На фоне этого «расщепления» природное различие предстает как след первичного тождества, тень «потерянного рая». Во всех мировых культурах, от первичных архаических до развитых осевых, эта катастрофа языка ощущалась, описывалась, шифровалась как грехопаде-



ние в различие, в двоичность, дуальность, бинарность, в Чёт.

3. Чистое тождество — это попытка избавиться от первичной «агрессии», катастрофичности языка, стереть самореферентность, уничтожить или ослабить разрыв, «склеить» трещину, деформировать деформацию, затормозить торможение, «игнорировать», «забыть» фундаментальную фонематичность языка, повернуть опыт сознания «обратно», в сторону природного «сигнального» несамореферентного различия, где не было сознания смерти.

В истории и культуре концепт чистого тождества ощущается и используется как необходимое лекарство/яд/зелье, «фармакон», как анестезия, как восстановление («апокатастасис»), реставрация, ремонт потерянного природного «тождества», как благо возвращенного единства, как эротическое воссоединение дуальных половин, как Нечет, как Миф.

Таким образом, в структуре сознания и языка обнаруживается два релятивных, взаимосвязанных и противоположенных типа катастроф. Первичная катастрофа осуществляется человеческим опытом различА/Ения различий, человеческим опытом речи. Разрыв этот совершается в тени «позитивного» природного опыта различия. Последний, как уже было сказано, на фоне самореферентного, рефлексивного, лингвистического опыта предстает как отблеск вожделенного тождества, как «потерянный рай», как «неагрессивное сознание», как «сладкое безмолвие мира». По отношению к природному различию человеческое различА/Ение, как в структурном, так и в генетиче-

*ском плане, оказывается особенностью, разрывом непрерывности, катастрофой.*

Вторичная катастрофа — это все то, что деформирует человеческий опыт различия по направлению к чистому тождеству, тем самым пытается *восстановить, реставрировать разорванную структуру природного мирового опыта в человеке, устранив чистое различие, скрытое в фонематическом опыте и в самореферентности языка.* И один из способов это делать — это игнорировать язык как специфический опыт, порождающий различие различий. Этот способ древен, как сам язык. Назовем его *празабвением.* *И это катастрофическое празабвение не есть то, что человек осуществляет сознательно. Но и не то, что он осуществляет целиком бессознательно. Это такая же парадоксальная сознательно-бессознательная деятельность, как и сама деятельность языка.*

Подведем итоги. Опыт рекурсивного различА/Ения, опыт сознания возможен только благодаря специфике языка — его неустранимой самореферентности, а также тому, что в его основе лежат уникальные чисто негативные элементы — фонемы и дифференциальные признаки, которые, служа функции различения значений, при этом сами полностью его лишены. То есть фонемы и меризмы — это тот уровень строения языка, который не только обеспечивает различА/Ение всех последующих различий и различений, но и сам является фундаментальным первичным «чистым» различием различия. Разрыв, конституирующий специфику человеческого сознания, бытия и свободы, происходит, судя по всему, именно на этом микроуровне. Этот разрыв есть не что иное, как фундаментальное

расщепление прямой связи означающего и означаемого в недрах знака. Человеческий «естественный язык» является той уникальной знаковой системой, в основании которой лежит «чистое различие», «чистое означающее».

*Это означающее, принципиально оторванное от означаемого, — означающее, которое никогда не имеет значения — ни прямого, ни переносного, ни индексного, ни иконического, ни символического. Фонематическое означающее тем самым обеспечивает дальнейшее самореферентное означивание и различие, конституирует метаязыковую функцию, конституирует человеческое сознание смерти и рефлексию, создает эффект «зеркала-в-зеркале», «mise en abyme», бесконечное различА/Ение различений.*

Основная драма человеческого бытия разыгрывается здесь, в рамках этого лингвистического микромира, что делало и делает ее неуловимой для осознания и интроспекции. Семиотическую структуру «лингвистической катастрофы», то есть особенность фундаментальной человеческой «функции» (пользуясь математической метафорой), можно еще раз описать следующим образом.

1. *Природный семиозис и различие.* Семиозис животного мира строится на различении знаков/сигналов, в которых знак и его значение *неразрывно, непрерывно* и позитивно взаимосвязаны. Этот опыт трансцендентен человеку и предстоит перед ним только как след, как тень тождества.

2. *Лингвистический семиозис и различение.* В неизвестный нам момент рождения человеческого языка, момент начала человеческой истории происходит

собственно лингвистическая катастрофа в узком смысле, то есть *катастрофа фонематическая* («грехопадение в дуальное различие») — *фундаментальный разрыв* между знаком и значением; разрыв, конституирующий специфику человека, его языка, его свободы и сознания смерти.

В основании «естественного языка» лежит нечто, не имеющее аналогов в мире знаков — «различительный атом», «чистый меон», — фонема. Фонема (аккорд дифференциальных признаков) является знаком принципиально *негативным, отрицательным, чистой «инаковостью»*; знаком, абсолютно лишенным значения, чистым означающим, служащим только для различА/Ения языковых единиц более высокого уровня, наделенных значением<sup>33</sup>.

Система фонем, система «чистых» бинарных оппозиций актуально и потенциально, парадигматически и синтагматически обеспечивает ту особенность человеческого языка, которая потом будет называться че-

---

<sup>33</sup> Весь этот комплекс проблем обсуждает Деррида. См.: Derrida J. *La voix et le phénomène*. Paris, 1967. P. 78–117. Различие моего подхода и Деррида в том, что он рассматривает структурную лингвистику Соссюра–Трубецкого–Якобсона как теорию, аналогичную феноменологии Гуссерля, то есть теорию с неявной презумпцией «безмолвного присутствия». На самом деле, как показывает Якобсон, и на чем настаиваю я, фонология избегает этой классической мифологемы. Фонология не лого- и не фоноцентрична, а как раз «афонетична», функциональна и строго дифференциальна, со всеми теми коннотациями, которые были важны для Деррида в его собственных графических вариациях: differ(e)(a)n(t)(d)(s)(ce). Фонема еще менее фоноцентрична, чем буква, так как означающее буквы — фонема, а фонема не означает ничего, кроме своего чистого различия с другой фонемой.

ловеческим сознанием, то есть конституирует самореферентную метаязыковую функцию и структуру.

3. *Культурный семиозис*. Создание «вторичных» знаковых систем представляет собой попытку (совершенно безнадежную) «склеить» первичный разрыв, лежащий в основании лингвистического семиозиса. Именно здесь происходит «грехопадение в тождество». Здесь разыгрывается лингвистическая катастрофа в широком смысле. Она представляет собой перманентную драму между склеивающими механизмами и процедурами (*миф* и *ритуал* в специальном структурно определенном смысле) и постоянно разрывающими «точки склейки» метаязыковыми, самореферентными, рефлексивными актами (микрорекатастрофами).

Философствование — это «четвертый семиозис», та особая (наряду с искусством) деятельность, которая призвана стоически актуализировать, радикально деавтоматизировать первичную бессознательную самореферентность человеческого языка, делать ее до предела осознанной, развернутой и аналитичной, при этом не попадая в объятия ностальгической идеи чистого мирового безмолвия. Вернее, попадая и даже отдаваясь ей, но только в искусстве, науке и любви. Медитативное «безмолвие» человека уникально, это высокое «безмолвие» его внутренней речи, глубинное кипение магмы языка, и это отнюдь не сладкое безмолвие мира...

## Вариация пятая

# РАДИКАЛЬНЫЙ ВОПРОС КАК АВТОБИОГРАФИЯ

Владимиру Генину

O Bäume Lebens, o wann winterlich?  
Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zug-  
vögel verständigt. Überholt und spät,  
so drängen wir uns plötzlich Winden auf  
und fallen ein auf teilnahmslosen Teich.  
Blühn und verdorn ist uns zugleich bewußt.  
Und irgendwo gehn Löwen noch und wissen,  
solang sie herrlich sind, von keiner Ohnmacht.

*R. M. Rilke*

Когда придет зима, деревья жизни?  
Мы не едины. Нам бы поучиться  
у перелетных птиц. Но слишком поздно  
себя мы вдруг навязываем ветру  
и падаем на безучастный пруд.  
Одновременно мы цветом и вянем.  
А где-то ходят львы, ни о каком бессилии  
не зная в блеске силы.

*Р. М. Рильке. Четвертая дуинская элегия*  
(Пер. В. Микушевича)

— Ну давай спорить, — сказал князь Андрей. — Ты говоришь школы, — продолжал он, загибая палец, — поучения и так далее, то есть ты хочешь вывести его, — сказал он, указывая на мужика, снявшего шапку и проходившего мимо их, — из его животного состояния и дать ему нравственных потребностей, а мне кажется, что единственно возможное счастье — есть счастье животное...

*Л. Н. Толстой*

Погляди на стадо, которое пасется около тебя: оно не знает, что такое вчера, что такое сегодня, оно скачет, жует траву, отдыхает, переваривает пищу, снова скачет, так с утра до ночи и изо дня в день, тесно привязанное в своей радости и в своем страдании к столбу мгновения, не зная ни меланхолии, ни пресыщения. Зрелище это тягостно для человека, так как он гордится перед животным тем, что он человек, и в то же время ревнивым оком смотрит на его счастье — ибо он, подобно животному, желает только одного: жить, не зная ни пресыщения, ни боли, но стремится к этому безуспешно, ибо желает он этого не так, как животное. Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоём счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что я хочу сказать», — но тут же оно забывает и этот ответ и молчит...

*Ф. Ницше*

В этом отрывке из второго «Несвоевременного размышления», имеющего подзаголовок «О пользе и вреде истории для жизни», затронуты почти все проблемы, значимые для нашего рассуждения. Это темы ностальгии по стаду (метафора фундаментальной ностальгии), времени, речи, памяти-беспамятства, «столба мгновения», молчания, тщетности, меланхолии и пр. Поддадимся на провокацию и последуем вслед за Ницше по «неторным тропам» (Holzwege) исторического вопрошания.

## 1. ПАУЗА

Вот что пишет Э. Кассирер, упоминая И. фон Иксюля:

Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ, во втором *ответ задерживается*. <...> На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением<sup>1</sup>.

Читаем у Ю. Лотмана:

В истории сознания поворотной точкой был момент возникновения возможности *временного промежутка (паузы)* между импульсом и реакцией на него. <...> Принципиально новый этап наступает с возникновением *временного разрыва* между получением информации и реакцией на нее<sup>2</sup>.

Попытаемся понять эту паузу как исток человеческой историчности и человеческого страдания.

## 2. ТАНАТОС

Предельность ситуации неизбежно приводит к попыткам уничтожения человека как живого существа, к репрессии и деструкции тела как носителя языковой деятельности. Дело легко оборачивается самоуни-

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 28.

<sup>2</sup> Цит. по: <http://sv-scena.ru/athenaeum/semiosfera.son-semioticheskoe-okno.Razdel-1-2-1-17-17.html>.



чтожением человека — неважно, в форме самоубийства или убийства, которое с логической точки зрения оказывается формой первого.

Так мы подошли к смерти-Танатосу как формальному пределу экзистенции. Подчеркиваем — формальному и тем самым отличающемуся от гипотезы смертного влечения («mortido») поздней теории Фрейда. Танатос, включая сюда сознательное или осознанное самоубийство, является действительным логическим пределом в силу неустрашимости языка и сознания смерти. Единственным доступным человеку способом окончательно уйти от сознания смерти является сама смерть. Временная форма, будь то сон, обморок или клиническая смерть, неизбежно приводит к возвращению сознания смерти. Сама смерть оказывается предельной формой бегства от сознания смерти, формой «возвращения» человека и человечества в «абсолютную» непрерывность и «полноту».

Каю подверг дескрипции функцию самоубийства и смерти и связал ее с проблемой и логикой онтологического абсурда и свободы. Эта функция представляется мне фундаментальной и отнюдь не связанной только с самоощущением человека середины XX века. Другое дело — степень осознанности этой проблемы.

Я хотел бы обратить внимание на очевидную для внимательного читателя вещь: все, о чем здесь говорится, может быть описано и без привлечения лингвистики, в «классических» терминах сознания. Попробуем серьезно поиграть (ибо игра, следующая правилам, вещь серьезная, опасная и тем самым веселая) в переформулировки и переинтерпретации. Если мне удастся построить хотя бы небольшой фило-

софский лабиринт, в котором будет интересно блуждать доброжелательному читателю, я буду считать, что предприятие мое не провалилось.

### 3. СОЗНАНИЕ

Je ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature et l'homme qui médite est un animal dépravé.

*J. J. Rousseau.*

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Я рискну утверждать, что состояние рефлексии есть состояние противоприродное, и человек размышляющий — это испорченное животное.

*Ж. Ж. Руссо.*

Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми

Вот психоаналитическое прочтение абсурдной антропологической ситуации Эрихом Фроммом. В «Анатомии человеческой деструктивности», в разделе «Злокачественная агрессия: предпосылки», в подглавке «Природа человека» он пишет:

Сознание делает человека каким-то аномальным явлением природы, гротеском, иронией вселенной. Он — часть природы, подчиненная ее физическим законам и неспособная их изменить. Одновременно он как бы противостоит природе. Он отделен от нее, хотя и является ее частью. Он связан кровными узами и в то же время чувствует себя безродным. Заброшенный в этот

мир случайно, человек вынужден жить по воле случая и против собственной воли покинуть этот мир. И поскольку он имеет самосознание, он видит свое бессилие и конечность своего бытия. Он никогда не бывает свободен от рефлексов. Он живет в вечном раздвоении. Он не может освободиться ни от своего тела, ни от своей способности мыслить.

<...> Человек единственное живое существо, которое чувствует себя в природе неуютно, не в своей тарелке: ведь он чувствует себя изгнанным из рая. И это единственное живое существо, для которого собственное существование является проблемой. Экзистенциальные противоречия в человеке постоянно приводят к нарушению его внутреннего равновесия. <...> Короче говоря, речь идет о том, что я хочу назвать «первичным человеческим переживанием». Это первичное человеческое переживание само уходит корнями в экзистенциальную ситуацию<sup>3</sup>.

Таким образом, источником первичного экзистенциального страдания человека является сознание, а функцией сознания является, напомним, сомнение. Семантически сомнение и сознание близки через корневую отсылку к разуму (*mens*) и знанию. Но важнее здесь приставка «со-», указывающая на удвоение, дуальность, самореферентность. В языках романогерманской группы слова, обозначающие сомнение, связаны с числовой категорией дуальности: *dubbio*

---

<sup>3</sup> Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С.195–196.

(лат.), doute (фр.), doubt, dubiety (англ.), Zweifel, Bedenken (нем). Связь с дуальностью — архаический признак зла и несовершенства, поэтому сомнение всегда относилось в мифологиях, космогониях и мировых религиях к области зла, будь то фундаментальная ошибка-сбой Творца, или отпадение дьявола, или грехопадение человека. Сомнение, критика и отрицание как дьявольские признаки остаются общим местом в романтической поэзии первой половины XIX в., хотя к тому времени прошло уже почти двести лет, как Декарт построил науку на принципе фундаментального сомнения, и около тридцати, как Кант взволновал Европу своими «Критиками»:

В дверях эдема ангел нежный  
Главой поникшею сиял,  
А демон мрачный и мятежный  
Над адской бездною летал.

Дух отрицанья, дух сомненья  
На духа чистого взирал...

*А. С. Пушкин*

Исчезни, мрачный дух сомненья! —  
Посланник неба отвечал...

*М. Ю. Лермонтов*

Фундаментальное переживание человеком своей доли как разрыва приводит к демонизации сомнения, при этом то, что сомнение неотъемлемое свойство сознания, остается в тени. Выражается это как в поэ-

тических примерах, которые приведены выше, так и в древних космогонических мифах, в которых с самого начала разыгрывается драма существования зла в мире, по сути — драма теодицеи. Вот примеры, которые приводит Элиаде:

Желая иметь сына, Праджапати приносит жертву *dak-sayana* и, совершая жертвоприношение, также впадает в сомнение («Должен ли я это сделать? Или я не должен делать этого?»). <...> Сомнение, со всеми вытекающими из него губительными последствиями, представляет собой ритуальную ошибку. Зло, таким образом, является результатом «технического сбоя», оплошности божественного святителя. <...> Мифологическая тема пагубных последствий сомнения имеет параллели, засвидетельствованные во всем мире; она объясняет происхождение смерти или зла недостаточной бдительностью или предусмотрительностью со стороны Творца<sup>4</sup>.

Возвращаясь к Фромму и к описанной им первичной экзистенциальной ситуации, обратим внимание, что здесь он исходит из старого как мир, недоказуемого, но небезосновательного предположения о несводимости бытия мысли (сознания) к бытию вне мысли и наоборот. Мысленно возвращаясь в романтическую эпоху, мы можем сформулировать вопрос по-кантовски: как возможна метафизика диссонанса, как возможна онтология фундаментального разрыва?

---

<sup>4</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2012. С. 352.

Вопрос этот отсылает нас к великой послекантовской линии Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, Хайдеггера. Я хочу отдать дань признательности этой традиции, оказавшей исключительное влияние на самоопределение русской философской мысли, и построить или, как сказал бы Шеллинг, «сконструировать» эту онтологию.

## Маленький онтологический трактат

- § 1. Что делает сознание? Оно конституирует некую бинарную структуру, которую можно условно, со всеми оговорками, обозначить как субъект-объектную структуру или представление.
- § 2. Субъектом здесь выступает сама способность конституировать «объект», то есть любую предметность в ее постоянной связке с субъектом. Эта способность и есть сознание. Сознание есть деятельность по отчуждению, от-слоению бытия (Sein в понимании Хайдеггера) в поименованный, и тем самым от-ставленный, противопоставленный объект (от ob-jectus – против-лежащий, Gegen-stand – противостояние).
- § 3. Бытие (Sein) мыслится как нечто не субъект-объектное, то есть небинарное. Парадокс в том, что небинарное бытие полагается как источник бинарного, но осознается только в структуре последнего. То есть невозможно ни помыслить, ни обозначить небинарное вне бинарного.
- § 4. Бинарная онтологическая структура предстает как результат отчуждения бытия (Sein) в позицию мира (Seiende). Небинарное бытие предстает в представлении как мир вне представления.

- § 5. Небинарное бытие в точке представления становится абсурдным, так как фундаментальное единство по определению не может быть расщеплено (представлено), но все же оказывается расщепленным.
- § 6. Со-бытие небинарного и бинарного (расщепленного, рефлексивного) бытия конфликтно. Это со-бытие и есть человек.
- § 7. Бытие человека (Dasein) своим представлением, со-знанием выброшено из дома бытия (Sein) в мир-сущее (Seiende), но внутри дома бытия. Этот парадокс — сущность (если таковая возможна) Dasein.
- § 8. Человек фундаментально «бездомен» по экзистенциальной структуре, при этом потерянным «домом», уничтожаемой «средой» оказывается его собственное бытие (Dasein). Человек внутри самого себя, наедине, один на один с бытием — есть экологическая (от др.-греч. oikos, дом) катастрофа.
- § 9. Ностальгия — это тревога и тоска по «лону бытия». «Зов бытия» — это стремление человека вернуться из «мира-сущего» (Seiende) в бытие (Sein). Фундаментальный неосознаваемый и парадоксальный проект человека: стремление покинуть бинарность, при этом пытаясь ее удержать, сохраняя сознание.
- § 10. В человеке встречаются и противоборствуют две спонтанности: спонтанность бессознательного бытия и спонтанность сознания. Их борьба дана человеку как фундаментальная тревога.
- § 11. Бинарное сознание отрицает небинарное бытие, небинарное бытие отрицает сознание, а с ним и мир-сущее (Seiende) как порождение сознания. Человек — точка двойного отрицания.
- § 12. Динамика такого двойного отрицания есть история. История есть следствие спонтанного нарушения (разрыва) в челове-

ке «симметрии» бытия (Sein). История есть разворачивание асимметрии мира-сущего (Seiende), при перманентном со-присутствии бытия как «скрытой симметрии».

§ 13. История есть развертывание горизонта пред-ставления (раз-рыва) в процессе роста рефлексивной работы сознания.

§ 14. Любые усилия человека по стяжению, гармонизации, скле-иванию разрыва заполняют его скрепляющим «матери-алом» и тем самым одновременно расширяют его. Эти усилия требуют дополнительной рефлексивной работы, возникает необратимость разрыва. Эта необратимость актов сознания есть историчность (Geschichtlichkeit).

§ 15. История оказывается развертыванием конфликта сознания (историчности) и ностальгии по бездне бытия (Sein).

#### 4. ДУАЛЬНОСТЬ

Тут уже можно задать некоторые вопросы: дуальность (бинарность) сознания — это аксиома или теорема? Является ли упомянутая дуальность аксиомой, то есть следствием «метрики» чистого сознания, «метрики рефлексивного поля», «структурой рассудка» по Леви-Стросу, принимаемой как первичное неопределяемое понятие, не сводимое ни к чему другому? Или дуаль-ность, двоичность, «оппозиционность» все же теоре-ма, выводимая из чего-то, что можно принять за пер-вичный и определяющий метрику сознания уровень? Я склоняюсь к положительному ответу на последний вопрос: фундаментом дуальной метрики сознания является человеческий естественный язык, взятый в его универсальном слое.



Итак, сознание, пользуясь языком Сартра, — это поле неантиципаций, поле негативности. Причем не только актуальной, но и потенциальной. Оно обладает неограниченным горизонтом потенциальных рефлексивных актов. «Вспышка» сознания ставит человека, как мы уже говорили, в «субъект-объектное» отношение к бытию, к миру-сущему, к Dasein, то есть к самому себе. По сути, «субъект-объектное» отношение оказывается отношением знаковым, отношением означаемое/означающее, если брать внутрзнаковый уровень, или отношением знак/денотат, и знак/референт, если брать уровень семантики или внешнего взаимодействия (прагматики). Неограниченное развертывание «субъект-объектного» = «феноменологического» = «знакового» горизонта все же не может вывести человека за пределы этого отношения. Бытие человека очерчено этой незримой, но безжалостной в своей неустранимости линией. «Безжалостность» связана напрямую именно с неустранимостью структуры сознания. Свобода человека упирается в нее как в невидимую стену. Здесь видна постоянная, иногда безобидная, но часто опасная игра человека с этой границей. Человек стремится к смертельной границе «целостности» и «непосредственности», к абсолютному забвению, но при этом подавай ему ее осознание. Он хочет получить *осознанное наслаждение смертельной целостностью, и это является неустранимым и продуктивным противоречием.*

Человеческое бытие парадоксально, так как осознание предполагает выход за пределы целого, его отстранение, «объективацию», уничтожение. Инте-

ресно, что экзистенциальная логика этой первичной бинарной оппозиции приводит в конце концов к феномену новоевропейского классического посткартезианского разума, который оказывается, таким образом, экзистенциально значим. «Чистый разум» теоретической науки, при всей его страстной любви к природе, а может быть, как раз вследствие этой любви стремится к радикальной гармонизации через отождествление членов субъект-объектной оппозиции, через устранение внезапной реальности — все должно быть вписано в теоретический универсум, в рамки «единой теории поля», если воспользоваться физической метафорой. Но эта «единая теория» оказывается структурой теоретического субъекта, превращенной в тотальный космологический миф. Сознание наблюдателя, вынося себя за скобки, тем самым не столько жертвует собой, сколько незаметно для самого себя, буквально — закрыв на себя глаза, стремится поглотить мир, тем самым сняв фундаментальную оппозицию, и это входит в экзистенциальный проект человека, определено его первичными «экзистенциальными потребностями».

В классическом разуме «чистый объект» возможен только на фоне абсолютно «чистого» сознания, которым в таком случае можно пренебречь, выведя его за скобки, тем самым позволив ему действовать по умолчанию. При этом «объект», который является членом субъект-объектной оппозиции, то есть трансцендентальным, а не трансцендентным по структуре, неявно отождествляется с независимым от сознания бытием. Это один из механизмов «забвения бытия». При

этом строится «космос» (разумеется, в недостижимом теоретическом пределе, не в реальности конкретной физической теории) с максимально редуцированным временем. Здесь случайность и необратимость не должны иметь место, так как именно они являются «машинами» для производства времени. Так возникает образ демона Лапласа, который, зная траектории каждой частицы и каждого тела, буквально целиком заглатывает вселенную и все мировое время, как кадавр абсолютно неудовлетворенный. Такой лапласовско-эйнштейновский космос по функции и по структуре в этом (и только в этом) смысле похож на архаический миф, на леви-стросовскую «машину для уничтожения времени». Где он от него принципиально отличается, так это в готовности к своей экспериментальной и практической фальсификации.

Итак, структура первичного сознания — перманентная неантизация. Сознание порождает дуальность, разрыв, порождает миф для снятия дуальности, рефлектирует миф, актуализируя различие/разрыв, строит новый миф для снятия дуальности этого уровня и т. д. Все это происходит «неосознанно» вплоть до момента понимания принципиальной неуничтожимости дуальности как фундаментального разрыва. Так сознание приходит к точке радикальной демифологизации. В этот момент появляется осознание, а не только «переживание» заброшенности, вернее, выброшенности человека сознанием в мир-сущее. Заброшенность в абсурдную онтологическую ситуацию, «трещину» в бытии — классические экзистенциальные темы. К ним принадлежит и тема свободы.

## 5. СВОБОДА

Стадо, которое, чуя опасность, сбивается в плотный сгусток, ребенок, который с плачем виснет на матери, отчаявшийся человек, который ищет убежища в собственном Боге, — все они желают возвратиться из бытия на свободе назад, в то связанное растительное, из которого были отпущены в одиночество.

*О. Шпенглер*

Может ли свобода стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться? Почему для одних свобода — это заветная цель, а для других — угроза? Не существует ли — кроме врожденного стремления к свободе — и инстинктивной тяги к подчинению?

*Э. Фромм*

Явившись к полковому командиру, получив назначение в прежний эскадрон, сходявши на дежурство и на фуражировку, войдя во все маленькие интересы полка и почувствовав себя лишенным свободы и закованным в одну узкую неизменную рамку, Ростов испытал то же успокоение, ту же опору и то же сознание того, что он здесь дома, на своем месте, которые он чувствовал и под родительским кровом.

*Л. Н. Толстой*

Драматичность ситуации усугубляется тем, что «досознательное» бытие, тень которого представлена в человеке его телесностью, обладает собственными степенями свободы, собственной спонтанностью. Сознание неантизирует, отрицает этот тип свободы. Оно нарушает, разрывает бессознательную спонтанность живого, ввергая человека в «новую спонтанность»:

спонтанность языка и истории. Свобода оказывается, таким образом, релятивным понятием. Человек, пока он жив, не может избежать «закономерностей» взаимодействия этих двух спонтанностей, парадокса «детерминизма исторической спонтанности». Он обречен на свободу языка и историчности, хотя предпринимает колоссальные усилия для ухода от этого типа свободы. Ради несвободы? Да, но можно сказать, что ради другой свободы — свободы бессознательной спонтанности, свободы от тягостного выбора альтернатив. Возможна ли «бессознательная» свобода? Связана ли свобода исключительно с сознательным выбором? Как быть с двумя видами свободы: «позитивной» («свободой для...») и «негативной» («свободой от...»)?

У нас есть некоторые основания предполагать, что позитивная свобода — это «спонтанность», и как таковая она присуща не только человеку, но и «тварному» миру природы. У «тварного» универсума есть свои степени свободы как на уровне живого, так и неживого (вместе с Н. Бором и вопреки А. Эйнштейну я склоняюсь к мысли, что вселенная обладает квантовой природой).

Нет оснований отказывать миру в свободе, продолжая абсолютизировать лапласовский детерминизм, пусть даже в расширенной и изящной редакции Эйнштейна. В этом смысле человек обладает позитивной свободой, как и мир вне человека. Несвобода, следовательно, вневременность, стационарность, жесткая детерминированность «объективного мира» — это конструкт, миф классического разума, унаследованный им от архаического «магического детерминизма» и от просвещенческого провиденциализма. Эту спон-

танность как универсальное свойство мира, так сказать, «свободу как константу», можно связать, как я уже сказал, с квантовой логикой, с такими нередуцируемыми физическими константами, как постоянная Планка и соотношение неопределенности Гейзенберга, благодаря которым вероятность перестает быть результатом нашего незнания, а входит в структуру бытия. Знаменитые стихи Тютчева предвосхищают эти представления:

Не то, что мните вы, природа,  
Не слепок, не бездушный лик.  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык!

Несвобода, как и свобода, разумеется, относительные понятия. Но относительность их не размыта, а структурна. Свобода «природы» и свобода истории взаимно ограничивают друг друга. Спонтанность человеческого сознания ограничивает спонтанность «природности» человека и наоборот. Друг для друга они предстают как вид несвободы. Но картина еще сложнее. Фундаментальная особенность человеческой свободы и то, что отличает ее от любой природной спонтанности, — это ее принципиальная связь с ответственностью и вменяемостью. Но ответственность человека — это именно ответственность его свободы, ответственность принятия самого факта своей свободы. И затем только возможно взятие на себя вторичных ответственностей за конкретные поступки.

Свободная ответственность обычно замещается внешне похожей на нее, но, по сути, противополож-

ной ей компенсирующей «ответственностью» перед закрытыми моральными нормами и закрытыми социальными институтами. Для человеческого сознания, для его свободы, для спонтанности расширения рефлексивного горизонта опасность несвободы кроется в архаической структуре быта, ритуала, социума, мифа. Рост сознания, рефлексивной способности продуцирует то время, ту необратимость, которую и пытается остановить миф. Миф сопротивляется фундаментальной историчности, пытается ограничить свободу развертывания рефлексии. При этом «миф», «космос», стационарный «холодный» социум, стационарная мораль защищаются как бы от двух спонтанностей: так сказать, «сверху» — языковая рефлексия, и «снизу» — «quasi-биологическая» хаотическая спонтанность, которая выплескивается в ритуале, мистериях, карнавале. Но угроза «снизу», благодаря ритуалу, контролируется и канализируется, а угроза «сверху» оказывается опаснее. Вот отрывок о Сократе из моей юношеской (1973) рукописи.

#### ЭТИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ПАРАДОКС

Афины были самодостаточны. В упоении своим совершенством они полагали истинность в себе и только в себе. Все, лежащее за пределами этой целокупности, рассматривалось ими как порождение варварства. Греки не учили чужих языков. Греки были классичны и чисты. Греки были безукоризненны. Но ими был убит Сократ. Одного этого достаточно, чтобы подвергнуть сомнению их цельность и стройную эллинскую ясность.

Сократ выпил цикуту, осужденный афинянами за безнравственность и духовное растрепывание юности.

У Диогена Лаэртца Сократ фигурирует как этический философ. Этический философ осужден за этическую ущербность. Этическая личность уничтожена социумом за имморализм. Уничтожена потому, что социум полагал в себе абсолютную значимость и видел в сократическом мышлении преступление, заслуживающее казни.

Сократ убит в классических Афинах. Более открытая и менее самоуверенная эллинистическая Греция была бы не способна на это убийство. Полис, святая святых греческой социальной культуры, жемчужина греческой государственности, дал свой высочайший духовный результат в лице Сократа — с его свободой и бескорыстием, с его иронией и бесстрашием, но этот же полис, породив Сократа, подобно Крону, пожирающему своих детей, уничтожил его. Иначе и быть не могло.

Сократ как физическое тело, как атом государственной структуры не мог не подвергнуться репрессии, не мог, поскольку его духовная позиция перерастает рамки этой структуры и проецируется вовне. *Я знаю лишь то, что ничего не знаю*, — в одном этом, если присмотреться, уже достаточно крамолы.

Это и есть *этическая* позиция Сократа: «Я знаю лишь то, что ничего не знаю». В этом средоточие его мудрости, это было его отправной и конечной точкой. Он обладал такой мужественностью духа, что резким движением выбил из-под себя все идеологические опоры, за которые так хватается человек.

Человеку, чтобы действовать, совершать поступки, необходимо идеологическое обоснование этих поступ-



ков. А как же иначе? Человек не животное и не может действовать, подчиняясь только всеобщему природно-космическому ритму, пульсации Жизни. Человек обречен на сознание.

Итак, мы столкнулись с парадоксами сознательной телесности. Человек не есть сознание, он носитель сознания, и нюанс этот важен. Сознание обладает собственной свободой, собственной спонтанностью. Но сам человек — точка пересечения, точка разрыва, точка встречи спонтанности жизни и спонтанности сознания. Взаимодействие этих двух спонтанностей, их взаимное ограничение и конфликт обладают своими закономерностями. Человек не свободен от этой встречи двух свобод, от парадоксов и разрывов двойной спонтанности. Человек не свободен от своей свободы в ее контрнаправленности. Это относится и к человеческому виду в целом. Скомпрометированный марксистский тезис «свобода есть осознанная необходимость» обретает некоторый смысл, если мы подчеркнем, что речь идет о необходимости самой свободы. *Свобода есть осознанная необходимость свободы.*

Во-первых, окончательное «бегство от свободы» неосуществимо (если мы выбираем жизнь, а не самоубийство и не безумие). Во-вторых, массовые попытки к такому бегству слишком дорого обходятся человечеству. Пока человечество живо и стремится выжить (хотя наличие этого стремления может быть поставлено под вопрос), единственной, судя по всему, формой, делающей выживание наиболее вероятным (но не более того), является «осознанная необходимость

свободы». Последняя на уровне социума приобретает достаточно определенное структурное выражение.

Речь идет о той структуре, которая обеспечивает на данный момент максимум «осознанной свободы», способствует предельному сознанию социума. Как это ни банально звучит, речь идет о структуре «открытого общества», по Попперу. Открытая правовая структура обеспечивает выведение в поле сознания, в поле высказанности, диалога, речи («парламента» в широком смысле, от французского «parler») максимума «реальностей», что связано со структурой свободного информационного обмена. Ошибочно полагать, что это общество a priori решает или может решить все проблемы. Но гипотеза, что оно в состоянии в принципе *актуализировать* любую проблему, представляется оправданной.

## 6. ЧИСТОЕ МЫШЛЕНИЕ

Мои мыслительные конструкции носят, конечно же, совершенно непозволительный характер, характер очередного тотального проекта. Я пытаюсь предложить некий «универсальный код» для интерпретации всех возможных текстов и экзистенциальных «ситуаций» исходя из предположения, что они существуют и могут быть поняты. Набрав на компьютере и прочитав последнюю фразу, я испытываю род стыда, смешанного с самоиронией. Очевидным образом этот проект не только обречен на неудачу, он «порочен» в самом своем существе. И все же я иду путями этого странного, почти архаичного замысла с надеждой — на что?

С надеждой на его осуществление? С надеждой при этом не остаться в его власти? С надеждой написать «интересный» текст? С надеждой на «самовыражение»? С надеждой на самодеконструкцию? Без надежды?

Я хотел бы рассказать о том, как началось в моей жизни движение, приведшее к попыткам писать текст, который вы сейчас с недоумением читаете, а я с некоторым недоумением пишу. То есть, собственно говоря, это очередной неосуществимый проект, так как начала не было. Вернее, первое, что я помню и могу считать началом, это момент, когда на неожиданный даже для меня самого вопрос, умру ли я, мама сказала мне, шестилетнему, — нет, не умрешь, ты бессмертен. В этот момент я засыпал, и, лежа, совершенно расслабившись, перестал чувствовать свое тело, и остро ощутил и запомнил это непосредственное невесомое переживание независимости сознания от тела, и хорошо помню свою мысль о том, что вот это ощущение — бессмертно. Этот опыт, вероятно, и был моей первой, пока не осознанной философской инициацией. Вторая была связана с переживанием моральной необходимости суицида, третьей стали мои разговоры с другом о «проклятых вопросах», когда нам было по двадцать с небольшим лет.

Вопрос о самоубийстве встал передо мной, когда я осознал, как бы это сейчас ни звучало наивно, что насилия над другими избежать невозможно, так как любое взаимодействие тел есть форма, пусть зачаточная, насилия над телом и душой другого человека и любого другого живого существа. Элементарная логика приводит к выводу: чтобы избежать возможности насилия, единственный радикальный и последо-

вательный нравственный выбор — уйти из сферы взаимодействия, то есть из жизни<sup>5</sup>. Это значит, что основанием для вопроса о самоубийстве может быть не только горечь и бытовое отчаяние, а нравственное переживание невозможности избежать насилия над другими. Остановить меня тогда могла только мысль о смертельной ране, которую я нанес бы своей матери, и в тот момент только ей. А это бы противоречило основному мотиву и основной логике проблемы. В конечном счете философски важны не те или иные мотивы самоубийства, а сам факт уникальности человека как существа, которое не только в состоянии осознать, выбрать и совершить самоубийство, но совершать самоубийственные действия в полной уверенности, что эти действия спасительны. Но это я понял значительно позже, после изнурительных, но исключительно продуктивных разговоров и споров со своим другом.

Эти разговоры сыграли для каждого из нас роль поворота, радикального разрыва. После этой крити-

---

<sup>5</sup> Только позже я узнал, что эта логика древнего происхождения, в частности, в джайнизме этическая доктрина «не только разрешает, но и рекомендует самоубийство посредством поста (саллекхана). При этом доведенное до крайности пренебрежение к собственной жизни уравнивается самой трепетной заботой по отношению к другим живым существам. Ибо джайны обязаны оберегать всякую жизнь, даже если речь идет о блохе или муравье, — поэтому они не только практикуют строжайшее вегетарианство (которое доходит до стерилизации воды), но прилагают максимум усилий, чтобы не нанести ущерба любому живому существу» (*Элиаде М., Кулиадо И.* Словарь религий, обрядов и верований. М., 2011. С. 116).

ческой точки мы стали необратимо другими. Мы сами назвали ее «точкой абсолютного скепсиса», не подозревая, что цитируем Шеллинга<sup>6</sup>. Цитата была, конечно, не совсем случайной — нами двигал романтический и одновременно «аналитический» порыв: порыв переступания границ, порыв радикального вопрошания, попытка осуществить мечту о дружбе. Это было более чем счастливое время — время невероятной опьяняющей радости и при этом некоторого сущностного ужаса, который можно назвать ужасом метафизического взрыва. Что, собственно говоря, происходило? Мы оба были любознательными юношами. К тому же музыкантами. К тому же не желавшими быть «только» ими. Мы вовлекали друг друга в разные эстетические и интеллектуальные приключения. Одной из таких авантур стало чтение книг по теории относительности, естественно, в популярном изложении, но все же не совсем без математики. Уравнения Лоренца были нам знакомы, элементы тензорного анализа мы пытались неким странным полуинтуитивным способом понять. Все это было следствием особенной атмосферы времени и наших семей. За обсуждением некоторых проблем мы, как и полагается романтикам и интеллигентным юношам, проводили многие часы, в основном ночные, мешая своим родителям громкими разговорами. Однажды, после очередной серии

---

<sup>6</sup> «Необходимое обособление достигается здесь путем абсолютного скептицизма — отнюдь не половинчатого, направленного против обычных человеческих предрассудков и никогда не смотрящего в корень вещей, но здесь имеется в виду скептицизм безоговорочный...» (Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. М., 1987. С. 50).

таких бесед, я позвонил Володе и сказал: «Как ты думаешь, почему в физике есть теория относительности, а в философии — нет?» Вопрос был до крайности наивным и отдавал гимназической наглостью Коли Красоткина. Однако мы зацепились за него, и он вовлек нас в веселую науку философского экстаза — экстаза, поддерживаемого логикой и самоанализом. Вот следы тех ночных бдений.

М. Аркадьев, Вл. Генин

### ФИЛОСОФИЯ КАК ЧИСТОЕ МЫШЛЕНИЕ 1979–1980

По нашему мнению, мышление в отношении к проблеме истинности бывает как минимум трех типов.

А) Мышление «догматическое», оно же «связанно-религиозное», или «мифологическое». В рамках этого типа мышления субъект (в основном бессознательно) придает своему мировоззрению статус абсолютной онтологической истинности. Это мышление присуще единичному человеку постольку, поскольку он является частью какой-либо общности и не различает в этой общности своего собственного сознания. Тем самым он не противопоставляет его «сознанию» общности. Характерной чертой этого типа является то, что «картина мира», созданная этой общностью, не подвергается со стороны субъекта никакому сомнению, вследствие чего понятия *веры и знания* отождествляются в том отношении, что вера не осознается как таковая, а предстает под видом очевидного знания о мире, то есть, по сути, мифом.

Впоследствии мы покажем, что категория лишено-го сомнения знания не имеет достаточного основания, так как человек не обладает критерием абсолютной онтологической истинности. Таким образом, мы описываем догматическое мышление как мышление мифологическое, основанное на неосознанной «слепой вере», отождествляемой при этом его носителем со «знанием» или с «реальностью».

Б) Мышление «религиозное», или «свободно религиозное». Характерной чертой этого типа является то, что основанием своим оно имеет «осознанную веру», в отличие от упомянутой «слепой веры». Здесь не идет речь о религии в традиционном смысле, в оппозиции, скажем, атеизму. В некотором смысле противопоставление религиозного и атеистического мышления сводится к оппозиции разных «аксиоматических» систем. Каждая из этих систем может попадать и в сферу «догматическую» и в сферу «свободно-религиозную».

Это мышление, не придающее своей аксиоматике значение абсолютной онтологической истинности. Оно само себя мыслит как веру, а не как знание. В основе этой позиции лежит свободный «вероисповедальный» акт, не имеющий опоры в категории «знание», как категории, претендующей на онтологическую «объективность».

В) Мышление скептическое. Оно не склоняется ни к первому, ни ко второму типу, предпочитая свободу от того и другого. Оно выбирает свободу как состояние неподчинения какой бы то ни было аксиоматике, отказываясь как от неосознанного подчинения социальной необходимости в сфере догматически мыслимой аксиоматики («слепая вера»), так и от конфессиональ-

ного подчинения аксиоматике, осознающей себя в качестве таковой («осознанная вера»).

Этот тип мышления подразумевает осознание возможности существования многих равноправных систем видения мира. Скептическое мышление предстает как некое «блуждание» среди множества аксиоматических систем, без акта выбора. С этой точки зрения оно, с одной стороны, является противоположным двум другим и, с другой стороны, в то же время может функционировать как промежуточное, связующее звено. Динамика и последовательность, так же как и диффузия этих типов, разнообразны.

Но возникают вопросы. Например: как возможен и возможен ли переход из сферы догматического (мифологического) типа в сферу «свободной религиозности», минуя сферу скептицизма? Рассмотрим эту возможность. Пребывание в сфере догматизма, или мифа, само по себе должно исключать прямой выход к свободной религиозности в результате акта выбора. Такой выбор уже предполагает *осознание* возможности выбрать нечто иное, чем то, что рассматривалось как «абсолютная истина» в сфере догматического. Но этот момент осознания возможности выбора уже по структуре есть акт скептического мышления. Другими словами, только скептическое мышление несет в себе возможность выбора аксиоматики, так как в других сферах выбор или вообще не был сделан, либо уже позади. Возможность выбора, таким образом, оказывается полностью принадлежащей к сфере скепсиса.

Но важно различать скепсис статический (он же «скептическое мировоззрение») и скепсис динамический — в зависимости от того, предшествует ли он

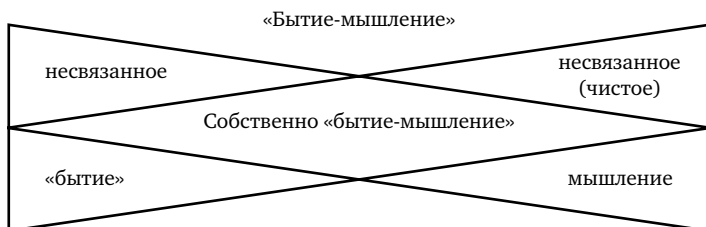


акту выбора или является его следствием. Статический скепсис (скептическое мировоззрение) предполагает пребывание в сфере невыбора при актуальной или потенциальной возможности какого угодно выбора. Это, так сказать, выбор невыбора при сохранении всех альтернатив как возможных.

Динамический скепсис, скептическое мышление — это момент предшествования любому акту выбора. Скептическое мышление несет в себе возможность выбора всех трех типов, в то время как скептическое мировоззрение предполагает выбор уже сделанным в пользу самого себя. Наш вывод сводится к тому, что непосредственный переход из сферы догматизма в сферу религиозности невозможен, это движение по необходимости будет опосредовано динамическим скепсисом как возможностью выбора.

Три модуса мышления, рассмотренные нами, — это модусы того, что мы называем «чистым», или «несвязанным», мышлением. Для прояснения этого понятия попробуем опереться на некоторую гипотетическую «модель» структуры человека как существа, наделенного сознанием. Все существование человека может быть в несколько «наивной» форме представлено как существование, заключенное между двумя «абсолютами»: «абсолютом» природно-телесного бытия и «абсолютом» мышления-сознания. Существование человека, таким образом, может быть определено как пребывание в «бытии-мышлении». В человеке, по определению, невозможно, чтобы мышление (сознание) не несло в себе никакого «бытия», а «бытие» не заключало в себе никакого мышления. Но соотношение и связь этих двух моментов могут быть различны.

Проиллюстрируем это фигурой, которой воспользовался Николай Кузанский в работе «О предположениях» (ч. 1), назвав ее «парадигмой»:



Остановимся пока на том, что названо нами «несвязанным», или, в пределе, «чистым», мышлением. Мы определяем несвязанное мышление как мышление, стремящееся к самодостаточности, независимости от «бытия» и от необходимости «действовать» в его рамках. Чистое мышление это мышление «бескорыстное», довлеющее себе. Определяя так чистое мышление, мы обнаруживаем, что оно находит себе адекватную форму в скепсисе. Только последний отказывается от какого бы то ни было выбора, внешнего по отношению к себе, тем самым утрачивая «корыстность» внешнего порядка, но в случае статического скепсиса получает ее внутри себя. Таким образом, абсолютно «бескорыстное чистое» мышление — это мышление, отказавшееся от обретения окончательной истинности как вовне, так и внутри себя. Речь идет об *абсолютном скепсисе*, подвергающем сомнению также и собственную истинность. Динамический скепсис, как экстатический миг «зависания» в точке возможности выбора всех альтернатив, в том числе себя самого, и есть скепсис абсолютный. Абсолютный скепсис, таким образом, обладает свойством мгновенно-

го, почти неуловимого существования, подобно виртуальным частицам в физике высоких энергий. Это тот виртуальный мир, та сфера принципиальной неустойчивости, куда мы помещаем философа. Философия, таким образом, интерпретируется нами как динамическая *деятельность* и связана скорее с «любовью к мудрости», чем с «любовью к знанию» (последнюю интерпретацию предпочитал Гегель).

Мудрость оказывается здесь стремлением к «бескорыстию» мышления, то есть стремлением к чистому мышлению, то есть стремлением к абсолютному динамическому скепсису. Изречение Сократа «Я знаю лишь то, что ничего не знаю» — образец, вернее, формула мудрости как чистого мышления. Такими же следами «динамической мудрости» является и «docta ignorantia» Николая Кузанского, и «dubium», «le doute», «сомнение» Декарта, и критицизм Канта, и «негативная философия» Шеллинга, и другие формы нестатического философствования. Динамический скепсис может быть выражен в форме следующего онтологического вопроса: *возможно ли помыслить бытие чего бы то ни было без равновеликой возможности помыслить его небытие, и наоборот?*

Здесь мы очутились в точке своего рода картезианского поворота. Но в отличие от Декарта мы предпочитаем дать на этот вопрос отрицательный ответ и совершить «mise en abyme», шагнуть в ту бездну, в которую не решился ступить Картезий. После этого шага, отсекающего всякую возможность построения онтологии, обладающей статусом очевидности и тем самым абсолютной истинности, философ оказывается вступившим в сферу «абсолютной пустоты». Эта

абсолютная пустота, напоминающая физический вакуум с его виртуальным «кипением», дается нам как бездна вопрошания и является конечным результатом чистого мышления.

Здесь чистое мышление нашло свой предел и свое незавершаемое завершение. Здесь вершина того пика, к которому оно всегда стремится. На этой вершине разреженность пространства приближается к пространству безвоздушному, здесь дуют ледяные высокогорные ветры. Удержаться на этой достигнутой и одновременно недостижимой вершине почти невозможно без сверхусилий бодрствования. И если бы человек был существом, в котором возможность чистого мышления исчерпывала всю его сущность, здесь бы завершился его путь. Но для человека узреть бездну и пустоту — значит обрести шанс свободного и опасного движения в условном и одновременно «реальном» мире феноменов, *актуальных* для его любви и его вопрошания. Так от онтологического понятия истинности мы приходим к «антропологическому» понятию актуальности (явленности). Безопорная опора, найденная нами в этой категории, позволит, несмотря на невозможность истинности, построить некую условную сверхсистему — «общую теорию философской относительности». Последняя попытается вообразить все то, что было, есть или может быть «актуально» для человека, с сохранением автономии любых возможных миров, явленных в человеческой мысли. Вопрос об «истинности» этих миров в рамках подобного описания становится нерелевантным.

Вернемся к нашей «кузанской парадигме». Примем ее как графическую модель человеческой ситуа-

ции. Тогда получается, что человеческое существование рождается в сфере несвязанного бытия; постепенно, с ростом сознания человек заполняет сферу собственно бытия-мышления, что дает ему доступ в сферу несвязанного (чистого) мышления. Чистое мышление обретает способность достичь своей гипотетической вершины — абсолютного скепсиса. Напряжение между «бытием» и «мышлением» возрастает. Человек не просто движется в направлении от «чистого телесного бытия» к «чистому (несвязанному) мышлению», но продвигается, не покидая при этом ни одной из пройденных сфер. В рамках человеческого существования связь с «бытием» не может быть разорвана, так же как не может быть устранено стремление мышления к своему пределу. С продвижением человека «вглубь» бытия-мышления абсурдное напряжение между двумя «абсолютами» человеческого существования растет. При достижении абсолютного скепсиса оно увеличивается до максимума. Наступает момент наивысшего накала и натяжения разноустремленных, как бы разрывающих человека «бытия» и «мышления».

Выявляется парадоксальный смысл происходящего: трагичность судьбы человека как существа, наделенного сознанием, извечное стремление мышления-сознания к пределу-и-пределу, обреченность человека мыслящему телесно-природному бытию. Человек оказывается перед неразрешимой проблемой «разрешения» крайностей. Ему становится необходим Абсолют, снимающий любые коллизии и любые противоположности. Стремление к освобождению от «радикальной альтернативы», построение «абсолютного» в своей «истинности» мира оказываются стремлением к

обоим пределам *одновременно*. Жажда человека к обретению высшей целостности, поиск «всеединства» может реализовываться только как разрывающее человека стремление к двум началам, к «последним» противоположностям человеческого существования. Путь человека оказывается крестным путем. Человек стремится охватить эти крайности, дотянуться до них и заключить всю эту невыносимую безмерность в своем существе, повиснув над бездной, распяв себя между Началом и Началом.

\* \* \*

Хорошо видно, как этот юношеский, довольно наивный, но, насколько это было возможно, честный в своем романтизме порыв привел к сверхнапряженному состоянию, в котором обращение к мировой религии оказывается почти неизбежным. Ситуация здесь психологически и типологически напоминает пассионарные религиозные поиски первого осевого времени — античности/эллинизма. На экзистенциальный Вызов «абсолютного скепсиса» возник радикальный Ответ в форме поисков религии спасения. Поиск этот закончился выбором христианства, так как именно оно пытается удержать всю сверхсложность и парадоксальность человеческой ситуации, выдвигая неустранимую высокую парадоксальность главного и единственного абсолютного медиатора — Христа-Богочеловека.

Благодаря Кузанцу и Экхарту, а также чтению Евангелия параллельно с его лютеровской версией и с музыкой Страстей по Иоанну И. С. Баха был осущест-

ствлен переход от логики вопрошания и разрыва к христианской мистической апофатике. Следствием этого стало написание мной музыки к католической литургии (*Missa brevis*, 1980) с использованием григорианских песнопений и техники строгого стиля. Наконец, через экклезиологию А. С. Хомякова я пришел к страстному увлечению православием<sup>7</sup>. Новая волна радикального вопрошания, освобождение от переживания единственности христианского космоса требовала еще одного «прорыва», второго личного осевого времени, но уже на другом витке жизни.

---

<sup>7</sup> См. *Маргиналий II*.

## Вариация шестая

# БЕСПОЧВЕННОСТЬ И УСКОЛЬЗАНИЕ, ИЛИ ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

*Анатолию Ахутину*

Оседлый человек говорит: «Как можно жить без уверенности в завтрашнем дне, как можно ночевать без крова!» Но вот случай навсегда выгнал его из дома, — и он ночует в лесу. Не спится ему: он боится дикого зверя, боится своего же брата, бродяги. Но в конце концов он все-таки вернется случаю, начнет жить бродягой и даже, может быть, спать по ночам.

*Л. Шестов*

Люди веками бегут в Америку для более легкой жизни, не зная, что жизнь там — на глубине — гораздо более трудная. Во-первых, потому, что Америка — это страна великого одиночества. Каждый — наедине со своей судьбой, под огромным небом, среди необъятной страны. Любая «культура», «традиция», «корни» кажутся маленькими, и люди, истерически держась за них, где-то на глубине сознания, подспудно знают их иллюзорность. Во-вторых, потому, что это одиночество требует от каждого экзистенциального ответа на вопрос *to be or not to be*, и это значит — усилия. Отсюда столько личных крушений. В Европе даже падающий падает на какую-то почву, там — летит в бездну... Но именно это — встреча с личной судьбой — и тянет в Америку. Вкусив этого, уже кажется невозможным быть только «финном» или даже только «французом», быть, иными словами, раз и навсегда детерминированным. Уже совершилось болезненное освобождение от этого.

*Протоиерей Александр Шмеман*



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

*М. Хайдеггер*

Бог — это вопрошание Бога.

*Э. Жабе*

...Философствовать или жить. ...Если ты уже выбрал философствование, то дороги назад, в нормальную жизнь, нет.

*А. Пятигорский*

Может быть, истина и существует только в этом пламени, только в глубинной экзистенциальной тревоге, в трудном бодрствовании изначального философского изумления, сомнения, вопрошания, — в том начале, в котором не только впервые начинается философия, но которым она постоянно держится и возрождается? Может быть, это методическое, абсолютное сомнение (если понимать это начало философии в духе Декарта) есть единственно необходимое условие возможной метафизики, то есть условие возможного присутствия самого ее «предмета»: абсолютно-го? <...> Идол возникает там, где метафизический горизонт закрывается, где абсолютное дается — неважно, натурально или мистически, — где оно так или иначе прямо встраивается в мир. <...> В средоточии человека кроется эта глубинная отрешенность, выдвинутость из мира (проблематичность).

*А. Ахутин*

Философия, с моей точки зрения, не способ построения или объяснения мира. Религиозная, в том числе православная, мысль должна быть достаточно мужест-

венной, чтобы признавать уязвимость любых разумных аргументов в пользу бытия Б-га, кроме одного, но решающего: глубочайшей экзистенциальной потребности человека.

Потребности в чем? В гармонизации драмы своего бытия в мире, даже если эта гармония труднодостижима. Как архаические религии, так и мировые религии спасения родились для гармонизации, смягчения, анестезии глубинной боли<sup>1</sup>, того, что можно было бы назвать «фундаментальным диссонансом». Этот диссонанс, этот разрыв можно описывать метафорически как фундаментальную «греховность» человека, и это вполне корректно, если не вкладывать в это понятие морализирующий негативно-метафизический смысл, что как раз и происходит в религиях спасения.

Функция и конечная цель философии прямо противоположны религиозной. Эта функция не в гармонизации диссонанса и не в прикрытии разрыва, а, наоборот, в его максимальном развертывании, описании и осознании. В том числе и потому, что осознание всей

---

<sup>1</sup> Вот описание этого экзистенциального опыта анестезии одним из современных православных философов прот. К. Копейкиным: «...внутри меня все время было ощущение какой-то душевной боли, которая непонятно с чем была связана. Я пытался ее заглушить, но что бы я ни делал, эта боль не проходила. Я пытался применять разные способы, например занимался то йогой, то туризмом. На некоторое время это отвлекало, но по-настоящему боль не проходила. В поисках способов избавиться от этой боли я стал заходить в церковь. И вдруг совершенно неожиданно для меня там мне стало легче. <...> К вере меня привело переживание общения с Богом через Церковь, которое питает мою душу и избавляет от боли» (цит. по: <http://spbdaais.ru/lib/a-338.html>).

разветвленной реальности и неустранимости этого разрыва только и может привести к постановке основной проблемы. Но проблема эта не в разрешении диссонанса, что невозможно, а в способах вынести разрыв, не прибегая к самообману. Мужество мыслящего заключается в том, чтобы не выдавать желаемое за действительное и не путать одно с другим даже тогда, когда желаемое — это царство небесное и спасение.

Философия прежде всего вопросительна. Вопросительность, разрывность человеческого бытия с трудом выносятся человеком как в себе, так и в других. Поэтому «эффект Сократа», принятия, в той или иной форме, цикуты из рук себе подобных, неизбежен для любого философствующего, то есть радикально вопрошающего. Философия — это систематичность вопросов, а не системность ответов. А ведь так хочется ответов, просто позарез! Поэтому человек так легко режет в себе и в других тонкую ниточку вопроса ради твердой почвы ответа. Но беда, вернее, горькая правда заключается в том, что почва эта всегда иллюзорна, так как сам язык, наша речь, а следовательно, и сам человек устроены вопросительно.

Поэтому для тех, кто хочет вечных и окончательных ответов, самое главное — это вовремя проконтролировать речь: свою или чужую. «Свобода слова» — это проблема отнюдь не только внешняя, социальная, но и проблема взаимоотношений человека с самим собой. Свобода внутренней «диалогичности» речи (а она всегда по структуре диалогична, так как одной из языковых универсалий является коммуникативное, диалогическое и тем самым в строгом лингвистическом смысле «эгоцентрическое» противопоставление

личных местоимений) с такой же легкостью уничтожается в себе, как и в других. Стоять в точке вопроса — тяжкое бремя, и несут его единицы.

Однако достоинство человека в способности вынести пронзительность Вопроса, хотя скатывание в надежную область ответов понятно и простительно. Философ тот, кто сам себе не прощает эту уступку, тем не менее прощая ее другим. Однако призвание философа состоит в том, чтобы «не прощать» эту уступку тем, кто все же взялся вести философский разговор. Если разговор такой начат и осознается его участниками именно как философский, надо всегда помнить, что он так же опасен, как восхождение на Эверест. Не хочешь — не поднимайся, но уж если пошел, то непреодоленный страх еще более опасен, опасен для того, ради чего начато восхождение, — для честности философского вопрошания. Для всего же остального, конечно же, опасно само это вопрошание.

Напоминаю в очередной раз любимую строчку из Гёльдерлина, которая, с моей точки зрения, тонко выражает мудрость философствования: «Где опасность, там и спасение». *Но именно в той самой точке опасности, а не рядом. В этой точке, на этой границе сияет обнаженный клинок вопроса, оберегающий нас от попыток давать окончательные и ясные ответы там, где таких ответов дать невозможно. И, сдерживая ответ, тем самым мешает нам обнажать клинки другого рода.*

В мужестве радикального вопрошания — достоинство философии. Не могу не вспомнить Гете: «Тот, кто действует, всегда лишен совести, лишь мыслящий наделен ею». Спешу оговориться: как действующий,

так и мыслящий — это, конечно, функции, а не личности. В конкретной личности эти функции всегда так или иначе пересекаются и взаимодействуют. Философия, может дать, конечно, ответы, но такие, которые предполагают неизбежность дальнейших вопросов, причем вопросов фундаментальных. При внимательном анализе становится ясным, что философия, дающая *окончательные* ответы на вечные вопросы — это субститут религии. Но в таком случае религия оказывается честнее своего субститута, так как осознанно связывает свои ответы с верой и оформляет их в догматику.

Честность же философствования, как мне кажется, в открытости стоического вопрошания — в «знании о незнании» Сократа, в «ученом незнании» Кузанского, в фундаментальном сомнении Декарта, в антиномиях Канта, в «беспочвенности» Шестова, в «ужасе» (Angst) встречи с Ничто Хайдеггера, в деконструкции Деррида и т. д. Причем цель и любовь («фило-») здесь — не получение ответов, а именно стояние, пронзительная попытка устояния в точке вопроса, точке разрыва, которая и есть мета-физическая точка, точка транс-ценденции (дефисы важны).

Здесь встреча с трансцендентным, будь то Мир или Божество (то самое *Gottheit* Мейстера Экхарта, которое он отважно противопоставлял понятию Б-г и за которое, по легенде, поплатился жизнью в Авиньоне), является тем, чем только и может являться, — абсолютным прощанием, разрывом и неуловимостью.

Для меня религиозный ответ на фундаментальные вопросы не является приемлемым по многим причи-

нам. И прежде всего вследствие самой претензии на окончательный ответ в вопросах, где ясный ответ невозможен. Но при этом я считаю религию честнее той философии, которая заимствует у религии эту претензию. Честнее, потому что не называет свою веру знанием, что с таким удовольствием делает «философия». Для меня философствование не есть средство и путь к окончательным ответам, будь то в религиозной, научной или любой другой форме. Я считаю подлинным, захватывающим и самым трудным зависание над бездной вопросительности, которую я полагаю структурой самого человеческого бытия. Все попытки уйти от вопросительности, разрывности человеческого существования, вопросительности, связанной с наличием языка и сознания смерти, я считаю бегством. Другое дело, что это бегство чаще всего простительно, так как вынести пронизывающий холод разрыва на вершинах стоического вопрошания трудно и страшно.

Холод этих вершин выдерживают только философы по призванию. Философы эти не создают систем знания, а честно показывают «систематичность» и логику самой неизбежности вопроса. Только под таким углом понятия философские системы приобретают собственно философский статус. В противном случае они просто, как я уже говорил, субститут религии. И особенно тогда, когда оперируют категорией знания. Я ничего не имею против, если мы сохраняем при этом вероятность и относительность этого понятия.

С моей точки зрения, все понятия в философии совершенно не готовы и существуют для того, чтобы постоянно их деструктурировать, лишая определенности, но таким образом, чтобы эта неопределенность

была полностью проговорена и тем самым высветлена, прояснена — «определена». И радикальный вопрос в философии — не средство, а цель. Именно он имеет смысл, а не то, что вопрос — это «так себе», а смысл — «вот это да!».

Я пытаюсь свою точку зрения на философствование описать как такое радикальное вопрошание, которое стремится к тотальной демифологизации. При этом миф, будучи выгнан в дверь, все равно ведь лезет в окно, но само это «окно» должно быть таким, чтобы миф был абсолютно виден, проявлен, осознан именно как миф. Философия как любовь к мудрости не является никаким другим знанием, кроме как знанием о незнании, и это самое трудное знание.

Философия не есть тотальное знание, она скорее лишь деятельность по активизации рефлексии. А рефлексивность есть одно из фундаментальных свойств языка. Парадоксальным образом философия оказывается частью, а не целым, в отличие от того, что она привыкла о себе думать. Эта частичность философии парадоксальна, так как может быть вписана в систему, отдающую себе отчет в вероятности своих постулатов. А само осознание вероятности такого рода — философское дело. И это рефлексивный парадокс, парадокс автореферентности философской мысли, парадокс неустранимый и плодотворный. Моя «философская инициация» началась именно с того, что я пытался подвергнуть анализу саму возможность знания в его противоположности, или, правильнее, *различии*, с понятием веры. И инициализирующим шоком для меня была формулировка того, что, по сути, логической, фундаментальной разницы между

верой и знанием не существует<sup>2</sup>. Что я имею в виду? Образцом знания, по моему убеждению, является знание научное. Начну с обсуждения предположения о знании как главным образом научном феномене. В науке образцом знания, о котором я бы хотел говорить, является физика. Математика (чистая) — вещь совершенно особенная, и споры о статусе математического знания давно ведутся внутри самой математики. Впрочем, как всем известно, аналогичные дискуссии велись в эпоху бури и натиска квантовой теории в 20–30-х годах XX века. Актуальность этих проблем для философов и для мыслящих физиков не остыла, как мне кажется, до сих пор. Но не будем пока о парадоксах квантовой теории, а обратимся к тому, как функционирует то, что называется знанием в физике<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Проблема знание/вера тесно связана с проблемой истины, а также реализма/антиреализма, активно обсуждаемой в разных ответвлениях аналитической философии. «Метафизические дебаты между реалистами и антиреалистами (по крайней мере, сегодня) чаще принимают форму полемики об истинностных значениях или содержании требований относительно действительности, чем о существовании некоторых видов вещей. <...> трудно даже заявить предмет противоречия без того, чтобы провести предполагаемую референцию к тем видам вещей, которые антиреалисты не будут признавать» (*Лебедев М.* Значение. Истина. Обоснование. М., 2011. С. 119).

<sup>3</sup> Хочу обратить внимание, что понятие «знание» смешивают со знанием школьным и потому часто употребляют автоматически, нерелексивно, так, как будто его смысл очевиден. Но ведь именно потому, что это одна из базовых, школьных и потому инерционных категорий, она требует постоянной и фундаментальной критики, в кантовском смысле, по меньшей мере.



Знание в физике складывается примерно таким образом: есть эксперимент и теория. Именно эксперимент чаще всего нерелексивно относится к «реальности». И это почти правильно, если не учитывать некоторые тонкие моменты, когда, по словам Эйнштейна, сказанным им Гейзенбергу во время обсуждения физического статуса треков в камере Вильсона, «только теория определяет, что мы, собственно, наблюдаем».

Но предположим, мы понимаем, что именно мы наблюдаем в эксперименте (хотя само по себе такое предположение не вполне критично). Тогда положительный результат эксперимента, скажем, Майкельсона–Морли или эксперимента с ускорителем на обнаружение новых элементарных частиц, считается значимым, если он повторен некоторое количество раз. Принципиальный вопрос: какое количество раз? Какое именно количество положительных экспериментальных результатов достаточно, чтобы сначала небольшое сообщество физиков, а затем все более и более широкое приняло этот результат в качестве факта?<sup>4</sup> Ведь очевидно, что любое количество по-

---

<sup>4</sup> «Проблема состоит в том, что довольно сложно провести границу между гипотезой и фактом <...> Так суждение о том, что планеты Солнечной системы движутся по эллиптическим орбитам, есть факт, для объяснения которого предлагается ньютоновская гипотеза о всемирном тяготении. Но само это суждение также представляет собой гипотезу, предложенную в свое время Кеплером для объяснения данных, представленных наблюдениями Тихо Браге. Впрочем, и эти данные тоже не могут претендовать на абсолютную непосредственность. Ведь суждение типа «в такой-то час Марс находился в таком-то месте» есть способ интерпретации некой совокупности чувственных данных. Это также

ложительных результатов не снимает вероятности того, что следующий эксперимент даст отрицательный результат и опровергнет все предыдущие.

Другими словами, о знании можно сказать, что оно носит характер вероятностный и интерсубъективный. То, что неререфлексивно называется знанием, оказывается родом интерсубъективной веры. Единственное, что отличает научную позицию от религиозной, — это то, что наука как некая система, помимо субъективных мнений конкретных ученых (которые могут думать как им угодно), вырабатывает инструментарий для постоянной критики своих результатов, своих базовых понятий и потому хорошо, я бы сказал — подробно понимает вероятностный характер своих утверждений. Если что-то и берется в науке на веру, то в виде осознанных предположений, которые при наличии противоречий могут быть в любой момент пересмотрены.

---

есть гипотеза, объясняющая, почему в известный момент времени некая светящаяся точка оказалась в определенном участке неба. Можем ли мы дойти до предела, до некоторого „негипотетического“ уровня? <...> Можно, по-видимому, утверждать, что всякое суждение, выражающее чувственный опыт, есть гипотеза той или иной степени общности. Когда мы называем некоторое суждение фактом, мы лишь указываем на его роль в рассуждении — его следует объяснить с помощью более общей гипотезы. Но его же можно назвать гипотезой, если ввести в рассмотрение объясняемые ими более частные суждения. <...> В пределах возможной компетенции субъекта не существует ничего, что позволило бы вынести конечное решение об истинности его знания <...> Выбирая именно эту гипотезу, субъект отвечает за свой выбор» (Гутнер Г. Проблема риска и ответственности субъекта научной коммуникации. С. 29–30).

И это их отличает от религиозной догматики, в которой догматы в качестве таковых, по определению и по явно выраженному намерению их создателей, «уже-не-подлежат-критике». Критика догматов бесполезна и бессмысленна именно с внутренней, богословской точки зрения, так как они именно в высоком богословии с самого начала мыслятся как иррациональный и парадоксальный, даже абсурдный, если вспомнить псевдо-Тертуллиана, предмет осознанной веры. Труднее дело обстоит с аргументом Декарта. Его самореферентный тезис, что мы можем сомневаться во всем, кроме как в самом факте сомнения, — один из самых убедительных в истории знания. Я полагаю, что не обязательно придавать сомнению абсолютный онтологический статус для того, чтобы, пережив шок аннигиляции мира, тут же начинать строить этот мир на базе достоверности *cogito*. Кстати, это единственный известный мне пример «знания», которое можно называть именно «знанием». Обратите внимание на самореферентный, то есть в лингвистическом и феноменологическом смысле «субъективный» и интерсубъективный (или, если угодно, — трансцендентальный) характер *cogito*.

Вот, собственно, и все, что нам остается. Остальное еще более не очевидно и подлежит методическому сомнению. Методическому, подчеркиваю, а не хаотическому. Именно хаотическое сомнение приводит к замене одной дурной веры на другую. Хотя, может быть, лучше хаотическое сомнение, чем методический догматизм. Но и это спорно, так как в самой методичности есть дисциплина мысли, которая при честности мыслящего может (хоть это и маловероят-

но) привести к фундаментальному сомнению, то есть к философскому состоянию.

Теперь о мифе. Миф — при попытке дать ему узкое, не рыхлое определение — это любое предложение или слово, в основном имя (нарицательное или собственное), используемое так, как будто оно полностью «истинно», то есть тождественно некоторой реальности. То есть миф — это предложение или слово, используемое неререфлексивно. Типичный образец мифологизации — отождествление имени с его носителем. Скажем, отождествление имени Б-га и Б-га. Так это было, например, в древнеиудейской традиции, где имя Божие именно потому, что отождествлялось с сущностью Б-га, было полностью табуировано (за исключением, если не ошибаюсь, одного раза в году и только для жрецов храма).

Эта же логика отождествления лежала в традиции православного имяславия. Примеры такого рода в истории мифа и религии могут быть умножены неограниченно. Имя вообще парадоксальная вещь — оно ведь создается для того, чтобы различать. Тогда, в принципе, каждый человек должен был бы носить имя, которое бы никогда не повторялось. Что и практиковалось в именах архаических народов, когда имя было особенным уникальным прозвищем, вроде имен индейских вождей, парадоксально восходивших к именам тотемов, прагероев или богов, так как повтор имени был возможен только как повтор уникального первичного именованья. Реликты этого сохранились в христианских «днях ангела», именинах. Но реально мы пользуемся именами, которые может носить любой другой человек. Как это возможно и для чего? Вероят-

но, для того, чтобы различать имя и его носителя<sup>5</sup>. Обратите внимание, что если первый уровень различения (людей между собой) осознается очень хорошо, то второй (отличие имени от его носителя) уже почти не осознается. Осознать, что повторяемость имен — вещь важная, так как она необходима, чтобы различать имя и его носителя, гораздо труднее, и сама эта мысль кажется несколько неожиданной. Повторюсь: собственное имя автореферентно, то есть это не столько средство для различения носителей, сколько способ различения самого имени и его носителя.

Попытка полностью отождествить имя и его носителя — древнейший и почтенный способ мифологизации. Я предлагаю специальный термин для этого процесса — «сингуляризация» (сведение в одно). Миф — это сингуляризация, то есть такое отождествление имени и денотата, которое забывает, вернее, хочет забыть о моменте их различия, забыть о разрыве. Вообще борьба с различием, забвение различия — фундаментальный инструмент преодоления первичного диссонанса, то есть переживаемой человеком вырванности из тождества.

Мое настаивание на вопросительности — это мое нежелание уходить от различия и разрыва. И только тот ответ мне представляется приемлемым, который осознанно, а не потому, что это и так неизбежно, оставляет возможность дальнейшего различения, то есть дальнейшего вопроса. Поэтому я убежден, что необходимо всегда различать понятие «реальность» (то есть имя) и саму реальность. Но тогда «сама реаль-

---

<sup>5</sup> На это мое внимание обратил А. Родин.

ность» оказывается не тождественной никакому имени, в том числе и имени «сама реальность». Таким образом, мы попадаем в ситуацию бесконечного ускользания реальности от имени. Это ускользание и есть, собственно, трансценденция<sup>6</sup>. Кант, различая «вещь-саму-по-себе» (или «вещь-в-себе») и явление, феномен, то есть то, что мы принимаем как могущее быть совпавшим с нашим возможным описанием, обращает внимание именно на эту проблему. Поэтому, говоря о чем-то, что это «миф», я имею в виду такое употребление имен, предложений, понятий, когда предполагается их «очевидность» и тождественность с чем-то — с некоей истиной, с определенной реальностью.

Для философствования характерно удержание в памяти того фундаментального разрыва, различия, которое порождает вопросительность по отношению ко всему, что мы сознаем, познаем, видим, ощущаем. Вопросительность, различительность не какую-то там вообще, а совершенно определенную — вопросительность самой истины, самого бытия, самого нашего существования. В том числе вопросительность и негативность, различие и разрыв смыслов внутри всех тех понятий, которые я сейчас употребил. Когда мы заглядываем в бездну бытия, мы одновременно заглядываем в бездну небытия. И этот парадокс неустраним.

---

<sup>6</sup> «Трансцендентность предмета познания <...> как бы таит в себе недостижимую истину, которая ставит под сомнение любой субъективный акт и буквально „обрекает“ познающего субъекта на творческую и, одновременно, рискованную деятельность» (Гутнер Г. Указ. соч. С. 31).

В юности основным философским вопросом был для меня следующий: *как можно помыслить бытие чего бы то ни было без равновеликой возможности помыслить его небытие, и наоборот?* Удерживаться в точке вопроса надо не только потому, что необходимо устоять перед разрывом и бессмыслицей, но и потому, что это единственный способ избежать постоянной потребности человека к отождествлению своей речи и некоей реальности. Реальность не нуждается в таком отождествлении. Реальность вполне хорошо себя чувствует в качестве перманентно ускользающей. Более того, наша ориентация в реальности нуждается в этом постоянном ускользании, то есть в критическом отношении. Иначе мы просто перестанем ориентироваться в пространстве. Никакое научное исследование не исходит из предположения, что реальность сама себя демонстрирует. Даже аристотелевская наука не исходила из такого предположения. Но развитие науки, начавшееся с Галилея, именно отвернулось от реальности, причем отвернулось методично.

Галилей предположил, что реальность сама себя не демонстрирует, и ввел процедуру идеального, воображаемого, или, как его назвал Э. Мах, мысленного эксперимента. На всякий случай напомню, что для введения понятий движения, инерции, трения, принципа относительности (первая классическая формулировка этого принципа принадлежит Галилею) ему пришлось ввести в обиход представление об идеальной поверхности, не существующей в природе. Он предложил представить себе нечто действительно неслыханное и невиданное, идеальную поверхность, отшлифо-

ванную до предела. Тогда такой же невиданный абсолютно отшлифованный шар будет катиться по этой поверхности бесконечно. И только тогда, когда мы представим себе эту совершенно невероятную ситуацию, мы сможем сформулировать подлинную причину остановок тел в природе. Тела «катались» бы по прямой бесконечно, если бы не было феномена трения. Без этого мысленного эксперимента невозможно было бы изобретение подшипника и вообще была бы невозможна вся механика и техника XVIII–XIX веков. Но с точки зрения предшествующего подхода это было демонстративное «отворачивание от реальности».

Словом, чтобы «заставить» реальность говорить, надо дать ей возможность «ускользнуть». И для этого Галилею пришлось совершить сугубо философский акт: подвергнуть фундаментальному вопрошанию и сомнению тезис, вернее, не тезис, а наивное убеждение в том, что «реальность сама себя показывает» и что «нужно верить собственным глазам». Нет, не показывает и не всегда стоит верить. И именно это осознание, и именно это различА/Ение, и этот разрыв, этот конфликт, этот спор, именно этот момент «ускользания» есть *философский момент* и *философское дело*. Все, что делал Галилей дальше, я имею в виду создание теории движения, уравнение сложения скоростей и пр., — дело уже не философское, а собственно научное. Здесь, в этой трудноуловимой точке, возникает тонкое, но радикальное различение функций философии и науки. Аналогичные процессы происходили и происходят каждый раз, когда наука совершает преобразование самой себя. Тогда наука просто вынуждена совершать философские акты.



Так произошло в момент создания специальной и общей теории относительности, так происходило, когда создавалась квантовая теория. Каждый раз в этих случаях ученым *приходилось* (иногда против воли) совершать философскую работу, «отворачиваться от реальности» именно для того, чтобы перестать относиться к реальности как к тому, что «само себя показывает». Особенно ярко это проявило себя в парадоксах квантовой теории. Именно поэтому Н. Бору понадобился принцип дополнительности. Этот принцип основан на факте, который сам Бор долго отказывался принять, но в конце концов был вынужден, — микромир сам себя НЕ показывает, он принципиально не нагляден (то есть не феноменологичен), если исходить из хайдеггеровского определения феномена — того, что «само себя в себе показывает». Теория микромира, со всем первичным математическим аппаратом, включая соотношение неопределенностей Гейзенберга, уравнение Шредингера и т. д., смогла быть построена только тогда, когда ученые осознали, что эта реальность ускользает.

Причем ускользает не в том смысле, что «вот мы ее сейчас схватим за хвост — вопрос времени, никуда не денется, не ускользнет!». А в том смысле, что сама суть «объективной» реальности физического микромира — в перманентном ускользании. И вся квантовая теория, включая все, что из нее технологически следует, скажем, возможность философствования *on line*, есть *теория разрыва, теория фундаментально ускользающей реальности*. Другими словами, само утверждение, что «реальность сама себя показывает», есть как раз классическая мифологизация,

старая как мир. Мифологизация, строящаяся на механизме полного отождествления высказывания и предмета высказывания. Это не значит, что она плоха. Если очень хочется — мифологизируй на здоровье. Но если тебя интересует философское дело, приходится себе самому подробно объяснять взаимодействие мифа о реальности и самой реальности, в самую суть которой входит ускользание. Это утверждение имеет и правовой аспект. Ни один цивилизованный суд (я подчеркиваю — цивилизованный, а не то, что судом именуется сейчас в России) никогда не исходит из предположения, что реальность сама себя показывает. Такое утверждение в суде есть фундаментальное нарушение права как такового. Именно поэтому введены все тонкие и тончайшие процедуры (именно из-за этой тонкости так недолюбливают адвокатов те, кто уверен, что с реальностью, а следовательно, с правом никаких проблем нет) отслеживания сомнений в реальности. Процедуры эти строятся на предположении, что настоящая ориентация в реальности возможна только при установке на ее принципиальное (я подчеркиваю: постоянное и принципиальное) ускользание.

Ни одно свидетельское показание в суде, никакая прямая улика не принимается судом в качестве окончательного факта, не могущего быть в принципе подвергнутого сомнению и опровержению. Именно для этого введена процедура суда присяжных. Присяжные, а следовательно, и суд не отвечают на вопрос о *реальности*. Присяжные, а значит, и суд отвечают только на вопрос «виновен или невиновен». А этот вопрос не имеет прямого отношения к фактам. По-

чему окончательный вопрос в суде формулируется только так, а не иначе? Потому, что именно в юриспруденции хорошо осознано, что *любая реальность может не совпасть с самой убедительной системой ее описания.*

Это осознано в том числе и потому, что в основе права лежит презумпция невиновности, как юридическая форма гиппократовского «не навреди». Поэтому к фундаментальным правовым принципам, нарушение которых есть нарушение права как такового, относится принцип «любое сомнение трактуется в пользу обвиняемого». В России историческая трагедия есть перманентный способ существования именно потому, что эти принципы всегда целенаправленно нарушались и нарушаются для того, чтобы власть была непрерывна и неконтролируема.

Отношение к реальности как к тому, что «само себя показывает», в форме ли картезианской очевидности, в форме ли феноменологической гуссерлианской, в форме «непотаенности» Хайдеггера или в форме школьной «объективной реальности», — есть нарушение самого *правового принципа отношения к реальности.* В этом отношении я (полагаю, не только я) нахожусь в ситуации постоянной полемики с указанными моментами в текстах философов. *Философствование — это, если угодно, перманентный правовой процесс с постоянным обсуждением сомнений в пользу «обвиняемого», то есть реальности.* Еще и еще раз подчеркну — *обсуждение сомнений.* Таким образом, «обвиняемый» (то есть реальность) имеет всегда возможность быть оправданным, иными словами — *ускользнуть. Таково фундаментальное право реаль-*

ности. И это право относится к разрывной структуре самой реальности. С моей точки зрения, это просто честность, радикальная честность мысли, и не только мысли, но и души, способной к состраданию и исходящей из этического принципа «не навреди». Здесь, в точке «презумпции невиновности», эпистемология, право и этика совпадают до неразличимости.

Естественно, порицаем мы насилие не как философы, а как живые, страдающие и сострадающие люди. Философия вряд ли должна заниматься порицанием или оправданием. Она должна, с моей точки зрения, прояснять попытки сбежать от фундаментального диссонанса, разрыва, лингвистической катастрофы, сознания смерти. Вслед за Камю я называю это бегство мыслителей от разрыва «философским самоубийством», то есть уходом в целостность, синтез, что эквивалентно попытке избежать страдания и сознания смерти посредством самоубийства. Самоубийство — идеальная машина для уничтожения разрыва. Только смерть абсолютно непрерывна. Но самоубийство физическое в своем радикализме и свободе честнее самоубийства философского. Речь идет не об оценке, заметьте, а о структурном анализе, своего рода философском психоанализе. Что, впрочем, после Сартра никого не должно смущать. Я противник *теоретического* снятия и синтеза. Уж лучше реальное самоубийство. Теоретическое, неосознанное, «вытесненное самоубийство» противоречит моим представлениям о самой функции философии, о чем я неоднократно уже говорил. Вернее, «синтез» для меня если и возможен, то только в форме дополнительности, то есть в форме, сохраняющей разрыв и исключаящей синтез

и снятие противоположных понятий в более высоком по уровню понятии.

Я восхищаюсь Гегелем, но в некоторых вопросах стою на стороне Кьеркегора. И не потому, что мне нужен солидный противник, а потому, что считаю такое употребление философии, парадигматическим выражением которого являются и Платон, и Гегель, злоупотреблением философией и попыткой быть субститутотом религии. Еще и еще раз подчеркну: проблема именно в этом, в нашем понимании того, «что такое философия» и каким она занимается делом. Для многих фундаментальное вопрошание есть только вход в философию (как у Декарта или Шеллинга), для меня же — целиком вся философия. То, что в большинстве философских текстов дело обстоит иначе, свидетельствует для меня лишь о том, насколько сильна в человеке ностальгия по целостности. Я сам охвачен этой ностальгией чрезвычайно, но считаю, что способы ее удовлетворения не должны называться философией. Способов этих множество, от самых возвышенных до самых низких. Но все это — способы стереть разрыв, удовлетворить фундаментальную ностальгию, «склеить» онтологическую трещину, смягчить абсурдность человеческого бытия. Я сам этим занимаюсь в искусстве, в сфере «безумия без безумного» (Пастернак). Но это именно искусство, и о нем нужно говорить отдельно.

Философия в моем понимании — это деятельность по различению, разборке фундаментальных обобщений. Философия в традиционном понимании — это деятельность в поисках синтеза, в поисках фундаментальных обобщений. Но главное — прояснять и удер-

живать различия и разрывы. Для меня важны фундаментальные обобщения, но я вижу их в особой «топологии»: общо то, что различает. Единство философской деятельности, единство всех философов в некоей «надвременной Академии» заключается в работе по различению, а не синтезу. Философы образуют «надвременное» братство именно потому, что все занимались фундаментальным вопрошанием, были захвачены *из-умлением*. Это их объединяет — сама структура возможности вопроса, которая для меня имеет структуру вопросительности, самореферентной дуальности, антиномичности, автономности самой речи, самого языка. Философская работа есть деятельность *рас-судка*.

Для меня философ тот, кто стоит (как не использовать это возможное через индоевропейскую этимологию «*stoya-stehen-est*» сближение *у-стояния* и стоицизма) в точке вопрошания и наблюдает, отслеживает, как в нем самом или в другом человеке, другом философе происходит «склонение» в ту или иную сторону. Склонение из точки перманентного вопрошания. Стоический философ по призванию старается не склоняться, он последовательно вопрошает, методически сомневается, знает о незнании, и в этом его мудрость, его любовь, его фило-софия.

Тенденция представлять философию как знание вполне респектабельна и обременена традицией. Но это все-таки только тенденция. Хотя распространенное понимание вопроса «что такое философия?» опирается на традицию, идущую от Парменида, — это не значит, что нельзя подвергнуть сомнению тот «онтологический поворот», который обычно мыслится

как собственно философский. Этот поворот просто привычка. Привычка считать, что философия начинается там, где мысль «заряжается» и начинает светиться Бытием.

Вся великая и упоительная онтологическая философская традиция, собственно говоря, вся философия от Парменида до Хайдеггера включительно — это *одновременно рождение философии и убийство ее* (или, по Камю, — философское самоубийство). Причем совершается оно из самых насущных экзистенциальных потребностей. В том числе — из любви к искусству, к созданию произведений<sup>7</sup>, то есть из мифотворческой потребности и творческого служения «безумию без безумца». И это — нефилософская потребность. Хотя без нее не могла бы существовать вся мировая философия. Просто пришло время отдать себе в этом отчет, вот и все. Философская потребность — потребность в разделении, в том числе мысли и бытия. Философствование — это умножение различий и избегание тождества. Искусство же — это использование различий для создания особого тождества — *произведения и/или экстатического потока творчества*. Я это говорю к тому, чтобы подумать на тему, так ли уж безупречна привычная интуиция того «что такое философия». Нет, она небезупречна, хоть и весьма солидна. А философ не должен взыскать солидности, да и говорить, что он ищет «Истину», тоже как-то слегка помпезно. То есть да, конечно, ищет, но лучше об этом помалкивать. Как только слово «истина» начинает писаться

---

<sup>7</sup> Я благодарен Р. Рорти за этот поворот мысли. См.: *Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность*. М., 1996.

с большой буквы, происходит ее (само)убийство. Правда, в королевской мантии и с короной на голове, но это лишь подчеркивает пышность похорон.

Я также хочу всерьез обсудить тему философии как *инструмента*. Философия с прагматической точки зрения — тема не новая. Я мыслю философию (вернее, философствование) с некоторым довольно сильным, прагматическим оттенком. Философствование имеет этическую направленность — свободу. То, что традиционно называется философией, это, конечно, нечто очень любимое многими и многими поколениями. И все же это скорее *искусство* создания текстов, окрашенных темами, заданными Парменидом, Платоном, Аристотелем, Декартом, Кантом, Гегелем, Хайдеггером и прочими любимыми нами авторами. Но это именно авторы (то есть писатели), пишущие на темы, которые традиционно считаются философскими. Это относится и к самой для меня «философской» линии в классической философии, трансцендентальной, тематизирующей «Я» и сознание. Но и то и другое только гипостазированные слова речи. Философское, трансцендентальное «Я» (что особенно заметно у Фихте и раннего Шеллинга) — это ментальное убийство подвижности и самореферентности эгоцентрика (шифтера, местоимения). Это попытка лишить его способности быть передаваемым в диалоге от лица к лицу и постоянно тем самым менять референта. То есть это очередная попытка игнорировать разрыв и сознание смерти, остановить время и историчность человеческой речи.

Можно продолжать мыслить философию в том же классическом духе, но желательно одновременно



удерживать и этот деконструирующий взгляд. Это очень полезно — опять прагматический нюанс. Наука явным (эксплицитным, выраженным в ее основных процедурах) образом направлена на нечто, что мыслится как «объект исследования», то есть на нечто отдельное от экзистенции, даже если при этом объективируется сама экзистенция. Философия же необъектно направлена на самую экзистенцию, вернее, она есть постоянная актуализация экзистенциальной структуры человека.

Другими словами, философия — это деятельность по преобразованию человека из инерционного и стремящегося к закрытым формам мысли существа в существо открытое, вопрошающее, сомневающееся, страдающее и именно поэтому способное к солидарному (а не коммунальному) существованию. Деятельность эта никогда не прекращается и не может прекратиться, так как инерционность так же природна человеку (то есть и мне тоже), как и многие другие сомнительные качества. Философская деятельность по своей структуре экзистенциальна, инструментальна и этически (но не морально) заряжена. Это то, что я бы назвал романтическим стоицизмом и что близко к понятию либерального иронизма Р. Рорти.

Иначе говоря, я вижу философию как *уникальную* деятельность, чьей целью является удержание человека в человеческом состоянии, состоянии разрыва, то есть состоянии *радикальной активизации человечности*. А для этого необходимо постоянное *сверхусилие* как вопрошающего разума, так и нравственного чувства, то есть, с моей точки зрения, чувства сострадания, способности чувствовать унижение и душев-

ную боль *другого* как свою, но не ради этого чувства, а для его переплавки в действие. Лучше сказать, этическое в моем понимании — это отношения не вертикальной вины, но горизонтальной ответственности и деятельного сострадания. «Вертикальность» здесь, несомненно, присутствует, но это парадоксальная и стоическая граница недостижимого.

Акцент в философии я делаю именно на моменте деструктивном, отрицательном — моменте демифологизирующем, освобождающем мышление от «идолов», лежанок и костылей, то есть непроясненных посылок и постулатов, или, как для меня иногда предпочтительнее называть, — «мифов». Именно этот момент сократического философствования я подчеркиваю и выделяю, а не момент поиска истин и вторичных мифов, пусть даже хорошо аргументированных, что так часто заметно у Платона. Я его за это не осуждал бы, если бы не благосклонное обсуждение фашизоидных социальных рецептов в «Государстве». В этом смысле для меня сократическая майевтика — не родовспоможение истины, как полагал Платон, а *родовспоможение свободы*.

Сознание обладает разрывной, дисгармонирующей функцией. А именно: оно постоянно ставит нас в положение внешнее по отношению к той целостности, которую мы, кажется, обретаем на путях познания. Она, эта, по сути, формальная, лингвистическая способность, *вырывает человека из любой целостности, не дает человеку отождествить себя и свое мышление с истиной и заставляет помнить о смерти*. Другими словами, «зеркало в зеркале», падение в бездну, «*mise en abyme*», то есть уходящие в бесконечность самоот-

ражение, разрыв и сознание смерти не дают возможности человеку, *что бы он ни делал, быть уверенным в истине*. Именно поэтому человек считает эту способность вредной. Она вредна для тех, кто ищет спокойствия и почвы под ногами. Эта способность — источник вечного беспокойства человека. *И философ, с моей точки зрения, тот, кто актуализирует это беспокойство, а не тот, кто пытается обрести вторично почву под ногами*. Кстати, эта особенность человеческого сознания не психологична, а вполне трансцендентальна и осуществляется *независимо* от того, осознает данный конкретный человек это сам или нет. Эту парадоксальную операцию сознания себя и, следовательно, своей смерти он неосознанно совершает каждый раз, когда употребляет личное местоимение «я» или такие указатели, как «здесь» и «теперь». А делает он это спонтанно, автоматически в процессе любого разговора, в том числе с самим собой.

«Деструктивная» («негативная») и «конструктивная» («позитивная») составляющие в платоническом Сократе находятся в архетипических, фундаментальных для человека вообще и для философии в частности отношениях. Я просто называю «негативную» составляющую собственно философской, динамической составляющей философии, а позитивную — мифологизирующей, или поэтизирующей. Сюда относятся и научные притязания философии, так как нормальная наука делается специфической, нефилософской методологией, и философия нужна здесь опять же только в точках разрыва, в своей динамически-критической функции.

Я полагаю также, что никто не может запретить мне считать сократическую майевтику родовспоможением не истины, а свободы, вопреки интерпретации Платона. Родовспоможением свободы от идолов разума. Кстати, в своем отрицательном отношении к Сократу, к его негативности Ницше был вполне последователен и ностальгичен. Он не мог простить Сократу именно недостаточную ностальгичность и потому построил вторичную мифологию сверхчеловека и вечного возвращения, то есть заменил более грубые идолы на более утонченные.

С моей же точки зрения, негативно-критическая функция философии постепенно освобождается от необходимости соседствовать в философских текстах с позитивной функцией, так как становится ясным, что именно негативная функция позитивна в полной мере. Именно она не дает человеку успокоиться на видимости истины, именно она показывает неуловимость абсолютности и невозможность «встроить» абсолютность непосредственно в мир. И эта негативность философии представляется мне вообще самым позитивным, что дано человеку как мыслящему существу, так как, освобождая человека (при его желании, конечно, и личном усилии) от «костылей», оставляет человека наедине с самим собой, каков он есть, а не каким он хотел бы или должен был бы быть.

Кроме того, что философия несет критическую функцию, необходимую для построения науки, единственной формы фальсифицируемого (то есть до конца честного и неабсолютного) знания, она несет и нравственную функцию — очищения человека от идолов догматической морали. Морали, выраженной

в предельной формуле «если Бога нет, то все позволено». Бессмысленно противопоставлять свободной способности человека творить зло (то есть совершать насилие и унижение) тезис об абсолютной «вертикальной» ответственности именно потому, что последняя всегда с легкостью может быть подвержена как утверждению, так и отрицанию. Более того, этой максиме можно противопоставить прямо противоположную: «Если Бог есть, то все позволено». История человека демонстрирует, как опора на понятие и реальность Абсолюта позволяла совершать любое насилие, так как давала фундамент и оправдание для осуществления любых действий. Эту проблему хорошо чувствовал Достоевский, который в рассказе Версилова поставил мысленный эксперимент о возможности существования этического мира без предположения об абсолютной «вертикальной» ответственности, а только исходя из ответственности «горизонтальной», связанной с онтологическим одиночеством человечества. Достоевский прямо выдвигает гипотезу о возможности высшего этического поведения, основанного только на сострадании, без предположения о бытии Абсолюта.

Проблема может быть сформулирована и так: понятием Абсолюта и Б-га можно злоупотреблять для оправдания своих действий и снятия с себя ответственности. Можно ли предложить систему понятий и ментальных процедур, которыми злоупотребить невозможно или очень трудно? Мне представляется, что трудно злоупотребить динамической философской позицией, так как она не дает возможности опереться на высшие основания того или иного действия. Она оставляет человека наедине с самим собой и со своей ответственностью, если, конечно, у него до-

статочно воображения, чтобы чувствовать боль и унижение другого.

*В философии негативность — это и есть фундаментальная позитивность*<sup>8</sup>. Все же остальные формы позитивности лишаются «встроенной», и тем самым превращенной в идол, абсолютности и сохраняют должную для знания релятивность, при одновременном сохранении необходимого для знания стремления к абсолютному как горизонту, границе рациональности. Философская негативность есть рациональная форма толерантности и способности к диалогу. Есть и внерациональные формы толерантности, строящиеся на способности сострадания, чуткости к чужому унижению, если хотите — любви (не путать с властью, которая так часто любит представлять себя любовью).

Платоническое представление о Благе артикулировано отчетливо и увенчивается обсуждением Блага в утопии «Государства». Благо Платона несет на себе вполне проясненную тенденцию «прафашизма»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Здесь обнаруживается связь с «негативной диалектикой» Т. Адорно.

<sup>9</sup> Понятие прафашизма, или «вечного фашизма», я заимствую у Умберто Эко: «...следует вычленить список типических характеристик Вечного Фашизма (ур-фашизма); вообще-то достаточно наличия даже одной из них, чтобы начинала конденсироваться фашистская туманность.

1. Первой характеристикой ур-фашизма является *культ традиции*. Традиционализм старше фашизма. <...> Истина уже провозглашена раз и навсегда; остается только истолковывать ее темные слова. Достаточно посмотреть „обоймы“ любых фашистских культур: в них входят только мыслители-традиционалисты. Немецко-фашистский гнозис питался из традиционалистских, синкретистских, оккультных источников. <...>

Вспомним тесное общение Платона с тиранами Сиракуз (и, соответственно, нацистские «Сиракузы» Хайдеггера<sup>10</sup>). «Прафашизм» — понятие того же уровня, что и платоновское Благо. Таково это Благо и такая вымощенная им дорога в ад.

Надеюсь, понятно, куда я клоню: *негативность есть единственное позитивное поле философии*<sup>11</sup>. Все

---

2. Традиционализм неизбежно ведет к *неприятию модернизма*. Как итальянские фашисты, так и немецкие нацисты вроде бы обожали технику. <...> Но, по сути дела, нацизм наслаждался лишь внешним аспектом своей индустриализации. В глубине его идеологии главенствовала теория Blut und Boden — „Крови и почвы“. <...> Век Рационализма видится как начало современного разврата. Поэтому ур-фашизм может быть определен как *иррационализм*.

3. Иррационализм крепко связан с культом *действия ради действия*. Действование прекрасно само по себе и поэтому осуществляется вне и без рефлексии. Думание — немужественное дело. <...> *Подозрительность по отношению к интеллектуальному миру* всегда сигнализирует присутствие ур-фашизма.

4. Никакая форма синкретизма не может вынести критики. <...> В современной культуре научное сообщество уважает несогласие как основу развития науки. В глазах ур-фашизма *несогласие есть предательство*» (цит. по: <http://nationalism.org/library/science/ideology/eco/eco-ur.htm>).

<sup>10</sup> См.: *Стайнер А.* Дело Мартина Хайдеггера, философа и нациста ([http://www.gumer.mfo/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/stay\\_delo.php](http://www.gumer.mfo/bogoslov_Buks/Philos/Article/stay_delo.php)).

<sup>11</sup> И эта негативность воспроизводит первичную негативность фонематической структуры языка, единственной знаковой системы, строящейся на основе различительных элементов, не имеющих никакого положительного содержания и служащих только и исключительно для различения положительных единиц более высокого уровня.

другие «позитивности» экстерриториальны для философии в узком смысле («философии бездомности») и характерны для философии в широком смысле («философии домостроительства»). Мой замысел — радикализовать эти отношения двух функций и оставить «позитивную», домостроительную функцию для тех, кто свое письменное или устное творчество хочет назвать философией, хотя на самом деле это вполне почтенные формы риторики, социальной утопии, беллетристики, поэтизации, мифологизации.

*Философия не есть место (топос) абсолютных (ой) истин (ы), пусть даже в форме языка как «дома бытия» (Хайдеггер). Философия есть место (топос) релятивизации любых абсолютов, и это позитивно в своей негативности. Философия проявляет, актуализирует саму фундаментальную бездомность человеческого бытия, заставляет помнить, кто же человек есть на самом деле.*

Свобода от рационализированных идолов (которые, являясь результатом рационализаций, тем самым не разумны) представляется мне единственным последовательным путем к тому, чтобы оставить человека наедине со своей способностью или неспособностью сострадать чужой боли и унижению. Я стараюсь не придавать ничему статус «абсолютной» истинности, хотя само по себе это утверждение только кажется понятным. Не стоит говорить об истине как о Доме бытия: нет «домашней» истины, истина бездомна. Есть еще истина, которая нам дается иногда в сострадании. Но эта последняя не нуждается в рациональных или догматических подпорках. Способность к состраданию в каждом человеке или есть, или нет, оно сильно или



слабо. У кого как сердце устроено, не так ли? И все же свой выбор не на кого свалить, даже на сердце, за все отвечаешь, отвечаешь сам. Представляется, что здесь соединяются в одной точке проблема свободы, проблема блага, проблемы знания, проблемы веры, языка (логоса) и сознания смерти.

Сострадание не есть опора и основание философии, оно есть просто конкретное качество конкретного человека, которое присутствует или нет (со всеми, разумеется, промежуточными вариантами). Причем «присутствует» не в абсолютном смысле, а в том условном смысле, который мы только и можем себе позволить, говоря о реальности. Сострадание и любовь не очень хороши для того, чтобы служить подпорками для *оправдания* наших действий, так как у нас нет гарантии, что они (я имею в виду наши реальные чувства) всегда под рукой. Дело не в том, сострадательны, чувствительны ли мы в данный момент или нет. Дело в том, совершили ли мы свой выбор в пользу доброты как *позиции* и сострадания как действия и что нам не на что и не на кого свалить ответственность за свой выбор. В том числе в решении любых онтологических, этических и прочих вопросов.

В этом и есть майевтическая функция философии — перенос ответственности извне вовнутрь (при всей условности этого разделения). Я вполне отдаю себе отчет в неоднозначности самих этих понятий, а также в труднодостижимости позиции такого рода. «Моральная» направленность моего философствования объясняется тем, что все другие способы отношения с «бытием» заняты другими видами деятельности. В области познания (то есть научной деятельности) меня вполне

устраивает современная, хорошо выверенная и вполне самокритичная методология (хотя она и не одна, но их все объединяет достаточно последовательный автокритицизм при необходимом для знания перманентном стремлении к абсолютности). Я не вижу особой философской территории, кроме той, одновременно и этической и критической, о которой я говорю. Предположения другого рода оказываются мифологизированием, более или менее тонким, более или менее удачным. Подчеркиваю, я не против такой деятельности, я даже готов называть ее философией в широком смысле слова.

Но это не мешает мне считать собственно философским, специфическим, отличным от других видов деятельности то, что я называю философией в узком смысле слова — негативную деятельность по различению, *растождествлению всего того, что кажется нам тождественным*. Это и есть демифологизирующая, деидеологизирующая, деонтологизирующая и т. д. функция философии. Основания считать это позитивной деятельностью я уже приводил. Конечно, мы не можем окончательно выскочить из мифа, в том числе и потому, что *mythos* по-древнегречески — это просто речь, рассказ, сказ. Но мы можем периодически выскакивать из него путем деятельности по различению. Эта деятельность есть просто тематизация и радикализация «автоматической» рефлексивности самой речи.

Сама речь, наша повседневная речь устроена самореферентно, рекурсивно, хотя нужно дополнительное усилие, чтобы эту фундаментальную самореферентность речи деавтоматизировать и заставить работать.

Иными словами, речь есть *возможность бесконечной самореференции, рефлексии*. Стоический философ, принявший неустрашимость разрыва, радикально активизирует эту возможность. Можно что угодно продолжать делать с мифом (и внутри его), то есть с речью, логикой, наукой, искусством, но желательнее не забывать время от времени активизировать бесконечную рекурсивность.

Философия, как и поэзия, есть деятельность по деавтоматизации языка. Но поэзия, литература, романистика, деавтоматизируя язык, «отождествляет» его структуры и образы, создавая новые «реальности», структурируя пространство вымысла, над которыми мы обольемся слезами, пространство высокой сказки-лжи-намёка, территорию fiction — «безумия без безумного». Философия, деавтоматизируя язык, различает отождествленное, препятствуя мифу (то есть в определенном смысле — безумию и поэзии) стать руководством к действию — к теоретически или как угодно иначе оправданному насилию. Насилие может быть «оправдано» только «прагматически». Но философия существует для других целей.

# МАРГИНАЛІИ



# I (ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ)

... Человек неисторичен не только перед возникновением культуры, но вновь делается неисторичен, как только цивилизация оформляется до своего полного и окончательного образа.

*О. Шпенглер*

Равенство всех — самая вопиющая несправедливость, так как при этом величайшим людям приходится становиться слишком малыми.

*Ф. Ницше*

Конец истории? Да. Многие с напрасной негативностью воспринимают этот вполне реалистичный и спокойный диагноз, поставленный Гегелем в «Феноменологии духа», «переписанный»<sup>1</sup> А. Кожевым и А. Камю (в его «Бунтующем человеке») и прокомментированный и обогащенный Фукуямой. Я попытаюсь еще раз переписать этот тезис. Для этого надо признаться в том, что главная цель данной книги архаична. Тексты, собранные под этой обложкой, — очередная попытка набросать эскиз универсальной истории. Сама претензия на исторический универсализм представляется не только недостаточно скромной, но, кроме того, и довольно устаревшей.

---

<sup>1</sup> В том смысле, в каком понятие «переописание» использовал Р. Рорти.

Но я не только хочу признаться в «болезни к универсальному», но и попытаюсь оправдать возможность и даже в некотором смысле необходимость (хотя никакой подобной необходимости, скорее всего, не существует) рассматривать историю как некоторое пусть условное, но осмысленное целое. Сама попытка такого «целостного» (то есть в некоторой степени «законченного») рассмотрения, естественно, приводит к идее «конца истории». Но это общее утверждение нуждается в уточнениях. Напомню, что Гегель считал решающей в этом отношении современную ему победу Наполеона под Иеной в 1806 г. — событие, произошедшее за сто с лишним лет до рождения фонологии и лекций Кожева и за 180 лет до так возбудившего мировую общественность тезиса Фукуямы.

Для того чтобы увязать в осмысленное целое эти, по видимости, столь удаленные по времени и по форме интеллектуальные события (констатацию Гегеля, ее возобновление в XX в., а также мою лингвистическую интерпретацию), нам потребуется с достаточной степенью ясности реконструировать нелингвистическую (в широком смысле гегельянскую, включая марксистскую и кожевскую) концепцию истории и, соответственно, концепцию ее (истории) окончания. Я сделаю это, опираясь на красивую двойственную схему универсальной истории Ф. Фукуямы.

Фукуяма, самоиронично признаваясь в чрезмерной амбициозности своей задачи, представляет не одну, а сразу две равномогущие конструкции универсальной истории. Первая — экономическая, и строится она на логике науки и производства как средств выживания и улучшения «качества жизни». Вторая, связанная с темой военного доминирования, политического гос-

подства и рабства, построена на логике *тимоса*. Тимос — понятие Платона, введенное им в «Государстве» (глава 4), которое, учитывая всевозможные интерпретации, можно перевести как «*страстное (сердечное, неустовое) стремление к признанию и утверждению человеческого достоинства*».

Наряду с желанием (вождедением) и разумом, Платон считал тимос (в одном из русских переводов — «*яростный дух*»<sup>2</sup>, что отсылает нас как к деструктив-

---

<sup>2</sup> Разумная часть (*logisticon meros*) находится, если доверять комментарию Диогена Лаэртского, в голове, *вождедеющая (epithymeticon)* — в области пупка и печени, *яростная (thymoeides)* — в сердце. Удивительную параллель платоновской логике тимоса («яростного духа стражей») мы встречаем в рассуждениях Л. Н. Толстого о «духе войска» в томе 4 «Войны и мира». Толстой использует довольно тонкие аргументы, скорее всего не отдавая себе отчет в том, что, по сути, цитирует «Государство» Платона и развивает идеи гегелевской «Феноменологии духа»: «...военная наука принимает силу войск тождественною с их числительностию. Военная наука говорит, что чем больше войска, тем больше силы. *Les gros bataillons ont toujours raison*. (Право всегда на стороне больших армий.) Говоря это, военная наука подобна той механике, которая, основываясь на рассмотрении сил только по отношению к их массам, сказала бы, что силы равны или не равны между собою, потому что равны или не равны их массы. Сила (количество движения) есть произведение из массы на скорость. В военном деле сила войска есть также произведение из массы на что-то такое, на какое-то неизвестное *x*. <...> Этот есть дух войска, то есть большее или меньшее желание драться и подвергать себя опасностям всех людей, составляющих войско, совершенно независимо от того, дерутся ли люди под командой гениев или не гениев, в трех или двух линиях, дубинами или ружьями, стреляющими тридцать раз в минуту. Люди, имеющие наибольшее желание драться, всегда поставят себя и в наивыгоднейшие условия для драки».



ной агрессии, так и к диалектике «бунта» у Камю) базовым человеческим свойством.

Гегель строит «Феноменологию духа» и, соответственно, историческую логику как противоречивую (диалектическую) логику тимоса. Тимотическую логику подхватывает Кожев, и наконец доводит до своего завершения на современном материале Фукуяма. Для логики Фукуямы важны также два производных понятия от слова *тимос*:

1. Изотимия — стремление к признанию равным.
2. Мегалотимия — стремление к признанию исключительным.

Фукуяма также обращает внимание на рекурсивность (самореферентность) тимоса. По сути, тимос — это не что иное, как желание человека быть желанным для других, то есть желание желания.

Для Гегеля радикальным отличием тимоса от других более «животных» желаний человека заключается в следующей особенности. Стремление к признанию приводит человека к такому выбору и к таким ситуациям, в которых он подвергает себя смертельной опасности, а также и самой смерти исключительно для того, чтобы утвердить свое человеческое достоинство, понимаемое или (1) как утверждение своего равенства, или (2) как утверждение своей исключительности.

Различие между изо- и мегалотимией представляется принципиально важным, причем как в вопросе о начале человеческой истории, так и в вопросе о нашем возможном будущем. Мегалотимия у Гегеля была (гипотетической) причиной начала прав-войны

(то есть первой смертельной схватки за господство), и она же может стать, уже по гипотезе Фукуямы, опирающегося в данном вопросе на Ницше, причиной фундаментальных проблем и нестабильности демократического социального устройства, так как ставит под вопрос внутреннюю оправданность такого устройства.

В любом случае тимос лежит в основе одной из самых мощных конструкций (моделей) всеобщей истории, для меня интеллектуально конкурирующей с моделью «лингвистической катастрофы».

Вопрос о возможности всеобщей истории может быть сформулирован как вопрос о том, имеет ли история определенную направленность, то есть некую цель (не обязательно сознательную). Это не только вопрос религиозный, заданный иудеохристианской традицией, но и связанный с последней классический новоевропейский вопрос о том, существует ли прогресс. Обратим внимание, кстати, на то, что в английском слове *progress*, в том числе в этимологии (а не только в оценке результатов прогресса), скрыта смысловая двойственность, позволившая, например, Игорю Стравинскому использовать его в названии своей комической оперы<sup>3</sup>. Нам вовсе не обязательно считать прогресс движением к светлому будущему или, напротив, движением в антиутопию. Это понятие вполне допускает нейтральное толкование, связанное с самим фактом необратимого движения. Другое дело, что при сравнении с другими необратимыми процессами историческая необратимость обнаруживает не-

---

<sup>3</sup> *Rake's progress* — «Похождения повесы».

которую специфику. Эту специфику мы, собственно, и обсуждаем.

Возвращаясь к двум конструкциям универсальной истории Фукуямы, напомним, что он отдает себе полный отчет в том, что социальные катастрофы XX в. поставили идею позитивного прогресса в позицию скомпрометировавшей себя гипероптимистической утопии. Поэтому в наше время возвращение к идее «хорошей всеобщей истории» если и возможно, то только с сохранением памяти о тотальном насилии, о глубине и оправданности разочарования, связанного с идеей прогресса. Но несмотря на весь невообразимый и тем не менее реальный ужас истории XX в., у нас есть еще шанс увидеть историю как движение, направленное для оставшихся в живых и рождающихся поколений в сторону меньшей жестокости и относительного благополучия. И это движение в сторону:

а) свободного рынка (осуществление принципа свободной торговли, экономический либерализм);

б) формальной демократии (осуществление принципа равенства на основе избирательного права).

Важно ни в коем случае не смешивать эти два понятия и те реальности, которые за ними стоят. Возможен (и существует в истории) свободный рынок без выборной демократии и возможна (и существует в истории) выборная демократия без либеральной экономики. То, что в наше время они в большинстве развитых стран почему-то соединены, это в некоторой степени та самая загадка, которую пытается решить Фукуяма, предлагая сразу две дополнительные друг другу схемы всемирной истории.

Первая схема, по сути, почти во всем совпадает с экономической схемой Маркса, с одной существенной поправкой: венцом, следовательно, завершением истории здесь является капитализм, а не коммунизм. Капитализм — это синоним либеральной экономики, и его научную, военную и потребительскую эффективность и высокую адаптивность продемонстрировали успехи цивилизации последних трехсот лет, особенно глобальное экономическое развитие после Второй мировой войны. Фукуяма справедливо пишет, что если эффективность капитализма объясняет, почему большинство современных экономик либеральны, то она не объясняет, почему большинство современных стран принадлежат к выборным демократиям (даже такая отнюдь не либеральная страна, как Иран).

Для объяснения мирового движения к выборной демократии Фукуяма (вслед за Гегелем и Кожевным) считает неизбежным использование тимотической логики. Если экономическая история — это история того, как благодаря науке и конкуренции неуклонно росли военная и техническая мощь Европы и мира, а вместе с ней и относительное экономическое их благосостояние, то история тимоса объясняет, почему человечеству при всем при этом понадобилась выборная демократия и почему такая демократия при всех проблемах с ней связанных стала преобладающей политической формой на планете. Логическое движение таково: тимос, или стремление к признанию (желание желания другого), постулируется как фундаментальное свойство, отличающее человека от животного мира. Это свойство противоречиво. Оно приводит к первой войне, в которой человек ставит

на карту свою жизнь, идя на бой во имя только признания его исключительным (мегалотимия).

Благодаря этому свойству человек обретает свободу от страха смерти. Тот, кто победил в правойне, рискнув своей жизнью, становится прагосподином, тот, кто сдался ради сохранения жизни, становится пра-рабом. Прагосподин, став господином, получил удовлетворение своей потребности к сверхпризнанию. Но удовлетворение это не полно, и в этом условие дальнейшего движения истории. Господин принципиально неудовлетворен тем, что он признан как исключительный всего лишь НЕ равным ему (абсолютно) рабом, а раб принципиально неудовлетворен полным отсутствием какого бы то ни было признания. Это приводит к продолжению человеческой войны.

Все войны человека оказываются кровавым, смертельным поиском признания. Иного и не дано, так как на карту сознательно ставится именно жизнь (иначе мы неотличимы от животного). Господин, с его мегалотимией, неосознанно движется в сторону *всеобщего* признания, но так, чтобы оно в конечном счете было осуществлено людьми, ему подобными, а не рабами, и потому, даже вопреки собственной воле, подтачивает институт рабства, раб же движется в сторону признания себя равным господину. То и другое оказывается или бессознательным, как у господина, или осознанным, как у раба, движением к воплощению изотимии. В конце концов это приводит к ослаблению системы рабства при феодализме и затем пусть к неполному, но хотя бы принципиальному его уничтожению в момент появления первых государств, опирающихся на всеобщее выборное право, универсальное законода-

тельство (равенство), универсальное чиновничество и универсальное образование (инициатива принадлежит в XVIII веке Голландии, Франции и США).

По убеждению Гегеля, принципиально и окончательно это произошло в 1806–1807 гг., тогда, когда Наполеон получил возможность навязать конституционный строй всей побежденной им Западной Европе. В этой точке тимотическая история, по схеме Гегеля, в принципе заканчивается, так как с изобретением и утверждением универсального государства, рациональной юридической системы всеобщего равенства перед законом, качественное стремление к признанию раба человеком получает свое удовлетворение, тем самым удовлетворяя и количественное стремление господина ко всеобщему признанию. Это и есть конец истории, понятой как движение к цели всеобщего формального равенства и удовлетворенной изотимии.

Кожев на другом историческом витке подтверждает этот диагноз. Все катастрофические отступления и отпадения от демократической системы в XX в. он называет «арьергардными боями» исторического мира — мира, в котором идет еще принципиальная изотимическая война, — с постисторическим, в котором изотимические проблемы принципиально (системно) разрешены. Подчеркну, Фукуяма полностью отдает себе отчет в том, что системное разрешение проблем равного признания ни в коем случае не означает достижения всеобщего реального равенства, но только создание структурных условий для возможности его достижения. Особенно это стало понятно в начале XXI века, когда критически возрос разрыв между сверх-

богатыми мировыми элитами и плохо обеспеченным большинством. Иными словами, жизнь как была в этом отношении несовершенной и опасной, так и остается таковой, но сама схема, идея, гештальт, структура, в сторону которой, как к пределу, устремляются все «бесконечно малые» процедурные формы демократии, улучшены быть не могут. Сам принцип не подлежит улучшению, улучшать можно только способы его осуществления.

В этой системе все так устроено, что самым пристальным образом отслеживаются и исправляются отступления от процедур, обеспечивающих ее функционирование, точки реальных и возможных отклонений. Но сам принцип остается незыблемым, так как именно он обеспечивает движение к равенству, а следовательно, радикально уменьшает вероятность систематического человеческого унижения. Уменьшает, но ни в коей мере не может уничтожить окончательно, так как ни природа человека, ни система не может претендовать на совершенство. Другими словами, мегалотимические потребности человека, его стремление к признанию себя исключительным не могут быть никогда уничтожены.

Тут возникает фундаментальная проблема, на которой подробно останавливается Фукуяма, привлекая радикальную мегалотимическую логику неравенства Ницше. Победа изотимической системы — системы всеобщего юридического и политического равенства возможностей — может рассматриваться не как удовлетворение жажды признания всех, и господ, и рабов (как это виделось, судя по всему, Гегелю и в большой степени Кожеву), а как победа исключительно рабско-

го сознания, которое в результате эволюции и адаптации приняло относительно респектабельную форму благополучного «среднего класса», иными словами, того, что Ницше называл «последним человеком».

И проблема эта связана с изначальной двойственностью мегалотимии. Стремление к признанию себя исключительным приводит в истории как минимум к двум, по видимости, противоречивым результатам (хотя не всегда они представлялись противоречащими друг другу). А именно: к войне и к творчеству. И если первым, как кажется современному «постисторическому», «последнему» человеку (современному буржуа), человечество не только может, но и должно пожертвовать, то как быть со вторым? Не умрет ли благодаря изотимическому контролю над исключительностью и великое творчество, священное «безумие без безумцев», включая науку, искусство, философию?<sup>4</sup>

Не считается ли современное общество равенства машиной по контролю и подавлению сверхвозможностей гениев, чья мегалотимия представляется совершенно естественной, более того, этически оправданной (причем как внутренне, так и внешне), поскольку, по сути, является стремлением к признанию не столько исключительности индивида, сколько тех творческих сил, которые он в себе несет, иногда помимо своей воли? Фукуяма вслед за Ницше считает, что проблемы, связанные с подавлением естественной человеческой мегалотимии, — это реальные внутренние проблемы

---

<sup>4</sup> Очевидно, что это тот самый комплекс проблем, который Ю. Хабермас обозначил понятием «колонизация жизненного мира».



современных развитых демократий; это противоречие, которое ставит под вопрос как ценность самой демократической системы, так и ее жизнеспособность. Тотальная победа изотимического среднего человека (раба, ставшего «последним человеком») приводит к невозможности существования гениев. И не потому, что гении перестают рождаться, а потому, что при отсутствии подлинной (предельной) востребованности они становятся просто не видны, причем не только при жизни, но и после смерти (в отличие, скажем, от ситуации XIX–первой половины XX в., когда посмертное признание было в высшей степени вероятным).

Не только возможность существования гениев, служителей «безумия без безумцев», подвергается опасности, но и вся противоречивая человеческая мегалотимия как таковая требует своей реализации, но не получает ее в полной мере. Не подтачивает ли это изнутри устойчивость демократической системы, в которой мегалотимия системно и почти бессознательно подавляется и вытесняется? Таким образом, *если мегалотимия не будет иметь достаточного пространства для проявления, она может взорвать изнутри постисторические общества, а вместе с ними всю жизнь человечества и вернуть его обратно в начало истории.* Однако в этом гипотетическом негативном сценарии важно то, что указанное «возвращение» не сможет отменить реальность уже состоявшегося «позитивного» конца истории, так как трудно представить себе такую тотальную информационную катастрофу, при которой будут стерты абсолютно все следы системы правовых принципов либеральной демократии. Такова логика конца истории Фукуямы,

который хорошо отдает себе отчет во всех катастрофических проблемах постисторического человечества. К ним принадлежит и парадокс либеральной экономической модели, проявивший себя в ставшем критическим в последнее время беспрецедентном имущественном неравенстве, принявшем характер глобальных кризисов, заставивших вспомнить постгегельянскую логику Маркса.

Для того чтобы в очередной раз продумать эту эсхатологическую конструкцию, необходимо различить по крайней мере три близких понятия:

1. *Историчность* (базовое антропологическое свойство, лингвистический феномен, связанный с темпоральностью и самореферентностью языковых эгоцентриков-шифтеров).

2. *История А* (история историчности).

3. *История Б* (история событий).

Сразу обращаю внимание читателя на то, что гегелевско-кожевско-фукуямовский «конец истории» совпадает по смыслу с концом моей «истории А» (то есть с концом истории рекурсивной историчности) и имеет только косвенное отношение к «истории Б» (то есть истории событий). При этом желательно не только не путать конец «истории А» с концом истории событий («истории Б»), но и не смешивать историю историчности с самой историчностью. Историчность как рекурсивная функция языковой деятельности некогда (гипотетически) возникла и (чуть менее гипотетически) существует и будет существовать, пока жив хотя бы один человек. Это же касается и истории событий.

Но история (эволюция) историчности, достигнув предела, при которой самореференция полностью раскрыла свою рекурсивную бездну, вполне может закончиться раньше самой историчности (как свойства), тем самым завершив свою эволюцию, и я присоединяюсь к тем, кто считает, что это уже произошло. Историчность мы определяем как свойство человека, связанное с особенностями его языковой деятельности. А именно с двумя базовыми, универсальными и, по нашей гипотезе, структурно и генетически взаимосвязанными характеристиками этой деятельности:

1) фонематичностью (чистой различительностью, негативностью, абсолютной произвольностью первичных языковых знаков — фонем и различительных признаков (меризмов);

2) самореферентностью (рефлексивностью, рекурсивностью).

Историчность — это способность (порождаемая базовой структурой языка) к росту рефлексивного горизонта, горизонта объективаций (номинаций), различению различий и, следовательно, к самосознанию, к сознанию смерти, которое оказывается функцией и следствием самореферентности (подвижной эгоцентричности) языка. «История А» — это, грубо говоря, история речи, история вербализации и рефлексии, то есть сознания в узком смысле; это есть движение от минимального уровня вербализуемого, записанного, напечатанного, сознаваемого, различенного в человеке до его рекурсивного максимума. Минимумом вербализации, различенности в этой

системе координат считается первичный архаический социум, миф и языковые табу, максимумом — появление либеральных обществ с судом и парламентом (от «parler»), где социум получает свой развитый и легально оформленный речевой/письменный/печатный «аппарат», тем самым становясь изоморфным человеку как виду, а также полное осознание и описание фундаментальной структуры человеческого языка, его различительной и метаязыковой рекурсивной функций. Строго говоря, при лингвистическом подходе история историчности закончилась тогда, когда была создана фонология и тем самым лингвистика как строгая наука (Н. Трубецкой, А. Якобсон), когда была наконец осознана и описана основная бессознательная различительная языковая структура. По времени это непосредственно предшествует моменту, когда Кожев начал читать в 1930-х годах в Париже свои лекции по «Феноменологии духа» и актуализировал гегелевскую идею конца истории.

Диалог и взаимная интерпретация этих двух предельных концепций человеческой истории (тимотиической и лингвистической катастрофы) заключаются в том, что, действительно, история историчности может подойти и подошла к концу. Но конфликт между самой историчностью (языком и сознанием смерти) и фундаментальным бессознательным, а также перманентная реакция на этот разрыв/конфликт — фундаментальная ностальгия, следовательно, все операции наркотического анестезирующего инструментария являются тем, что продуцируют все возможные в будущем катастрофы изнутри любого человеческого

коммуникативного сообщества или индивида. И этот механизм, эта «машина катастроф» есть не что иное, как причина и порождающая структура мегалотимии как способности/потребности человека (и как индивида, и как вида) ставить свою и чужую жизнь в точки смерти, абсолютного насилия, смертельной опасности, абсолютного неравенства, но и способности к высшему творчеству как «безумия без безумных». Именно поэтому Освенцим, Колыма, Хиросима, 11 сентября, Уолл-стрит, Беслан, Акрополь, «Гамлет» и Девятая симфония всегда возможны одновременно.

## II (ЕРЕТИЧЕСКИЙ)<sup>1</sup>

Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество — божественное человечество Христа — тело Христово, или София.

*Вл. Соловьев*

София есть перводанное естество твари, творческая Любовь Божия, «которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5); поэтому-то истинным Я обоженного, «сердцем» его является именно Любовь Божия, подобно как и Сущность Божества — внутри-Троичная Любовь.

*П. Флоренский*

---

<sup>1</sup> Я решил опубликовать этот фрагмент не только в качестве свидетельства важной стадии моего личного экзистенциального опыта, но и как пример того, что М. Элиаде называл человеческим религиозным опытом и творчеством как таковым. Эта часть моей философской исповеди, как мне кажется, является также свидетельством человеческого движения от вечных вопросов к вечным ответам и обратно. «Еретическим» отрывок назван потому, что с православной точки зрения эти видения слишком «монофизичны»: интуиция тварного мира здесь почти растворяется в бесконечности божественного.

Der Himmel lacht! Die Erde jubeliert!  
Der Hölle Macht in Ewigkeit verliert.

(неизвестный немецкий поэт XVIII века,  
подражающий Соломону Франку)

Смеется мир, ликуют небеса!  
Днесь ада пир — лишь вечности роса.

(Перевод Н. Эскиной)

Тварный мир (космос) и его всеединство, рассматриваемое с точки зрения вечно сущего бытия Господня, Святой Троицы и абсолютной Вечности Ее пребывания, есть *множество бесконечно малых величин, которое является элементом самого себя*<sup>2</sup>. Другими словами, мир сам есть бесконечно малая величина, погруженная в невечерний свет бытия Христова. В смирении «знающего незнания» мы полагаем, что для Б-га творение есть миг принадлежащей Ему вечности, а следовательно, не может быть вне Его. Соборное единство тварного мира — проблема не Б-га, но человека. Высвобождение сознания из плена времени, умение воспринять временной континуум как бесконечно малую частицу вечности — труднейшая человеческая проблема. Мгновение онтологически равно вечности. Вечность целокупно содержится в каждой своей частице, о чем не раз говорили святые отцы, богословы и философы. Оппозиция времени и вечности — чело-

---

<sup>2</sup> Чувствуется влияние раннего Флоренского, с его любовью к математическим теоретико-множественным аллюзиям. См. Флоренский П. «О типах возрастания» (<http://www.bog-slov.ru/bv/text/170953/index.html>).

веческая оппозиция. Безусловным существованием обладает лишь вечность, Единый Б-г. Время — трагическая иллюзия Мира, данная ему через человека с его способностью к дискурсивному мышлению.

Философское познание, противопоставляющее себя познанию религиозному, не учитывает того, что метафизика (философская онтология и связанная с ней гносеология) есть умозрение, не отделенное еще от бытия, данного нам в акте веры. Сам вопрос о реальности может встать только в момент отчуждения человека от мира. Это отчуждение осуществляется в умозрении, в момент объективации, то есть в момент предстояния мира перед рассудком для рассмотрения, анализа и вопрошания. Бытие Божие, надмирное и сверхсущее, принципиально не поддается объективации, и отчуждение его происходит не в человеческом умозрении, а в человеческой душе. Вопрос о реальности бытия логически приложим только к явленной нам вселенной, поскольку человек полагает познаваемыми ее причинные и структурные закономерности, и абсолютно не приложим к непознаваемому бытию Божьему. Но противоречие здесь кажущееся. В абсолютной глубине мир так же непознаваем аналитическим мышлением, как и Б-г. В этой глубине уже нет ни причинных, ни структурно-эйдетических закономерностей. Для аналитического мышления там нет *ничего*. Если человеческое мышление было бы только аналитическим, дискретным (то есть если бы человек обладал мышлением вычислительной машины), то это глубинное бытие так и осталось бы ничем, пустотой. Более того, сама эта проблема перед человеком не стояла бы. Мы обладаем живым, не только дис-



курсивным сознанием, то есть обладаем опытом, связывающим внутреннее бытие человека с внутренним бытием предмета. Последний перестает здесь быть предметом-объектом, отделенным от познающего, но превращается в источник несказанного бытийственного света, а его включенность в причинный поток и его структура-эйдос становятся *символами* этого неопределимого божественного света. Познание предстает в его забытом значении неизреченной радости слияния познаваемого с познающим. «Адам познал Еву, жену свою», — сказано в Книге Бытия. Именно это познание имеет в виду святой Иоанн-Богослов, когда говорит: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин 1, 10).

В живом погружении в *глубину* бытия предмета, в сердечном и духовном поиске источника этого бытия мы обретаем связь с безбрежной небесной *высотой* Божественной сущности. В сверхпредельной глубине вещи мы получаем, через бесконечно малую «точечную» величину ее сущностного центра, мистическую связь со светоносным бытием Божиим. В глубине, освобожденной и от аналитического уровня причинных связей, и от синтетического уровня внутреннего эйдоса (структуры) предмета, в той глубине, где бытие очищается от каких бы то ни было внешних по отношению к себе определений и вследствие этого обретает неопределимость и несказанность, — именно здесь мы обретаем точку истечения в мир премудрости Господнего творческого света, поддерживающего тварный мир в его структурном и функциональном существовании.

Сейчас, в момент предельного отчуждения человека от вселенной, теряя Б-га живого, мы теряем и

вселенную. В начале пути мы были бессознательно причастны и природе, и животворящей ее софийной Премудрости. Теперь, убивая Б-га в себе, мы убиваем и жизнь космоса, и его дыхание, и его свет. Все погружается в океан бессмысленного круговращения материи. Бессмысленного не потому, что мы перестаем усматривать закономерности или структуры, а потому, что теряется живое предощущение и переживание внутреннего бытия творения как органической, так и неорганической его материи. Природа теряет свою наполненность и освещенность жизнью (которая во все не есть наблюдаемая нами протоплазма, но сущность и душа) и превращается для нас в бессмысленный океан двигающейся материи. На поверхности и в глубине этого океана могут возникать островки форм, подражающих живому, но тут же теряющих свою оформленность и погружающихся вновь в пучину бескачественного, иллюзорного, не обладающего реальностью, ложного бытия<sup>3</sup>.

Существование человека само по себе полагается и ощущается нами как вселенская этическая проблема. Это проблема взаимодействия, взаимоотношения (что и является собственно этической сферой) существа, причастного положительному всеединству тварного космоса, его софийности, но, благодаря своему сознанию, отчуждаемого от этого единства. Итак, повторим, это проблема взаимодействия человека и самого космоса, которому он, с одной стороны, сущностно принадлежит, а с другой, выброшен из него и отчужден. Цельность, единство и софийность космо-

---

<sup>3</sup> Явный след образа мыслящего океана в «Солярисе» С. Лема-А. Тарковского.

са как творения Божия как бы раскалывается, расщепляется изнутри самим бытием человека. Это расщепление мира, процесс его бесконечной индивидуации и объективации (Н. Бердяев), происходит внутри человеческого сознания как его феномен, но может переживаться и переживается как беда космоса в целом, его болезнь. Другими словами, существование человека — это драма жизни сознания внутри космоса и одновременно драма жизни космоса, обретшего сознание. Драма, которая так часто становится трагедией, а в плане бытия человечества может трагедией и завершиться. Человек нами рассматривается как носитель сознания в мире. Вся данная нам история человека — это не что иное, как проявление, отражение в исторической ткани перипетий этого несения бытием креста сознания.

Даже христианское мышление с его стремлением к всеобъемлющей любви и милосердию с громадным трудом и с непомерным сопротивлением вбирает в себя простую мысль со всеми ее бесконечными следствиями, мысль и глубинную интуицию того, что без человека как носителя сознания вселенная есть цельный соборный организм, где вся тварь в своей абсолютной невинности радостным и всеединым своим бытием славит Господа Вседержителя. Собор и Церковь Христова изначально даны во вселенной, бытие которой было бы просто невозможно без этого. Время поглощается вечностью. Вечность содержит в себе время во всей его полноте.

В сознании человека, повторим — даже христианина, происходит нечто обратное. Сознание не может выбраться из плена времени, из плена «прежде» и «по-

том». Переживание вечности постоянно теряется в наплывах временных представлений. Это замутнение образа вечного мешает человеку выйти к милосердному пониманию того, что и с человеком софийность и соборность мира остается нетленной и нетронутой. Своей телесностью, своей микрокосмической сущностью человек полностью причастен единству и софийности творения. Но сознание его, его сознательное бытие претерпевает перипетии отчуждения, объективации и индивидуации. Именно это переживается человеком как зло.

Этическая проблема, проблема соборности и Царства Божьего на земле — это проблема человека как существа, несущего крест, но, в конце концов, и высшую радость сознания. Эта этическая проблема связи человека с миром, пронизанным Божьей любовью, без которой мир — ничто. Обрести Б-га, не решив эту проблему, можно, и в истории христианства мы имеем постоянное обращение к трансцендентному без решения проблем этики имманентной. Более того, часто любовь и мистическая связь с Б-гом сочеталась в человеке с неспособностью любить, прощать мир и человека. Осуществление Царства Божия, если на это вообще будет воля Господня, возможно только при рождении в сердце каждого человека того огня милующего, о котором святой отец Исаак Сирий говорит:

Возгорение сердца о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. <...> А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о желающих Ему вред ежечасно приносить молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также о естест-

ве пресмыкающихся молиться с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце до уподобления в сём Богу<sup>4</sup>.

Только абсолютная, бесконечная и безусловная любовь Христова может восстановить в человеке (следовательно, и в мире, стоящем перед человеческим зрением) «положительное всеединство» (В. Соловьев), которое дано в Бытии изначально и бесконечно, но не дано изначально *в сознании* человека. В области философского осмысления мира человеческое мышление должно наконец прийти к *пределу* умозрительной способности, к чистому умозрению или абсолютному скепсису. Последний, в силу своей абсолютности, становится основой применения в философском умозрении *всеобщего принципа относительности*. Таким образом, все потенциально бесконечное множество онтологических структур человеческого мышления приобретает вид релятивного ряда, данного нам в чистом умозрении. Обретение целостной картины Вселенной необходимо будет основываться на применении второго основополагающего принципа чистого философского умозрения — *принципа дополненности* всех возможных феноменологических структур в человеческом сознании. Принцип относительности предполагает в качестве предела абсолютность сверхсистемы, следовательно, значимость каждой из возможных моделей бытия, с которой человек обретает познающую связь в акте живой веры (то есть принятие условных аксиоматических границ данной модели).

---

<sup>4</sup> Цит. по: <http://www.hesychasm.ru/library/isaaksr/txt47.htm>.

Человеческое мышление, сознательно или бессознательно ограничивающее себя одной из моделей-точек всего бытийственного континуума, на самом деле ограничивает себя только в познании потенциальной бесконечной множественности Вселенной, но ни в коей мере не в познании трансцендентного и всепронизывающего бытия Божьего, ибо у Б-га обителей много, бесконечно много. Выход в трансценденцию возможен в любой точке бытия, обретение же цельного единства Вселенной в умозрении, обретение «цельного знания», к которому стремился В. Соловьев, возможно только при релятивной установке умозрения и использовании во всей полноте принципа дополнительности онтологических структур. Такая установка мышления возможна только на той поздней поре цивилизации, когда процесс отчуждения умозрительной способности от той или иной картины бытия приходит к своему пределу. В этой точке, в силу ее предельности, начинается обратный процесс заполнения абсолютной пустоты умозрения. Последнее обретает возможность восприятия безусловно цельной в ее неизмеримой множественности жизни Вселенной во всей ее полноте и насыщенности.

Тварное бытие несет в себе потенцию сознания и, следовательно, в пределе чистого умозрения собственной бытийственности. Эта потенция проходит длительный процесс актуализации, процесс по своей сущности драматический и полный страдания. Драматизм этот скрыт до той поры, когда он наконец становится явленной вселенской драмой существования сознания в мире. Носителем этой драмы становится человек. Именно в человеке осуществляется

переход через ту грань, которая отделяет мышление, еще погруженное в безбрежное море бытия мира, еще не вычлененное из него, еще пульсирующее в его глубине как его малая частица, и сознание, сделавшее первый шаг к самоотделению от целокупности жизни, к обретению самого себя как формы существования, обладающей собственными имманентными законами развертывания. Соборность вселенского сознания предполагает *бесконечное множество и личностей, и форм сознания, и все актуальное множество вселенных внутри человека*. Здесь корень и возможность соборной и абсолютной любви.

Шестов, положивший жизнь на борьбу с умозрением, на самом деле боролся не с умозрением, хотя был уверен в обратном. Умозрение (то есть «чистый разум») ни в чем не виновато, так как в пределе оно абсолютно бескорыстно. Умозрение служит соборному, вселенскому сознанию. В действительности Шестов боролся с поздней формой имманентной религиозности, с тем, что Ницше называл «идолами разума». Эта поздняя форма идолопоклонства связывает гносеологически ориентированного человека Нового времени с определенным уровнем явленного бытия. Именно с этой структурой, структурой собственного сознания, боролся Шестов, полагая, что борется с эллинским умозрением. Умозрение и откровение, Афины и Иерусалим, не могут противостоять, так как направлены на разные уровни бытия. Вечность не может противостоять времени, так как содержит его в себе. Проблема в человеческом сознании, которое постоянно замутняет в себе представление о безусловной сущности Вечного.

Духовное умозрение приходит к полной неопределенности той или иной степени удаленности или близости предмета к сверхнасыщенному бытию Божьему, ибо при полной и абсолютной безусловности, несказанности и непомерности Его мы не имеем ни малейшей возможности соизмерить нечто с тем, что не поддается никакому соизмерению. В мистическом умозрении, духовными очами нашего глубинного и живого ума, преодолевающего любые соблазны неснятых антиномий и противоположений, мы можем ощутить несказанным и неопределимым образом пульсацию бытийственных плотностей и божественных энергий в сотворенном мире. Познаваемая нами сложная иерархическая структура мира снимается, растворяется и поглощается в простоте и бесконечной радости и любви Господа нашего Отца, Сына Его и Духа Святого, который есть всеблагая любовь, или софийность, пронизывающая мир до самых неисповедимых его границ и делающая виртуальную элементарную частицу столь же значимой, как и галактические скопления в безднах Вселенной.

*Писано во имя Отца, Сына и Святого Духа  
в лето Христово 1981*



### III (ИММОРАЛЬНЫЙ)

*Жан-Жаку Руссо*

Возвышенная и честная форма половой жизни, форма страсти, обладает нынче нечистой совестью. А пошлейшая и бесчестнейшая<sup>1</sup> — чистой.

*Ф. Ницше*

Каждый шаг вперед в развитии мысли и нравов считается аморальным, пока он не получил признание большинства. Поэтому исключительно важно защищать аморальность от нападков тех, кто имеет только одно мерило — обычай...

*Б. Шоу*

...Отрицательно-грязные явления пола возникают не на почве утвердительного к нему отношения, но именно отрицательно-ослабленного.

*В. В. Розанов*

Любые окрашенные нежностью, доверием, дружбой, желанием (не запятнаным властью и страхом) отношения, в том числе сексуальные, — разновидность любви. Но там, где выступают власть и страх, любовь извращается и погибает. Как возможно извращение в любви? В любви, которая всегда беспокоится о свободе того, кого любит, оно невозможно. Извращение — это желание, искалеченное властью и страхом

---

<sup>1</sup> Ницше говорит здесь о буржуазном браке.

(чаще всего страхом, приобретенным в детстве) и превращенное из желания радости и взаимного наслаждения в желание владеть и унижать. Само же по себе желание, либидо — целомудренно; оно хоть и парадоксальный, но бесценный дар и наш возможный дар другому человеку и людям вообще, как бы утопично это ни звучало. Более того, я сознательно позволяю себе сформулировать эту эротическую утопию или, если угодно, гипотезу.

Обычно понятия «бесстыдно» и «целомудренно» противопоставляются. Но только то «без-стыдно», что целомудренно, и наоборот. Целомудрие не знает ложного стыда, как не знали его в библейском мифе Адам и Ева в раю («до запретного плода», до «грехопадения»). В отличие от православного, католического и прочего классического христианства, я не считаю грехопадение (то есть нарушение запрета, непослушание и затем обретение внутреннего знания о различии между Добром и Злом) метафизическим грехопадением. Человек как вид *Homo sapiens sapiens* не выбирал это различающее знание, и, вопреки Ветхому Завету, оно принадлежит человеку просто потому, что у него есть речь, благодаря которой он со-знает, то есть различает. Из этого следует, если пользоваться библейской метафорой «перволюдей», но вопреки обремененной метафизической моралью библейской антропологии, что Адам и Ева до послушания и вкушения плода были еще не людьми. Другими словами, ветхозаветная история зашифровывает, не осознавая этого, драму рождения человека как вида и человеческой речи. В момент вкушения от Древа люди возникли,

родились как люди, как существа, обладающие речью и сознанием.

Этот миф-шифровка генезиса речи и сознания — двойственный момент в библейской антропологии. Иудейско-христианская традиция (к которой я, критикуя ее, однако, полностью принадлежу) приписывает человеку вину за то, за что он заведомо не может нести вины. Эта религиозная традиция, создав миф о первом Адаме, человеке до грехопадения, на самом деле вменяет человеку то, что он именно человек, а не кто-то иной, и отсюда весь необратимый драматизм взаимоотношений библейского и христианского человека с Б-гом. Но мы не только не знаем людей, которые не обладали бы сознанием и речью (способностью различать), но и помыслить себе такое является неустрашимым противоречием. Реальные «маугли» (то есть не киплингские) людьми не становились, оставались полуживотными (хотя это отнюдь не упрек).

Мы не виноваты, что мы люди, различающие и способные на любое послушание. И следовательно, на нас не лежит первородный грех послушания и отпадения. В древней категории греха бессознательно зашифрована способность человека быть просто человеком, пользоваться, а значит, и злоупотреблять своей свободой. Но это злоупотребление вовсе не является непослушанием Б-гу. Злоупотребление свободой — это нарушение свободы и унижение другого человека. Поэтому мораль, ставящая человека в положение вины перед Б-гом (то есть «космической», первородной, метафизической вины) — такая мораль в основе своей безнравственна. И в той, и только в той мере, в какой

христианство придерживается такой морали, — оно безнравственно. Такая мораль допускает злоупотребление властью над телом и душой другого человека, что мы и видим в реальной истории христианства, в том числе в истории христианских семей, не только государств.

Проблема в том, что в христианскую мораль как в систему явно выраженных запретов и ценностей не встроены защитный механизм, процедура, которая ограничила бы, разумеется, при соблюдении этой процедуры, возможность злоупотребить этой системой ценностей. Такой системой запретов (заповедей) и ценностей всегда можно злоупотребить, не входя в противоречие с ними, чем человек с удовольствием занимался, занимается и будет заниматься. Показательно, что важнейшая этическая заповедь *не унижай*<sup>2</sup> не включена ни в ветхозаветный, ни в новозаветный канон. Эта заповедь сильнее и независимее этически как заповеди «не убий» (вспомним проблему убийств в бою за родину или для спасения семьи и проблему эвтаназии), так и других, в том числе «не прелюбодействуй».

Что касается последней, то к разговорам о секс-меньшинствах и их правах давно необходимо добавить также открытое обсуждение проблемы легализации несексистской (то есть не архаической, а цивилизованной) полигамии. Иначе адюльтер и профессиональная проституция обречены оставаться вечными тенями моногамной морали.

---

<sup>2</sup> В «Десяти заповедях родителя» Я. Корчака пятая заповедь так и формулируется: «Не унижай». Великий педагог и мученик Треблинки, как всегда, точен.

Сексуальность — это заложенное природой стремление к наслаждению, инстинктивно-сезонное у животных, свободное от календарных циклов и глубоко обремененное языком и культурой у людей. Так называемый инстинкт размножения, продолжения рода — концепт новоевропейского человека. Собственно, я полагаю, и бисексуальность тоже концепт. Вполне представимо парадоксальное предположение, что в человеке пансексуальность и ее форма, бисексуальность, — «норма», а гетеросексуальность и гомосексуальность — «отклонения» (учитывая всю условность такого разделения).

Используя эту парадоксальную гипотезу и переосмысляя жаргон геев, «натуралами» (то есть «природными») следует называть в таком случае абсолютное меньшинство — бисексуалов. Впрочем, это совершенно логично с точки зрения предположенной нами «природности» человека. При решении проблем политкорректности по отношению к «сексуальным меньшинствам» не мешало бы сменить риторику и сформулировать принцип: гетеросексуальное большинство — это такое же отклонение от нормы, как и гомосексуальное меньшинство. Причины этих отклонений носят конкретный культурно-исторический характер. Кажется вполне реалистичским следующий вывод: гетеросексуальность не более «природна» в человеке, чем гомосексуальность. Необходимо помнить, что человеческое первичное социальное отклонение — запрет инцеста, сформировало социальную историю человека. Человек есть отклонение по определению, причем отклонение катастрофическое и опасное. Но это отклонение, которое исправить невозможно, так как

все попытки радикального исправления всегда приводят и будут приводить к человеческим жертвам. Человек неисправим. Но ему дана надежда и усилия сводить к возможному минимуму последствия собственной неисправимости.

Размножение вообще и человека в частности можно считать в некотором смысле побочным следствием сексуального акта. На самой заре истории, задолго до неолитической революции, человек, скорее всего, не был вполне уверен, что именно акт является прямой причиной рождения ребенка через девять месяцев. Бисексуальность во всех морально нецентрализованных (то есть не претендующих на тотальную власть над душами людей) культурах — например, в европейской античности и позже, вплоть до итальянского Ренессанса<sup>3</sup>, или в древних Индии, Египте, Иране — была нормой. Гомосексуальность не помечалась как отклонение, в том числе потому, что особого гомосексуального поведения как поведения маргинального не было. Гомосексуальность как тип поведения, как выделенный в общественном сознании особый маргинальный феномен могла возникнуть только на фоне жесткого государственно-социального осуждения и запрета. Что мы и наблюдаем впервые всерьез только в постренессансной, то есть «протестантской»

---

<sup>3</sup> См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Гл. 4 («Обратная сторона титанизма»). Поощрение «классической» проституции для уменьшения гомосексуальных увлечений духовенства интересно потому, что тем самым реально способствовало именно бисексуальности. В пользу этого предположения говорит чрезвычайная популярность в это время эротического сборника «Гермафродит» А. Панормиты.

(в широком смысле, включая Контрреформацию), европейской культуре. Говорю это с тем большей убежденностью, что сам я, как и большинство моих современников, по семейным и культурным причинам не склонен ни к гомо-, ни к бисексуальности. Из этого следует принципиальный вывод: новое стоическое следование этическим нормам в пределе должно быть таково: мы не должны забывать, что наше следование нормам есть следствие нашего выбора и подкреплено исключительно нашим выбором, а не абсолютностью самих норм. Единственный набор этически «абсолютных» норм: не делай с другим то, чего бы ты не хотел, чтобы делали с тобой, не рассматривай другого как средство, но только как цель и структурно подобные этим «категорические императивы».

В России до 1917 г., насколько мне известно, было достаточно терпимое отношение к гомосексуальности. Только сталинский постбольшевизм (то есть в некотором роде государственный советский «протестантизм»<sup>4</sup>) привел к тотальному запрету гомосексуальности, то есть к государственной гомофобии. По этому пути идет сейчас и реставрационное законодательство в России. Заметим, что юридическое, религиозное, идеологическое осуждение самоубийства тоже свойственно только таким системам, которые культивируют абсолютный контроль над душами и свободой людей.

Нравственность — это забота о том, чтобы не нарушить, по возможности, свободу и автономное до-

---

<sup>4</sup> Было бы наивно осуждать классический протестантизм, я просто указываю на странные исторические «издержки» этического ригоризма.

стоинство другого, и она (в отличие от морали) связана с постоянным выбором. То есть нравственность не вертикальна и не статична, как мораль, а горизонтальна и динамична, что хорошо понимал Бердяев. Был ли Бердяев готов выдвинуть следующий нравственный тезис: делай что хочешь, но не нарушай и береги свободу того, кто рядом с тобой? Присмотревшись, мы обнаруживаем, что таким принципом, при его последовательном, разумеется, соблюдении, злоупотребить невозможно, так как он сам себя корректирует, строится как форма взаимодействия, а не как моральная догма. Но что делать, если ты очень *хочешь* нарушить свободу другого? Никто и ничто не может этому желанию помешать. Но регулировать действия, основанные на таком желании, может — и это правовая система либерального государства. Почему именно либерального? Потому что в основу всей сложнейшей и разветвленной системы либерального права положен вышеупомянутый принцип: «Делай что хочешь, если ты не нарушаешь свободу и не унижаешь того, кто рядом с тобой». Этот принцип, памятуя Рабле, назовем «принципом Телемского аббатства».

Эта позиция, в свою очередь, выражена в фундаментальном, только по видимости чисто правовом, но, по сути, собственно, нравственном принципе (это значит, что было бы желательно его превратить из внешнего во внутренний) — *принципе презумпции невиновности*. Очень многим хотелось бы мыслить этот принцип как только внешний, чисто юридический. Но если мы ищем глубинные основания постхристианской нравственности, мы вынуждены воспринять презумпцию невиновности, то есть утверждение, что



человек невиновен, пока не доказана его виновность (и этот результат может быть всегда поставлен под сомнение), как внутренний регулятив нашей нравственной жизни.

Вопрос о совести, то есть о проблеме собственной вины перед лицом внутреннего суда, должен, вероятно (если здесь вообще применима риторика должностования), регулироваться максимумой ненарушения свободы и унижения другого, со всеми непростыми смыслами понятия «другой» (этот «другой» есть и внутри нас). Таким образом, мы должны поставить вопрос о различении ложной (авторитарной, совести-цензуры) и подлинной (свободной) совести, так как их часто не различают и смешивают.

Однако мы мало что поймем в проблеме ответственности, совести, милосердия и свободы, если не вспомним, что нравственная «презумпция невиновности» дополняется (в логике комплементарности Н. Бора) особой, не юридической и не моральной, а тоже чисто нравственной «презумпцией виновности» в том ее виде, в котором она сформулирована братом старца Зосимы у Достоевского: *«каждый виновен за всех и за вся»*. «Презумпция виновности» Достоевского косвенно или прямо повлияла на позицию современного неопрагматизма: либерал — это тот, для кого быть жестоким — это худшее, что есть (Шкляр–Рорти). Этическая позиция, с моей точки зрения, выражена также следующим, quasi-кантианским образом: принимая временность и бренность всего сущего, принимая смертность как необратимость, вести себя так, как если бы (als ob) человеческая свобода, достоинство и милосердие обладали статусом бессмертия. Из

этого следует еще одна парадоксальная позиция: «Чем более мы смертны, тем более бессмертны».

Мой путь к теме свободы был связан с экзистенциальным и религиозным опытом, в том числе с опытом Евхаристии, глубинным диалогом и тяжелым внутренним спором с православием и христианством в целом. Этот спор перманентен и, так сказать, архетипичен. Не случайно уже абсолютно больной Ницше свои последние письма подписывал «Распятый». Среди прочих на это обратил внимание Т. Манн в своих статьях о Ницше и Гете, сравнивая спокойное «аполлоническое» нехристианское христианство Гете и страстное «дионисийское» христианское антихристианство Ницше.

Опыт внутренней молитвы близок мне и сейчас, несмотря на мой последовательный агностицизм. Полагаю, что здесь работает логика дополнительности Н. Бора. Целостность личности строится, с моей точки зрения, как дополнительная структура, а не как синтезируемая. Иными словами, целостная личность это ансамбль противоположных, но дополнительных личностей, обладающих неким общим, но принципиально не авторитарным центром. Этот центр эквивалентен парламенту, то есть нашему рассудку (Verstand) и нашей способности осуществлять выбор. Но этот личный выбор, дабы, как и в парламентской системе, оставаться свободным, должен быть таков, чтобы оставлять возможность дальнейшего выбора. Я предполагаю, что последняя подлинность христианского опыта в наше время может быть выражена в «умном» антихристианстве, помня о старинных коннотациях этого слова, как в умной (сердечной) молитве.

## IV (ЭПИСТОЛЯРНЫЙ)<sup>1</sup>

Что дурно? Что хорошо? Что надо любить, что ненавидеть? «Для чего жить и что такое Я? Что такое жизнь, что смерть? Какая сила управляет всем?» — спрашивал он себя. И не было ответа ни на один из этих вопросов, кроме одного, нелогического ответа, вовсе не на эти вопросы. Ответ этот был: «Умрешь — все кончится. Умрешь и все узнаешь или перестанешь спрашивать». Но и умереть было страшно.

*Л. Н. Толстой*

Иногда глубокая осведомленность в вопросе — лучшая замена отсутствующего ответа.

*Б. Грин*

Бог — это вечный бунт против Бога...

*Э. Жабе*

**К.:** Для облегчения процесса ругания выделяю главные мысли твоих обеих работ. «Беспочвенность и ускользание» — философия призвана держать познающего в постоянном тоне вопрошания благодаря от-

---

<sup>1</sup> Фрагмент из частной переписки. Здесь я отвечаю последовательно по тексту очередного письма К., но обратного ответа на этот мой ответ не последовало, что важно учитывать при чтении и понимании фрагмента.

рицанию успокоенности любым ответом и даже недопущению возможности существования такого ответа. Остальное — обрамление.

**М. А.:** «Остальное» не обрамление. Все дело именно в том, *почему* необходимо удерживаться в точке вопроса, какова побудительная причина и цель такой позиции. И цель эта прежде всего, если ты была, как говоришь, внимательна при чтении моих работ, этическая. С самого начала, которое было в далекой юности, эмоциональная первопричина и основание моего философствования — это, собственно, «достоевщина»: этическое беспокойство и радикальные этические вопросы, затрагивающие меня самого до самой глубины. Это выражено в таких вопросах: «Как свести человеческое насилие и унижение к минимуму?» или: «Как во мне самом возможен Акрополь и Освенцим одновременно?».

**К:** «О свободе, эресе, этике и антихристианстве» — Бога нет, значит, все дозволено.

**М. А.:** Дело в том, что Достоевский, который вложил эту фразу в уста Ивана Карамазова, прекрасно понимал ее проблематичность, о чем говорит, в частности, эпизод с атеистической утопией Версилова в главе 7 «Подростка», о смысле и значимости которой для Достоевского как-то все забывают:

Я представляю себе, мой милый, — начал он с задумчивою улыбкою, — что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье, и люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их; <...> И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали

великое сиротство. <...> Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенную, уже не прежнюю любовь. <...> «Пусть завтра последний день мой, — думал бы каждый, смотря на заходящее солнце, — но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их» — и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. <...> Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого.

Достоевский здесь ставит смелый (для своего времени и для себя) мысленный эксперимент, пытаясь ответить на вопрос о соотношении милосердия и веры, вопрос, который был для него базовым в проблеме человека как такового и который является фундаментальным для философской антропологии. Я стараюсь идти путями мысли Достоевского и потому обращаю внимание на тот простой факт, что историческая, реальная судьба человечества говорит о том, что верно и обратное. Равнозначное высказывание: «Если Бог есть, то все позволено». Логика тех, кто пользуется, сознательно, но чаще бессознательно, этой аксиомой

такая: Б-г по определению всемогущ и по определению истинен и поэтому Ему и тому, кто Ему служит, — все позволено.

Этой логикой руководствовались те христиане<sup>2</sup> (а их неисчислимо количество, и в православии, и в католичестве, и в других конфессиональных ветвях христианства), которые вели войны, и преследовали, и унижали, и уничтожали как «других христиан», так и нехристиан, так и тех, кого они считали нехристианами. Понятно, что эта логика использовалась явно или неявно любыми идеологиями. В такой вот «практической этике» не бывает абстрактного Б-га. Б-г — это инстанция до боли живой и насущной Истины, до боли живых насущных истин, за которые нужно и правильно умирать и воевать, а значит, совершать насилие и убивать.

Как показывает историческая реальность, ради истины, в которую человек верит, и ради служения ей человек все, что угодно, готов сделать и делает с себе подобными, которых он при этом считает «неподобными» — иными, нелюдьми, или, что то же самое, людьми низшего или просто другого сорта. Поэтому история христианства, религии любви и милосердия, надежды и веры, несмотря на все это, — одна из самых жестоких и кровопролитных. Конечно, нельзя забывать, как это постоянно и не случайно делается в России, но было свойственно и кальвинизму, что христианство по замыслу религия свободы, причем понятой не

---

<sup>2</sup> Под христианами я подразумеваю тех, кто был крещен и/или сознательно мыслит себя таковым, вне зависимости от проблем интерпретации христианства в целом.

только, так сказать, экзистенциально, но и вполне социально. Но именно это пытается всегда игнорировать русское православие. Здесь нельзя не вспомнить Петра Яковлевича Чаадаева:

Вы знаете также и то, что, по признанию самых даже упорных скептиков, уничтожением крепостничества в Европе мы обязаны (католическому. — М. А.) христианству. Более того, известно, что первые случаи освобождения были религиозными актами и совершались перед алтарем и что в большинстве отпускных грамот мы встречаем выражение: *pro redemptione animae* — ради искупления души. Наконец, известно, что духовенство показало везде пример, освобождая собственных крепостных, и что римские первосвященники (папы) первые вызвали уничтожение рабства в области, подчиненной их духовному управлению. Почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему, наоборот, русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой<sup>3</sup>.

Оказывается, что только сомнение, которое, кстати, каким-то интимным образом связано с милосердием, останавливает человека от уничтожающей агрессивной деятельности. Я не имею в виду случаи индивидуальной и семейной самообороны. Но что такое са-

---

<sup>3</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. М., 2011. С. 36.

мооборона и как ее отличить от насилия — это было и остается серьезной как нравственной, так и юридической проблемой. Вопрос, сомнение и сострадание заставляют человека воздерживаться от последовательных и идеологически или религиозно «обоснованных» агрессивных действий. Недаром Гете говорил, что только мыслящий (то есть сомневающийся) наделен совестью, действующий же лишен ее. Самое главное — не столько удержать человека от насилия, это было бы утопией, сколько не дать человеку в руки идеологическое оружие для планомерной агрессии (от спонтанной агрессии никуда не деться).

**К.:** Ты прав, обе работы взаимосвязаны. Ведь если *нет ответа*, то нет и границ.

**М. А.:** Когда ты говоришь «нет ответа», какой именно вопрос (на который якобы нет ответа) ты конкретно имеешь в виду или предполагаешь, что я имею в виду? Вопрос о существовании Б-га? Так и говори. Но это вопрос, на который действительно нет и не может быть окончательного ответа, если вопрос воспринят всерьез. Бытие Б-га по определению неотличимо от Его небытия, ибо абсолютное Бытие, согласно древней апофатической традиции, с точки зрения нашего относительного существования предстает скорее как небытие. Вот что пишет святой Максим Исповедник в своей «Мистагогии»:

И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение «Небытия». Ибо надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей, — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрица-



ние Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова.

А вот слова Псевдо-Дионисия Ареопагита в «Мистическом богословии»:

...полагаю, что при разговоре о Сверхъестественном отрицательные суждения предпочтительнее положительных, <...> таким образом, мы отказываемся от всего сущего ради полного ведения того неведения, которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного Мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его. <...> Бог — это не душа и не ум, а поскольку сознание, мысль, воображение и представление у Него отсутствуют, то Он и не разум, и не мышление и ни уразуметь, ни определить Его невозможно; Он ни число, ни мера, ни великое что-либо, ни малое, ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие; Он ни покоится, ни движется, ни дарует упокоевание; не обладает могуществом и не является ни могуществом, ни светом; не обладает бытием и не является ни бытием, ни сущностью, ни вечностью, ни временем и объять Его мыслью — невозможно; Он ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни божество, ни благодать, ни дух — в том смысле как мы его представляем, ни сыновство, ни отцовство, ни вообще что-либо из того, что нами или другими (разумными) существами может быть познано. Он не есть ни что-либо не-сущее, ни что-либо сущее,

и ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытии сущего, поскольку для Него не существует ни слов, ни наименований, ни знаний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем.

«Нет границ»: какие конкретно границы ты имеешь в виду или предполагаешь, что я имею в виду? Моральные границы? Может быть то, что ты называешь отсутствием границ, есть на самом деле упорный поиск настоящих границ?

**К.:** Но ответ есть! Вот, скажем, дошли мы в своем внутреннем развитии до постановки вопросов. Даже не так — Вопросов, с большой буквы, то есть попыток познать онтологический смысл себя и мира. И вот он, Вопрос, перед нами, начертан сверкающими письменами. Что делать? Ведь наша боязнь ответов именно на том и основана — на нежелании давать оценки, ибо любые ответы к ним как-то располагают.

**М. А.:** Какие ответы располагают к оценкам? Может быть, есть ответы, которые к ним не располагают?

**К.:** И тут же вопим о честности! А что это тогда — честность?

**М. А.:** Честность в мышлении вообще и в философском мышлении особенно — это радикальная, предельная последовательность в задавании вопросов и попыток давать на них ответы.

**К.:** И как же она тут приплетается? А никак. Потому что она трудноопределима и именно тут наши пути расходятся.

**М. А.:** Я только что дал это определение. Может быть, расходятся, а может быть, и нет. Посмотрим.

**К.:** Для тебя честность — это *несвязанность* любыми границами.

**М. А.:** Мое определение честности смотри выше. Что касается несвязанности любыми границами, то откуда этот вывод? Где я говорил о такой несвязанности? Я говорил о несвязанности не «любыми» границами, а о нежелании быть связанным совершенно определенными границами.

**К.:** Если есть границы, то есть и ответы, а их тебе не хочется. Вернее, хочется (их всем нам хочется), но твое понимание честности не позволяет тебе успокоиться на любом возможном ответе — ты сразу задаешь новый вопрос, ставящий этот ответ под сомнение.

**М. А.:** Все дело в том, *какие это вопросы и какие ответы.*

**К.:** Так вот, мой приговор такому подходу — это бег по кругу.

**М. А.:** Если ты утверждаешь, что имеет место бег или хождение по кругу, в твою обязанность, как честного оппонента, входит необходимость показать, какой это круг и как этот круг образуется. Круг в мышлении или в логике может быть показан, и тогда оппонент примет свою ошибку. Между прочим, о круге. Есть ведь еще понятие «герменевтического круга», без которого невозможно понимание. Этот круг является условием понимания. А именно: *чтобы понять часть,*

*надо уже понимать целое, но целое невозможно понять без понимания частей.* С точки зрения формальной логики это — логическое противоречие, логический круг, но именно это противоречие лежит в основании феномена понимания. Так что, как видишь, не всегда «бегание по кругу» — это плохо.

Когда я говорю о необходимости стоять в точке вопроса, речь идет не о конечных вопросах, на которые можно дать конечные и определенные ответы, речь идет о вопросах бесконечных, на которые можно давать только бесконечные и неопределенные (то есть не окончательные), но от этого не менее важные ответы. Это и есть ситуация вопрошания. Желательно уметь отличать одни вопросы от других.

**К.:** Но я так не хочу! У меня кружится голова бегать по вашему кругу, я его вижу, еще на него не вступив, и это не мои игры! Хочется летать, а не крутиться волчком на месте. Но взлетать — движение поступательное, а оно невозможно без тех или иных ограничений.

**М. А.** Странно, что тебе не приходит в голову простая мысль, раз уж ты используешь метафору полета, что все летчики, в том числе астронавты, чтобы летать, тренируются в центрифуге, то есть учатся управлять головокругением. Без этого их просто не пускают в небо или в космос. Конечно, это не имеет прямого отношения к тому, что ты хочешь сказать, но ведь ты сама вводишь эти метафоры полета.

**К.:** Мы не в невесомости.

**М. А.** Кто «мы»? Между прочим, невесомость — это нормальное состояние полета, которого ты так хочешь.

**К.:** По законам физики для взлета нужно от чего-то оттолкнуться, от чего-то твердого и незыблемого, *от каких-то границ.*

**М. А.:** Именно что оттолкнуться, но и только. Взлет — это только первая стадия полета. Но если ты хочешь в космос, тебе придется привыкать сначала к кружению в центрифуге, к перегрузкам, а потом к невесомости в полете.

**К.:** Итак, мое понимание честности — добровольная *связанность* некими границами и принятие этих границ.

**М. А.:** Какими именно *границами*? Получается, что очерченных и неизбежных границ человеческой жизни и смерти тебе недостаточно? Нужны какие-то еще, дополнительные? Причем, обрати внимание, упомянутые границы жизни и смерти достаточно «узкие», очевидны и определены. Зачем искать что-то помимо них? Почему вообще человек ищет другие «границы», забывая о радикальности и окончательности (а не условности) смерти, когда более чем достаточно именно этой границы? Собственно, это и есть главная внутренняя тема нашего разговора, да и вообще главная тема человеческой истории и мысли.

И тут выявляется главное твое, и не только твое, противоречие и недостаточная, с моей точки зрения, «честность мысли». Обрати внимание, я говорю о честности мысли, а не о твоей субъективной бытовой честности, в которой у меня не было поводов сомневаться, а если бы и были, то это не имело бы отношения к честности в рамках нашего философского разговора.

**К.:** И нечего тут же говорить, что это к философии никакого отношения не имеет.

**М. А.:** Тут я с тобой соглашаюсь. Связанность определенными границами, с моей точки зрения, также необходима для философского разговора. Но, первое, — необходимо оговаривать, на каком именно этапе разговора и размышления эта связанность становится необходимой. Второе, если мы добровольно принимаем границы, — это *строгие границы человеческой жизни и смерти, не более, но и не менее*. Третье — главная задача философии, с моей точки зрения, не подготовка к познанию и не само познание, то есть не гносеологическая (как говорят немецкоязычные философы) и не эпистемологическая (как говорят англоязычные) задача, а задача этическая.

Подчеркиваю — я ни в коем случае не говорю, что в задачи философии не входит проблема познания, еще как входит, но это не главная, не первая, а вторая по значимости ее задача. Хотя эти задачи тонким образом связаны. Но эта связь осуществляется, с моей точки зрения, с приоритетом этики (но не морали). Я тут некоторым образом «толстовец». «Любовь к мудрости» для меня — это не любовь к познанию, а стремление к этическому выбору. Иными словами, мудрость — это не столько знание (хотя не может не включать в себя последнее в той или иной форме), сколько подлинность и радикальность (от латинского *radicalis* — коренной), то есть честность этической позиции.

**К.:** Я тебе как-то упоминала уже Витгенштейна и его носорога. Рассел попросил Витгенштейна для начала разговора принять, что в комнате нет носорога, а тот — не принял. Красиво. Сильно. Честно. Но, как это ни парадоксально, именно этот пример и есть приговор: *ведь носорога в комнате действительно не было!*

**М. А.:** Что значит — носорога в комнате *действительно не было*? Откуда тебе это известно? И откуда это было известно, скажем, Расселу или кому бы то ни было? Как неприятие Витгенштейном допущения, что носорога нет в комнате, так и предложение Рассела *принять*, что его нет (если бы у Рассела не было сомнения, то ему и не нужно было бы предлагать Людвигу принять такую «очевидную» вещь), очерчивает ту точку, с которой вообще началась современная европейская философия, то есть ту точку, с которой Декарт, не без косвенного влияния иезуитов, с их контрреформационным *dubbio*, начинает свои «Философские медитации» и «Начала философии». А именно с точки *сомнения (dubbio, doubt)*. И не простого сомнения, а сомнения *методического, радикального (коренного)*, то есть в пределе абсолютного.

**К.:** Здесь приходится заговорить о целостности.

**М. А.:** Почему мы должны вдруг обязательно о ней заговорить? Откуда это понятие здесь появляется как чертик из табакерки, буквально как *Deus ex machina*? Это именно *Deus*, Б-г, и я понимаю: для тебя тема целостности — главная.

**К.:** Если мы не верим глазам (*своим глазам*), то что-то с ней, с целостностью нашей, не так.

**М. А.:** Вполне возможно, что с целостностью не так, но почему должно быть «так»? Почему целостность выступает у тебя сразу как исключительно позитивное понятие? Это не христианский, а скорее античный подход. Какая может быть целостность перед лицом неизбежного парадокса грехопадения человека, Богочеловечности Христа, молитв Гефсиманского сада, Голгофы и семи слов на кресте? Откуда ты

взяла, что целостность — это обязательно хорошо? Из Аристотеля? «Целостные» люди отлично подходят на роль палачей, они могут убивать без зазрения совести, потому что «зазрение совести» — это уже потеря целостности. Недаром именно создание целостных, ни в чем не сомневающихся людей входило в основные задачи как нацистского, так и коммунистического режимов: «нам Гамлеты не нужны». Но дело пока вообще не в целостности. Дело в твоём утверждении о «вере своим глазам».

Откуда у тебя это наивное доверие своим глазам? Неужели по собственному опыту или по психологическим исследованиям и экспериментам ты не знаешь, что человек видит не только весьма ограниченно, но в основном *то, на что он настроен или хочет видеть*?<sup>4</sup> Это же ясно даже из повседневного опыта.

---

<sup>4</sup> Вот пример, который приводит Т. Кун («Структура научных революций». Раздел VI): «В психологическом эксперименте, значение которого заслуживает того, чтобы о нем знали и непсихологи, Дж. Бруннер и Л. Постмен просили испытуемых распознать за короткое и фиксированное время серию игральных карт. Большинство карт были стандартными, но некоторые были изменены, например красная шестерка пик и черная четверка червей. Каждый экспериментальный цикл состоял в том, что испытуемому показывали одну за другой целую серию карт, причем время показа карт постепенно возрастало. После каждого сеанса испытуемый должен был сказать, что он видел, а цикл продолжался до тех пор, пока испытуемый дважды не определял полностью правильно всю серию показываемых карт. <...> Даже при наикратчайших показах большинство испытуемых распознавали значительную часть карт, а после небольшого увеличения времени предъявления все испытуемые распознавали все карты. Однако оказалось, что некоторое количество



Для того чтобы увидеть реальность, необходимо особое отточенное, натренированное зрение — зрение естествоиспытателя или криминалиста, чтобы увидеть четко хотя бы часть реальности. Реальность сама себя не показывает. Твое внутреннее убеждение в том, что нужно верить своим глазам, равносильно убеждению, что реальность сама себя показывает. Но это не так. Во-первых, ты забываешь о таких вещах, как мираж, как зрительные иллюзии, как галлюцинация. Во-вторых, какие у тебя есть логические критерии, чтобы с уверенностью отличить иллюзию или мираж от реальности? Как ты можешь с уверенностью утверждать, что реальность больного шизофренией менее реальна, чем реальность того, кого принято считать здоровым?

Или, скажем, каким логическим образом ты можешь отличить реальность сна от другой? Именно с этих вопросов началась европейская философия, но также и (что для тебя, как я понял, важнее) европейская наука, методическое *познание*. Для узнавания и

---

испытываемых так и не смогло произвести надлежащую корректировку своих категорий. Даже после увеличения времени показа в сорок раз против средней продолжительности экспозиции, необходимой для распознавания нормальной карты, более чем 10 процентов аномальных карт не было опознано ими правильно, причем испытуемые, которым не удавалось выполнить задание, часто испытывали горькую досаду. Один из них воскликнул: „Я не могу определить ни одной масти. Она даже не похожа на карту. Я не знаю, какой масти она сейчас: пиковая или червовая. Я не уверен сейчас, как выглядят пики. Боже мой!“ В следующем разделе мы убедимся в том, что ученые ведут себя иногда подобным же образом» (цит по: <http://philosophy.ru/library/kuhn/01/06.html>).

преобразования реальности необходимо отказаться от того, чтобы просто «верить своим глазам». На этом доверии (и то неполном, см. «Физику» Аристотеля) построена была догалилеевская наука. Но Галилею уже нужен был мысленный эксперимент, чистая фикция. Кстати, создание таких инструментов познания и видения, как очки, линзы, телескопы, строится именно на «недоверии своим глазам». Галилею пришлось совершить сугубо философский акт: подвергнуть фундаментальному сомнению тезис, вернее, не тезис, а наивное убеждение в том, что «реальность сама себя показывает» и что «нужно верить собственным глазам». Нет, *не показывает*, и поэтому лучше не верить глазам, а *учить их видеть невидимое*. И именно это осознание есть *философское дело*. Все, что делал дальше Галилей, я имею в виду создание теории движения, уравнение сложения скоростей и пр., — дело уже не философское, а собственно научное.

Аналогичные процессы происходили и происходят каждый раз, когда наука совершает преобразование самой себя. Тогда наука просто *вынуждена* совершать философские акты. Так произошло в момент создания специальной и общей теории относительности, так происходило, когда создавалась квантовая теория, так происходит сейчас при создании теорий великих объединений и суперструн. Каждый раз в этих случаях ученым *приходится* (иногда против воли) совершать философскую работу. Великие физики Нильс Бор и Гейзенберг, например, говорили об этом как об отказе от принципа наглядности в физике элементарных частиц. Если бы они не отказались от принципа наглядности, Гейзенберг не смог бы сформули-

ровать принцип неопределенности, а Бор — принцип дополнительности. Вот цитата из Декарта («Начала философии», Первая часть):

*1. О том, что для разыскания истины необходимо, насколько это возможно, поставить все под сомнение... Так как мы были детьми, раньше чем стать взрослыми, и составили относительно предметов, представлявшихся нашим чувствам, разные суждения, как правильные, так и неправильные, прежде чем достигли полного обладания нашим разумом, то некоторые опрометчивые суждения отвращают нас от истинного познания и владеют нами настолько, что освободиться от них мы, по видимому, можем не иначе, как решившись хотя бы раз в жизни усомниться во всем том, по поводу чего обнаружим малейшие подозрения в недостоверности (курсив мой. — М. А.). <...> 4. Почему можно усомниться в истинности чувственных вещей (choses sensibles). Но поскольку мы не преследуем тут иной цели, кроме заботы об отыскании истины, мы усомнимся в первую очередь в том, имеются ли среди всех тех вещей, которые подпадают под наши чувства или которые мы когда-либо вообразили, вещи, действительно существующие на свете. Ибо мы по опыту знаем, сколь часто нас обманывали чувства, и, следовательно, неосмотрительно было бы чересчур полагаться на то, что нас обмануло хотя бы один раз. Кроме того, мы почти всегда испытываем во сне видения, при которых нам кажется, будто мы живо чувствуем и ясно воображаем множество вещей, между тем как эти вещи нигде больше и не имеются. Поэтому, решившись однажды усомниться во всем, не находишь более признака, по кото-*

рому можно было бы судить, являются ли более ложными мысли, приходящие в сновидении, по сравнению со всеми остальными.

Но дело отнюдь не только в снах, миражах и иллюзиях. Очень важно, что в самой реалистичной из всех реалистических областей, кроме науки, — в сфере юриспруденции и судебной практики принципиально важно не доверять показаниям очевидцев, а сталкивать их и проверять их в этих столкновениях. Причем проверять, следуя определенной, довольно сложной и тонкой процедуре. Например, подвергая свидетелей перекрестному допросу, который следует традиции сократических диалогов Платона.

**К.:** Но без нее, без целостности, процесс познания невозможен. Не будем углубляться в исторические дебри многочисленных определений субъекта и его сложных взаимоотношений с объектом познания, ибо все это всего лишь иллюстрации к нашей нарушенной целостности.

**М. А.:** Ты даже не пытаешься задать себе вопрос, почему целостность должна являться предметом поиска. Тебе кажется это чем-то само собой разумеющимся. Но на каком основании? Придется все-таки остановиться на проблеме целостности. Твои рассуждения о нарушенной целостности — это хорошая иллюстрация к тезису о «фундаментальной ностальгии», то есть это не что иное, как «мама, роди меня обратно». Если внимательно всмотреться, оказывается, что целостность для человека всегда позади него, как бы он ни вертелся и ни оглядывался. С того момента, как ты становишься человеком, ты раз-

личаешь противоположности, то есть видишь, например, разницу между целостностью и нецелостностью. Или, скажем, разницу между Я и Ты или Я и Он, Я и Оно. То есть с того момента, когда ты овладеваешь языком, который весь насквозь пронизан различием, оппозициями, противоположностью, дуальностью, начиная с фонем (система фонем в любом языке — это чистая, лишенная значений *система различий*<sup>5</sup>) и кончая синтаксисом, — ты становишься человеком.

**К.:** Для тебя выход — в искусстве, что имеет с философией нечто общее, а именно это отсечение всего лишнего в попытке получить предельно ясную мысль, звук, образ, слово.

**М. А.:** Нет, для меня искусство не выход, а высокое культивирование разрыва. Выхода из нарушенной целостности для человека не существует, кроме тотального безумия и смерти. Жизнь сама по себе уже есть нарушенная целостность. Живые организмы — это принципиально неравновесные нестабильные открытые системы, в которых хаос и порядок взаимосвязаны, а сознательная жизнь — тем более.

**К.:** Становятся нужны ответы, и нужны границы. С законами гармонии ясно, оставим, ладно?

**М. А.:** Вовсе не ясно с законами гармонии. Это огромная и разветвленная проблема, со своей историей и структурой. Для Пифагора, да что там для Пифагора, для какого-нибудь автора григорианских хоралов времен зрелого средневековья или Возрождения гармония Баха была бы на слух непрерывной дисгар-

---

<sup>5</sup> См.: *Якобсон Р.* Звук и значение: Избранные работы. М., 1985.

монией. Гармония, как и хаос, относительна. Есть отличное определение: «Хаос — это чужой порядок».

**К.:** В философии ты целостный подход отрицаешь, оставляя такое право только для искусства и других способов восстановления утраченной целостности.

**М. А.:** Я не оставляю такого права *ни для какого* способа восстановления целостности. Все с точностью наоборот. Я говорю, что культура в том смысле, в каком я употребляю это понятие (то есть вообще вся деятельность человека, за исключением речевой деятельности в ее особом «самореферентном» регионе), пытается восстановить целостность, которую по определению *невозможно* восстановить, так как человек и отсутствие целостности — это синонимы. Человек как вид — это «потерянный рай», это «лингвистическая катастрофа», то есть существо, различающее благодаря языку и речи, а тем самым не целостное по определению.

Человек — это с самого начала Адам после вкушения плода, человек всегда в фундаментальной ситуации потерянного рая, и никогда не было иначе, в отличие от ветхозаветного канона, который полагает, что человек (уже как осознавший себя человек) был некогда в раю. Но такого никогда для сознающего человека не было. Когда человек был в относительном раю (то есть в утробе матери) и тем более в относительном раю после рождения и до овладения родным языком, он еще *не был человеком*, он был только его *возможностью* (поэтому реальные «маугли» не становятся в полной мере людьми). Вот почему подлинная целостность недостижима никогда, пока человек *жив*. Так как и его жизнь, и его сознание, и его тело —

это не целостность, а *бесконечное различие*. Только смерть целостна абсолютно. Жизнь нецелостна, иначе не была бы жизнью, а была бы мертвой материей, хотя даже и в мертвой материи есть неравновесные процессы. Но человеческая жизнь нецелостна вдвойне, так как человек с того момента, как становится человеком, обладает сознанием, которое к общей неравновесности жизни добавляет специфическую неравновесность рефлексии. Рефлексия не есть нечто, без чего человек может обойтись или от чего он может избавиться.

Рефлексия «навязана» человеку речью и языком. Любой речью и любым из (примерно) трех тысяч (а по некоторым классификациям, в два раза больше) мировых языков, так как фонологические законы, а также рефлексивные (то есть разрушающие «целостность») структуры типа собственных имен, глагольной синтаксической функции и личных местоимений — это подлинные языковые универсалии.

Структура самого слова *со-знание* (как и слов *со-мнение* и *со-весть*; обрати внимание на подчеркнутую дефисом синонимичность индоевропейских корней в этих трех словах) указывает на принципиальную двойственность этого феномена. Для человека есть только один способ восстановления целостности — это смерть. Или «естественная», или самоубийство. Пока он жив, он принципиально нецелостен. Именно *христианство* утверждает принципиальную и неустранимую *нецелостность* человека, причем сразу в двух базовых формах.

1. Первая форма — это тварность. Одно то, что человек, и мир, и ангелы сотворены Б-гом и тем самым

не имеют собственного основания для бытия, делает человека нецелостным. Причем нецелостным навсегда, даже в предполагаемый и ожидаемый момент предельной близости к Б-гу в раю, так как человеческая тварность, как и его свобода, — вечный отпечаток ничто, из которого он сотворен. Слияние Б-га и человека (то есть Создателя и твари) *никогда* невозможно и никогда не будет абсолютным даже для святых в высших сферах рая. Этим, кстати, отличается иудаизм и христианство от других религий, например религий Индии, Китая, Японии, где такое слияние и допустимо, и возможно, и желательно. Здесь природа человека не является фундаментально *иной* по отношению к божественной природе. А в христианстве является. Так что, по учению как западных, так и восточных отцов Церкви, первый уровень нецелостности принципиально неустраним.

2. Второй уровень базовой нецелостности заключается в фундаментальной *греховности* человека. Каждый человек, кроме человеческой ипостаси Христа, является наследником первородного онтологического греха (то есть как непослушания, так и вкушения от плодов Древа познания Добра и Зла). Греховность в христианстве — это и есть принципиальная нецелостность, нарушенность, разорванность, и, кстати, именно христианские святые переживают этот диссонанс наиболее остро и предельно, поэтому-то и становятся святыми.

Моя позиция принципиально отличается от христианской именно в этой точке. Я полностью согласен с христианством в том, что природа человека — это нарушенность, разорванность, диссонанс, то самое,



что заставило Христа идти на крестные муки, так как человеческое существование само по себе есть непрерывная мука, иногда сладкая, но чаще невыносимая. Но я полагаю, что нет никакой *вины*, а тем более *вины онтологической*, и нет никакой ответственности человека за эту его базовую разорванность. Человек не виноват в том, что его язык (то есть то, что делает его собственно человеком) навязывает ему рефлексивность, двойственность, различие (то есть вырванность из «континуума Природы» и/или «тварного мира»).

Природа (от «род», «рождение») — так весьма условно можно обозначить сам концепт целостности. Условно — потому что само понятие «природа» возникло благодаря различению и входит в оппозицию всему тому, что «природой» не является, будь то Культура или так или иначе понятая трансценденция. Другими словами, я считаю эту разорванность не следствием грехопадения и вины, а видовым определением человека, обладающего сознанием и речью. *Но именно поэтому человек обречен на со-знание, со-весть, со-мнение* и на вечные вопросы.

**К.:** Такое разграничение, отделение философии неоправданно! И уж никак, никогда и никого не приведет к обретению цельности.

**М. А.:** Твой основной мотив — это обретение цельности. В нем весь пафос твоего рассуждения и твоей экспрессии. И это понятно, так как это действительно ключевой мотив человеческой жизни. Но необходимо признать, что целостность человека абсолютно недостижима, пока человек жив. А это значит, что целостность — это смерть. Неважно, как именно понимается смерть — как радикальный конец или конец-переход.

И там и там смерть есть то, что отделяет нецелостное (то есть живое) от умершего (то есть целостного).

**К.:** Ты, похоже, с этим уже смирился. Это я подбираюсь к твоему «антихристианству».

**М. А.:** Я не «смирился» с нецелостностью, я сделал нечто большее. Я ее вместе с христианством поставил во главу угла. Но я утверждаю, что «целостность» — не более чем ностальгический миф по бессознательному. А уровней бессознательного в человеке бесконечно много. И с каждым из них у человека особые отношения.

**К.:** Опять же не углубляясь в вечно возникающие трудности субъекта познающего, скажем просто — иначе спятишь.

**М. А.** Серьезное мышление для тех, кто не привык или не хочет упорно мыслить, всегда представлялось как вид сумасшествия, *без-умия*, отступления от здравого смысла, от *common sense*. Еще Платон говорил, что философия, с точки зрения простого афинянина, — это безумие. Так что если боишься спятисть, то лучше вообще не мыслить. Ты боишься запутаться, тебе подавай сразу все четкое и распутанное («простое»). А такого при настоящем мышлении не бывает. Приходится самому бродить по лабиринту и распутывать нить Ариадны, которая так же запутана, как сам лабиринт, если не больше.

**К.:** А не хочется спятисть. Поэтому себя самого, конечно, под сомнение ставить нужно и похвально, но опять же — имея некие границы. Это всего лишь требования здравого смысла, иначе я растеряю себя и свои силы. Я ведь взлететь хочу, не забыл? Со всей готовностью упасть и расшибиться, поэтому не надо о трусости и отваге.

**М. А.:** Если ты хочешь взлететь, то нет другого пути, чем долго и упорно строить летательный аппарат и учиться летать.

**К.:** Вот и обрисовалось наше с тобой противостояние. Ты считаешь философию инструментом для отважного *стояния в точке вопроса*, что для меня равнозначно беготне по кругу.

**М. А.:** «Отважное стояние в точке вопроса» — метафора. Это просто постоянная готовность задавать, обсуждать, решать и опять задавать и обсуждать научные и вечные вопросы. Но есть принципиальная разница между научными вопросами и вечными. Научные вопросы — это те вопросы, на которые в принципе предполагается возможность ответа. И есть методы достижения этих ответов. При этом только на правильно, методично поставленные вопросы есть окончательные ответы. И эти ответы как раз задают жесткие границы вопросам. Например, в наше время бессмысленно спрашивать, существует ли скорость выше скорости света, или есть ли порция энергии меньше, чем постоянная Планка, или может ли быть нарушен закон сохранения энергии. Мировые физические константы незыблемы, и это как раз главный результат мировой науки последних двух столетий. На эти вопросы даны окончательные ответы.

Но невозможно дать абсолютный и окончательный ответ на вопрос о существовании Б-га, или о происхождении человека, или о происхождении жизни, или о существовании мира, или вообще о существовании. Но *это не значит, что эти вопросы не следует задавать!* Это именно вечные вопросы, те точки, где человек всегда будет стоять в бездне вопросительно-

сти, точки, которые будут всегда мучить человека, и очень хорошо, что будут и что вечно. Интересно, что такие вечные вопросы, например, как происхождение человека или жизни, *пересекаются* с конечными научными вопросами, и в пределе можно подойти максимально близко к самой точке возможного ответа, но никогда не попасть в нее окончательно. Это асимптотическое приближение к пределу и есть честность науки. Нельзя смешивать научную деятельность с вопросами конфессии. Это было бы нарушением как честности веры, так и честности науки.

**К.:** Ты боишься ответов как возможных предпосылок к возникновению идеологии. И поэтому отсекаешь те ответы, которые предлагает тебе окружающий мир.

**М. А.:** Как ты, наверное, уже поняла, это, мягко говоря, не так. Все наоборот. Я четко отличаю вопросы, на которые в принципе может быть получен окончательный ответ (конечные, они же научные вопросы), и вопросы, которые исключают такую возможность (бесконечные или вечные вопросы). Кстати, к вечным вопросам относятся некоторые математические вопросы, например проблема континуума или парадоксы теории множеств. И это различие типов вопросов вполне определено и фундаментально.

**К.:** Я принимаю все эти ответы с готовностью их внутренней переработки с помощью своих ответов — тех, которые на данный момент для меня есть. И не боюсь возникновения идеологии — она не возникнет, потому что двигаюсь.

**М. А.:** Напрасно не боишься. Идеология в нас часто возникает помимо воли и сознания. Лучше все-таки

этого «бояться» и поэтому постоянно отслеживать в себе следы и микроочаги идеологии, это честнее, чем уверить себя, что ты ей не подвластен никогда. В частности, очевидный след идеологии в тебе — это как раз самый распространенный источник всех идеологий и мифов — явно выраженная *ностальгия по целостности*. Принятие целостности как главной позитивной задачи жизни — это уже идеология. Более того, повторю — это главный источник всей великой мифологии человечества.

**К.:** Мои внутренние ответы постоянно немного меняются: движение подразумевает углубление в вопрос. А углубление невозможно без первоначальной гипотезы (прародительницы ответа). И, дойдя «до самой сути», эти ответы-гипотезы мы или подтверждаем, или отсекаем. Ставим новые — на глубине их полно, сам знаешь, — и опять движемся.

**М. А.:** С этим полностью согласен.

**К.:** И последнее — двигаться мы не сможем, если себя не ограничим. Любой вектор имеет строгое направление, на то он и вектор. И неча по сторонам шариться.

**М. А.:** Опять непонятно, о чем ты говоришь конкретно. В некоторых случаях необходимо сосредоточиться на узкой теме или задаче, в некоторых, наоборот, необходим радикальный выход за пределы узкой специализации и узкого целеполагания. Каждый раз это нужно решать заново, и общего рецепта не существует.

**К.:** Ох, ответы-гипотезы, как мне с вами страшно-то! Нет ли все же опасности зарождения идеологии

благодаря таким ответам? Да, конечно, движение во многом избавляет от возникновения идеологии как чего-то застывшего. Но есть и более жуткая разновидность идеологии — *идеология действия*. Но как же без вас, ответы-посохи? Ведь я так хочу принять весь мир, ничего не отсекая, как не пропасть мне при этом без чего-то, за что можно ухватиться? Вот наконец мы подошли к тому, из-за чего весь сыр-бор возник. К любви. Именно она и есть тот самый главный инструмент познания, который спасает от мертвящей идеологии, инструмент, который возвращает утраченную целостность.

**М. А.:** «Спасать от мертвящей идеологии» и «возвращать утраченную целостность» — это несовместимые вещи. «Возвращение утраченной целостности» — это идеология, вернее, как мы выяснили, основа любой идеологии. «Возвращение утраченного рая», возвращение потерянной целостности — это древняя, как сам человек, мифологема, можно сказать, основной (в том числе космологический) миф человечества, приведший, к сожалению, в конце концов к попыткам построения рая на Земле как нацистского, так и коммунистического толка. Ты его не путай с любовью, пожалуйста, несмотря на то что иногда они бывают очень похожи. Да и вообще ничто так не пытается прикинуться любовью, как идеология и власть, семейная или государственная, не важно.

**К.:** Любовь — это инструмент, который избавляет нас от опасностей движения, ведь любовь подразумевает действие, и такое, вызванное любовью, действие и есть движение. То самое движение, которое наибо-

лее живо из всех движений во вселенной. А философия лишь подготовка к познанию, вспомогательный инструмент, помогающий не забывать про законы логики.

**М. А.:** Любовь и познание. Интересно, как ты связываешь эти понятия?.. Познание в библейском смысле? «Познал Адам Еву жену свою»? Что касается движения, то какое движение ты имеешь в виду? Действие? Какое? Ох, недаром Гете говорил, что действующий лишен совести!..

**К.:** И я бы даже начала здесь уже молчать, но ты, вижу, сильно заплутал. Постараюсь поэтому все же углубиться. Но не очень: знаешь, есть в этом какое-то нецеломудрие — в углублении в эти вопросы.

**М. А.:** В углублении в вопросы не может быть нецеломудрия. Так можно кого угодно нецеломудренным назвать, начиная с Сократа и кончая Фрейдом (что, впрочем, уже неоднократно делалось). Вообще боязнь потерять целомудрие с познанием не имеет ничего общего. Кто боится потерять невинность (то есть, прости, ту самую целостность), тому лучше сидеть дома, в утробе, и не высовываться, фигурально говоря. И потом, если уж ты уверена, что я заплутал настолько, что ты «не можешь молчать», тогда вперед, и дай себе труд показать, как именно и где я конкретно непоследователен и нелогичен, если уж критикуешь меня именно за это. Но, боюсь, ты критикуешь вовсе не мою логику, а мою аксиоматику.

**К.:** Опять про любовь. При общении двоих процесс взаимоуглубления бесконечен и естественен. Как писал Честертон, два — это в бесконечное количество

раз больше, чем один, поэтому человечество всегда будет стремиться к моногамии, несмотря на связанные с ней неудобства.

**М. А.:** Это круговые (!) с точки зрения логики утверждения. «Два хорошо, потому что два — это хорошо». И почему мнение Честертона, при всей любви к нему, должно служить авторитетом? И откуда ты знаешь, куда стремится человечество? Почему ты так уверена, что моногамия не сменится или, скорее, не дополнится цивилизованной полигамией? Почему это менее возможно, чем, например, гомосексуальные браки, которые начинают становиться легитимными в Европе и Америке и наверняка рано или поздно станут легитимными везде?

**К.:** Однако при вынужденном отрывании друг от друга (в философии пишут от Другого, как сам знаешь) для общения с остальным миром возникает уже не просто другой, а третий, четвертый, пятый. И такой естественный для двоих процесс взаимопознания осложняется, тут все ясно.

**М. А.:** Почему ты решила, что процесс «взаимопознания двоих» более естественен, чем другие виды общения? И откуда представление, что сначала двое, а потом все «усложняется»? Опять утверждения без достаточного основания.

**К.:** Разные души, разные сознания, разные системы понятий, и все больше и больше их при выходе в окружающий мир. Как быть? Выход один: создавать законы общения и поведения, которые постарались бы наиболее полно охватить все разнообразие общества. Да, эти законы страшно несовершенны (я гово-



рю о светских законах общественного взаимодействия). Но как же бесконечно трогательна и отважна эта попытка человечества научиться жить вместе! И что тут брюзжать-то?

**М. А.:** А с чего ты решила, что я брюзжу по этому поводу? Наоборот, цивилизованная юридическая система, которая регулирует отношения многих субъектов в цивилизованном обществе (я не имею в виду не только отстающую, но сознательно и радикально тормозящую в этом отношении Россию), является одним из высших творений человечества. Эта система постоянно совершенствуется, изменяется, движется. Где ты обнаружила мое брюзжание по этому поводу? Именно в рамках этой системы я предлагаю продумать, хотя бы гипотетически, законодательство цивилизованной (то есть не патриархальной) полигамии. До тех пор пока моногамия является единственной легитимной формой брака, абсолютно неизбежен адюльтер и проституция. Неужели не очевидна логика такого подхода? Более того, у меня сильное подозрение, что люди держатся за моногамию вовсе не из стремления к любви и к бесконечности взаимопознания, как ты наивно полагаешь, а именно для того, чтобы сохранить и тем самым выгодно контролировать, в том числе финансово, теневые стороны сексуальной жизни.

Да и власти так легче осуществлять контроль над семейной структурой и коррупционный контроль над ее отклонениями. Запрет на полигамию в этом отношении аналогичен запрету на наркотики. Выигрывает в конце концов теневая экономика.

**К.:** Все объяснимо: не всем же дана вера и стремление просто соблюдать заповеди Божии. Не всем

дано уметь любить, а только это умение спасает от возникновения мертвящих штампов и идеологий.

**М. А.:** «Заповеди Божьи» никогда не соблюдались и никогда не будут соблюдаться, потому что они авторитарны и противоречивы.

Солдат на войне будет убивать, не подвергаясь непосредственному моральному осуждению (кроме как собственному), человек будет иметь моральное и юридическое право убивать ради самозащиты и защиты детей и семьи. Случаи военных преступлений — это особая юридическая проблема. Насчет заповеди «не прелюбодействуй» я уже сказал, что именно эта заповедь неизбежно приводит к тому, что адюльтер и проституция становятся вечными тенями моногамии, причем тенями особенно выгодными тем, кто благодаря им делает свой бизнес.

**К.:** О полигамии. Это все вытекает из боязни глубины и от стремления носиться по кругу, имитируя процесс познания.

**М. А.:** Обращаю твое внимание на логическую равнозначность противоположного утверждения. Можно сказать и прямо наоборот, что именно моногамия — это бегание по кругу и боязнь глубины и подлинной любви, которая по определению и множественна, и едина. Ничто не мешает — ни природа, ни закон, ни мораль — родителям любить своих детей вне зависимости от их количества. Так что соображение множественности здесь не имеет значения.

Почему возможна множественная любовь к детям и при этом невозможна множественная любовь к тем, благодаря которым они появляются?

Но на самом деле ни моногамия, ни полигамия сами по себе не являются гарантом ни наличия люб-

ви и глубины, ни их отсутствия. *Это не связанные вещи.*

**К.:** Истинная любовь двоих бесконечна, и следующие объекты-партнеры здесь просто не нужны.

**М. А.:** Любовь двоих может быть бесконечна, но не правда, что невозможна бесконечность и глубина любви ко многим. Любовь дышит где хочет. И мать в состоянии любить любое количество своих детей, и человек в состоянии любить многих, сохраняя всех.

Утверждать, что партнеры не нужны, — авторитарно по отношению к тому, кому они нужны. Кстати, не объекты-партнеры, а субъекты-партнеры. Это принципиальная разница.

**К.:** К тому же где твое хвалимое внутреннее нравственное чувство? Да, можно было раньше быть праведником и при этом полигамным: «и разлюбил Давид Мелхолу, и не родила она ему наследника». А полюбил Вирсавию. Но это было раньше!

**М. А.:** Вот именно, спасибо за пример. Что значит «раньше»? Почему раньше это было принципиально возможно, а сейчас нет? Очевидно, что если такая практика была и есть (а она есть и сейчас), то она принадлежит человеку и его «природе» (если у него вообще есть природа).

**К.:** Нигде не сказано, что, разлюбив, он перестал, скажем, кормить ее и дочь от нее и выгнал их из дома. А в наше время, извини, если ты бросаешь доверившуюся тебе женщину, ты бросаешь ее совсем — вон из своей жизни.

**М. А.:** Кто-то сохраняет отношения, а иногда и глубокие и на всю жизнь. Это решает каждый по-

своему. И что это за сексизм такой? Не хочешь ли ты сказать, что в мировой практике женщины бросают мужчин реже, чем наоборот, и что именно женщины «доверяются», а мужчины «обманывают»? Ты здесь затронула экономический вопрос, который на самом деле и является камнем преткновения. Этот вопрос как раз и должен регулироваться законодательно в гипотетической системе легальной несексистской полигамии.

**К.:** Нет здесь любви, потому что любовь — это ответственность.

**М. А.:** Да, конечно, с этим никто не спорит. Свобода — это тоже ответственность.

**К.:** И где ты ищешь свободу? Почему ты так противишься христианским заповедям? Не потому ли просто, что не хочется делать усилия их исполнять?

**М. А.:** Я противлюсь христианским заповедям только там, где они авторитарны, непоследовательны и неисполнимы. Обрати внимание, я спорю с христианством только в тех особых точках, где оно перестает быть религией свободы и милосердия (коей она является по существу и по замыслу) и становится или может стать моральной, властной и космологической догмой для защиты равнодушного благополучия большинства.

**К.:** Давай так и скажем, вот где будет честность. А не в придумывании новых, смешных. «Не унижай», видите ли. Ты сначала определи четко, что значит «унижать» — для тебя, для другого, для третьего-десятого. Что значит «человеческое достоинство» — здесь тоже единого ответа не получишь. Разве непонятно, что это унижение относительно?

**М. А.:** Заповеди никакого отношения к четкости понятий не имеют. Достоинство и унижение ничуть не менее точные понятия, чем все остальные понятия, используемые как в заповедях, так и вообще в нравственных и моральных текстах человечества (я вслед за Достоевским и Бердяевым различаю мораль и нравственность, как ты, наверное, заметила).

Более того, именно *относительность* унижения, говорящая об *отношениях и отнесенности*, делает это понятие более человечным и «точным», чем многие другие. А твоя реакция на эти ключевые слова показывает, к сожалению, только то, как к понятию человеческого достоинства относятся в России и насколько унижение является у нас обыкновенной «фоновой» практикой.

**К.:** Абсолютны только заповеди Божии. Абсолютны — потому что исходят из самых основ бытия. «Не убий» — «был целый мир, и нет его».

**М. А.:** Об этой заповеди я уже написал. Но абсолютность заповедей в целом представляется мне совершенно несерьезным утверждением. Заповеди неуниверсальны, поэтому, слава Б-гу, существуют разные религии, разные культуры, разные системы заповедей. Но именно у заповеди *не унижай* есть шанс стать универсальной заповедью человечества.

**К.:** А упрекать Господа за творящиеся в мире безобразия и за то, что Он не вмешался, — не ново.

**М. А.:** Еще как не ново. Это началось в Книге Иова. Упорно упрекающий Господа за несправедливость Иов был Им оправдан, в отличие от лояльных советчиков, убежденных в том, что все должно быть так,

как есть. Безобразия, знаешь ли, безобразиям рознь. И то, что можно было простить Б-гу раньше, теперь стало абсолютно непростительным. Недаром некоторые (надо сказать, как всегда редкие) честные христиане и иудеи, в том числе богословы, начали процесс обсуждения основных догматических представлений после Второй мировой войны:

Нет никаких сомнений, что для нашего поколения Освенцим олицетворяет крайнюю степень кризиса веры — *и будь это иначе, мы бы оказались перед лицом настоящей духовной трагедии*. После Холокоста первой религиозной обязанностью является «спор» с Богом, а в случае необходимости, и борьба с Богом. «Спора» с Богом требует от нас вера. В этом состоит сама суть веры. Когда при виде мальчика на виселице кто-то спрашивает: «Где же Бог?» — то именно такой вопрос и следовало задать. Не задать его было бы равнозначно богохульству. Вера не может оставаться безмолвной, когда происходит ужасное. *Не слабость веры, а, наоборот, сила Веры Иова побуждает его бросать обвинения Богу*<sup>6</sup>.

Вот что говорит лютеранский теолог Фридрих-Вильгельм Марквардт:

Сегодня Освенцим надвигается на нас как суд над нашим христианством, над прошлым и нынешним об-

---

<sup>6</sup> Berkovitz E. *Faith after the Holocaust*. New York, 1973. P. 68–70; цит. по: <http://www.ama-z0n.c0m/Faith-After-H0l0caust-Eliezer-Berk0vits/dp/0870681931>.

разом нашего христианского бытия. Более того — если смотреть глазами жертв Освенцима — он надвигается на нас как суд над самим христианством. <...> Это покаяние-обращение затрагивает сущность христианства, как мы понимали ее до сих пор<sup>7</sup>.

Богослов И.-Б. Мец:

Я даю своим студентам вроде бы простой, но весьма жесткий критерий оценки теологических систем. Спросите себя: могла ли теология, которую вы учите, остаться одинаковой до и после Освенцима? Если да — то держитесь от нее подальше!<sup>8</sup>

**К.:** И при распятии хотели от Него величия царского, показа власти, кары немедленной и не могли Ему простить, что не показал карающую десницу. Забыл?

**М. А.:** Не забыл. Ситуация здесь прямо противоположная. Христос мог позволить не спасать себя, и даже более того — *не мог не позволить себя распять*, но это относится только и *исключительно* к Нему Самому. Его Страсти и Его смерть, Его жертва — Его собственный выбор. Но требовать от человечества готовности к миллионным жертвам только потому, что Христос умер на кресте, то есть испил эту чашу до конца, требовать и ждать этой чаши от человечества, повторю, невозможно и верх жестокости.

**К.:** И последнее — немного о свободе. Здесь, понимаешь, тоже все просто.

---

<sup>7</sup> Цит. по: <http://callofzion.ru/pages.php?id=907>.

<sup>8</sup> Там же.

**М. А.:** Ну конечно, человечество бьется над проблемой и пониманием свободы уже как минимум две с половиной тысячи лет, а тебе это просто. Но как раз здесь простота хуже воровства.

**К.:** Если даже ты принимаешь единственную и главную заповедь — Любви, тебе же надо ее как-то исполнять, верно? А ты — не можешь! Тебе мешает то одно, то другое, то помыслы, то обстоятельства, то, извини, просто твое либидо хваленое требует все новых ощущений. Даже при понимании Любви в более космическом, неземном смысле — ты (мы все, впрочем) все равно (и тем более) не можешь любить! И что, будем отрицать первородный грех, повреждение нашей природы?

**М. А.:** Повреждение нашей природы, или первородный грех, как я пытаюсь все время показать, — это метафора человека как такового, то есть существа, обладающего сознанием и языком. Появление человека (сотворением или эволюционно — в данном случае неважно) — это и есть появление «поврежденной (то есть самосознающей) природы», а «до» этого просто не было человека как себя осознающего существа. Миф о «неповрежденном человеке» (то есть об Адаме до вкушения плода познания) — это миф инфантильный, в буквальном смысле — «у-топия», то есть то, что никогда не имело и не имеет места, но то, тень чего парадоксально всегда внутри нас и рядом с нами, за нашей спиной. Человек — это существо говорящее и сознающее смерть, в том числе говорящее и мыслящее о целостности и ее отсутствии, а значит, различающее, а значит, нецелостное по определению. Целостность, и то относительная, есть только в живой



бессознательной дочеловеческой и нечеловеческой Природе. Абсолютная же целостность — это синоним смерти и небытия. Что касается любви, то любовь дышит где хочет, и не нам ставить ей границы. Любовь, если она есть, не нуждается в подпорках и костылях религий, философий, идеологий. Любовь или есть, или ее нет, и все. И если ее нет, ее ничем не заменишь, никакой моралью и никакими системами ценностей.

**К.:** Если отрицаешь и при этом призываешь к любви, то иди до конца! И ты опять не можешь, и никто не может.

**М. А.:** Я пытаюсь идти до конца. Но ты останавливаешься на полпути и держишься за костыли веры. А любовь, если она есть, не нуждается в вере. Более того — между ними, скорее всего, обратно пропорциональная зависимость. Вера необходима там, где обнаруживается недостаток любви. И недаром в Новом Завете именно эта зависимость тонко выражена в хорошо известной тебе 13-й главе Первого послания к Коринфянам:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. *Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто.* И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше.

**К.:** Есть два пути. Первый — описываемый тобой. Свобода-хаос, полигамия, Бога нет, философия изолгалась, догорай моя лучина.

**М. А.:** Описываемый мной путь — это гипотеза такого пути, на котором любовь в пределе не будет нуждаться ни в каких подпорках и костылях. Насчет хаоса — ты по старинке употребляешь это слово с негативным оттенком. Но без хаоса не бывает ни жизни, ни порядка. Не только потому, что это взаимосвязанные понятия, но и потому, что хаос и порядок в самой жизни (если не иметь сейчас в виду, несомненно, важную тему тепловой смерти вселенной) — это одно и то же, взятое с разных точек зрения. То, что извне представляется как хаос, изнутри может выглядеть как порядок, и наоборот. Что касается полигамии, то как социальный институт она стара как мир, отнюдь не я ее придумал, я ее просто предлагаю сделать цивилизованной и не патриархальной. Что касается практики, то полигамия практикуется всеми без исключения. Просто она вытеснена за формальные пределы жесткой легальной моногамной семьи и, повторюсь, неизбежно приобретает форму адюльтера и публичного дома или в лучшем случае форму официальной смены брачных партнеров (повторные браки). Повторные браки — это полигамия, только растянутая во времени, так сказать, полигамия «диахронная», приобретающая такую форму из-за государственного или общинного контроля над семьей. Полигамия, о которой говорю я, — это попытка придать легальный статус общераспространенной «синхронной» практике. Легализация всегда идет во вред как раз тем, кто злоупотребляет такой практикой для ведения прибыль-

ных дел. Драматизм адюльтера и расторжения брака может быть во многих случаях смягчен благодаря легализации не только растянутой во времени (диахронной), но «одновременной» (синхронной) полигамии. Повторяю, я имею в виду не сексистскую полигамию, а полигамию равноправных, экономически независимых партнеров. Понятно, что эти рассуждения утопичны, гипотетичны, но это такая полезная утопия и гипотеза, которая может положительно повлиять на *терпимость* в брачной сфере отношений.

**К.:** И второй путь — понять, что ты *не можешь любить*, ты долго плачешь. И если ты плачешь честно, а не истерически, то ты восстаешь от этого плача со смиренной головой и снова смотришь на заповеди Божии и выучиваешь их наизусть.

**М. А.:** Именно так: не умея любить, человек бросается к заповедям, как к подпоркам и костылям, причем неважно к каким. Как известно в истории, любые заповеди меняются на любые, как произошло при коммунизме и нацизме, и при их победе, и при их поражении. И, как показывает та же история, эти подпорки ничему не помогают. Как человек унижал и убивал, так он унижает и убивает. Но здесь как раз и возникает принципиальная разница ситуаций. Одно дело, когда насилие, так или иначе, оправдывается идеологической «системой ценностей» и противоречивым набором заповедей, и совсем другое, если у человека не будет в запасе никакого оправдательного мифа. В первом случае насилие легко становится массовым, будь то крестовые походы, «охота на ведьм», преследование раскольников, классовая борьба, линчевание негров, уничтожение евреев, цыган или чеченцев. Во

втором — насилие лишается всякого косвенного теоретического оправдания и становится делом личного выбора и личной ответственности. Законодательная ответственность за насилие уже производна от факта личного выбора. И как раз в этой точке возникает весь комплекс нравственных и юридических проблем, связанных со смертной казнью.

**К.:** И опять и опять пытаешься вырваться из беготни по кругу и сделать хоть одно, хоть маленькое движение — по дороге любви. И вдруг понимаешь, что свободен.

**М. А.:** Да, свободен, если умеешь любить и не путаешь (то есть различаешь, не смешиваешь одно с другим) любовь с моралью и с властью, будь то власть межличностная, семейная, общинная, коллективная или государственная. Аминь.

# V (ИСКУССТВОВЕДЧЕСКИЙ)<sup>1</sup>

Что означают в наших монастырских двориках эти смехотворные монстры, эта ужасающая красота и прекрасное уродство?

*Св. Бернард Клервоский*

В своей высшей точке — у Иеронима Босха — ...адский образ запечатлевает демоническое мировоззрение, которое отличается поистине «чудовищной» внутренней последовательностью и беспредельными историческими последствиями.

*Х. Зедльмайр*

Босх мог быть мастером орнамента в романских и готических храмах. Живопись Босха не сюрреалистична, по крайней мере, в привычном бретоновско-элюаровском смысле. Мир Босха — космос буйного

---

<sup>1</sup> С этого отрывка о Босхе, написанного зимой 1980 г., после прочтения М. М. Бахтина и А. Я. Гуревича (и за несколько лет до прочтения Зедльмайра), началось мое последовательное продумывание темы фундаментального антропологического диссонанса и проблемы разрывов и стадийных наложений в человеческой истории. Поэтому я рискнул сохранить его в контексте книги, которая, как я уже говорил, построена не только как теория, но и как философско-эксцентриальная автобиография.

жизненного круговращения. Если это и бессознательное (основное условие материала в сюрреалистической поэтике), то, скорее, некая предвосхищающая визуализация юнгианского «коллективного бессознательного», в отличие от окончательно отчужденного от родового единства «индивидуального» бессознательного XX века, как, скажем, у Дали.

Поэтому трагичность Босха амбивалентна. Согласно Бахтину<sup>2</sup>, это подразумевает бесконечность взаимопроникновений жизни и смерти, чем и является жизнь как целостность. Жизнь ориентирована на саму себя, а не на единичные существования своих порождений. Для существа, наделенного сознанием, такая ситуация трагична. У Дали природное бессознательно стремится вернуться к самому себе, потерянному в своей абсолютности на путях цивилизации. Но цельность природного бытия утрачена бесповоротно, и индивидуальное подсознание, замыкаясь на себе, не в состоянии выйти во всеобщее единство жизни и смерти.

«Бессознательное», с которым имеет дело Босх, еще является бытием как таковым. Это еще бытие-в-природе, а не на ее поверхности. Гротескное тело и христианская одухотворенность — такова противоречивая внутренняя музыка босховского искусства. Здесь амбивалентность высшего порядка по отношению к выявленной Бахтиным амбивалентности карнавальной традиции. Босх мог быть мастером орнамента в романских и готических храмах, но он мог бы быть

---

<sup>2</sup> См.: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

и их архитектором, так как средневековый храм — средоточие средневекового Космоса. Здесь — две встретившиеся бездны, два бытийственных абсолюта, смотрящих друг в друга. Напряженность средневекового сознания — в ощущении непоправимо разверзнувшегося, распятого между двумя безднами мира. В этом совершенно особая трагедия его судьбы<sup>3</sup>.

Средневековое сознание — это встреча двух полюсов человеческого существования — бесконечной одухотворенности и бесконечных темных глубин невычлененного из природы варварства. Отсюда — идея сакральной нечистоты распятого Христа, отсюда — ее зримое воплощение в живописи младшего современника Босха Матиса Грюневальда (Нидхардта). Позднее средневековое зодчество в эпоху Ренессанса и Просвещения воспринималось как «готическое», варварское. Удивительным образом духовная вознесенность храма если и замечалась, то относилась на счет эмоционального переизбытка варварской эпохи. Трагическая, насыщенная глубинным смыслом двойственность этого искусства ускользала. Готический орнамент — буйство природно-телесного начала, архитектоника — устремление к Божественному свету.

Храм как целое воссоединил, придал трагически неустойчивое равновесие и катастрофически столкнул в едином статико-динамическом порыве два начала, не только несовместимых, но и не имеющих права существовать даже по отдельности с точки зрения классицистически непротиворечивого сознания. Само существование Босха как живописца возможно

---

<sup>3</sup> См.: Гуревич А. Категории средневековой культуры. М., 1972.

только при неотвратимости этого противостояния. Ни одна земная культура, находящаяся на архаическом этапе своей истории, не могла создать ничего подобного, так как не могла увидеть самое себя с высоты «чужого» сознания и «чужой» духовности.

Античный мир оставил варварам, разрушившим его, бомбу замедленного действия — свои высочайшие духовные достижения, в том числе неоплатонизм и христианство. Варвары, пришедшие издалека и ускорившие умирание античного мира, восприняв от него христианство, сами себя распяли на «кресте» своих юных жизненных сил и чужой древней мудрости. Для иудейской и греко-римской цивилизаций (при их встрече) появление Христа было более чем своевременно и закономерно. Но христианизация не прошедшего длительный исторический путь варварства — процесс ужасающий по своему космическому напряжению и чреватый катастрофами. Нигде Распятие не становится таким вопиюще значимым, неотвратимо реальным символом бытия, как в Западной Европе. Не избыв еще всю мощь варварской жизненной силы, Европа была поставлена перед пониманием всех проявлений этой силы как абсолютно греховного и дьявольского начала. Непреодоленная жизненность и непреодолимое стремление к Божественному Свету, сталкиваясь, порождали явления массового эсхатологического психоза, который имел место и в 1000-м, и в 1500 году. Следы этих психозов легли печатью на босховское мироощущение. Босх посвятил себя тяжелейшей задаче зримо-го воплощения этих гротескных хаотических бездн.

На центральной створке триптиха «Страшный суд» над полиморфно-метаморфическим животнo-челове-



ческим бытием в чистом эфирном пространстве сияет первозданный свет Божественного присутствия — ясное, окруженное интенсивно распространяющимся вовне свечением изображение Христа. В «Воле сена», в погрязшем в смертных грехах человеческом мире, незримо присутствует Божественный лик.

Вся символика Босха — взаимопроникновение животных и человеческих тканей. Человеческая голова на ногах без туловища, вся расчлененная и сросшаяся телесность этого мира, все буйство материальных форм — наследие перманентно противоречивой духовной и физической жизни Европы первых пятнадцати столетий. Бахтин, посвятивший этой традиции телесной избыточности, названной им «карнавальной», свой знаменитый труд, сконцентрировал свое внимание на проявлении ее в творчестве Рабле, то есть там, где эта телесность вспыхивает «карнавальным» смехом, забывая о трагической устремленности к Первозданному свету. Именно эта «забывчивость» отличает «новое» ренессансно-просветительское мироощущение от средневекового, но у Рабле напряжение материального бытия достаточно велико и глубинно, чтобы еще нести на себе печать внутренней катастрофичности, присущей средневековью. Этот водоворот мира может неотвратимо увлечь и растворить в себе, но уже у Бокаччо непреодолимое буйство тварно-материального макрокосма перерождается в чувственное наслаждение телом, теряя космическую мощь и постепенно приобретая вид индивидуальной сексуальности Нового времени, отчужденной и утратившей природную целостность. Живопись Босха комична, его космос противоречив, и противоречивость

эта абсолютна, то есть на уровне конкретного существования может разрешиться только в смерть. Вся тоска Европы по классической античной ясности, все ее стремление к стройности и непротиворечивости всегда наталкивались на это изначальное и постоянное внутреннее противоречие. То, что было «субстанциальным» для классической Греции, оказывается мимолетным и сущностно-неустойчивым для Европы, прошедшей тяжелейший искус средневекового «чистилица». Поэтому так напряженно современен и неотвратимо проблематичен трагический космос, явленный в варварско-христианских видениях Иеронима Босха.

# VI (ТЕМПОРОЛОГИЧЕСКИЙ)

Александр Левицу

Наблюдаемую человеком изменчивость природы, в том числе естественную историю необратимых изменений — эволюцию вселенной, Солнечной системы, геологическую и биологическую изменчивость, назовем *естественным временем А*. Обозначим его вектором:



*Естественным временем Б* (параметрическим временем) назовем любую возможную параметризацию любого естественного необратимого процесса, придание ему некоторой произвольной или конвенциональной шкалы<sup>1</sup>. Так возникает математическое представление возраста вселенной, нашей галактики, Земли, структура геологических эпох, периодизация биологической эволюции и т. д.

Обозначим естественную историю Б заштрихованным вектором, символизирующим появление шкалы,

---

<sup>1</sup> Именно этот, второй уровень времени имел в виду Лобачевский в своем определении: «Движение одного тела, принимаемое за известное для сравнения с другим, называется временем».

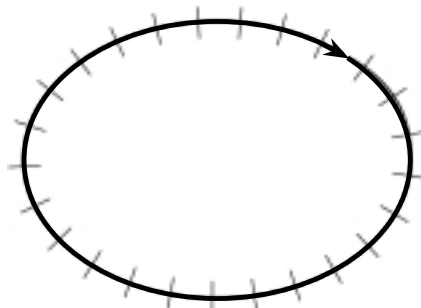
то есть наложение параметра на необратимость процесса изменений:

### Параметрическое время Б



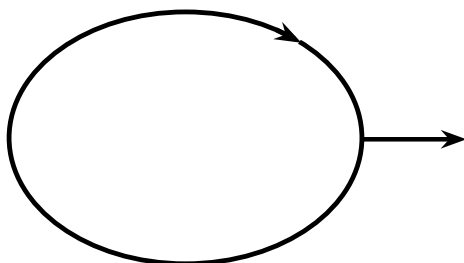
Шкала *физического времени* науки Нового времени, превращенная в универсальный параметр, приводит к редукции, «зацикливанию» необратимости, поэтому физическое время классической механики можно изобразить свернутым заштрихованным вектором (циферблатом):

### Физическое время



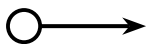
Время, в котором цикличность соединяется с необратимостью, — это *природное время*, или время в широком смысле термодинамическое (то есть имеющее дело с энтропией как в классическом, так и в неравновесном теоретическом варианте):

## Природное время

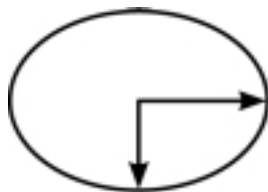


Естественная эволюционная история по отношению к истории человечества течет настолько медленно, что может условно считаться неподвижной, и мы эту условную статику природы, которая объемлет человека, можем отнести к *фундаментальному бессознательному (ФБ)*.

Появление человека, или *лингвистическая катастрофа*, вводит радикально новые временные измерения. Прежде всего это микровремя, микронеобратимость, связанная с базовой структурой языка. Речь идет о самореферентных эгоцентриках: шифтерах и дейксисах (я/ты, здесь/теперь), обозначающих момент и место сиюминутного говорения (*l'instance de discours* по Бенвенисту) субъекта, то есть того, кто в разговоре произносит, например, личное местоимение первого и/или второго лица и тем самым помещает собственный внутриречевой момент «теперь». Эта пространственно-временная функция самореферентного эгоцентрика есть лингвистическая, а следовательно, антропологическая универсалия. Обозначим это самореферентное эгоцентрическое (шифтерное) время, или *историчность*, или *фундаментальное сознание (ФС)* малым вектором

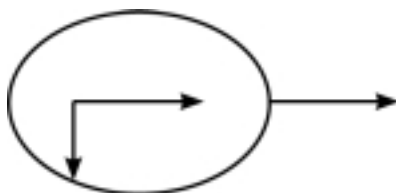


*Миф*, чья функция нейтрализовать, «закуклить» историчность (то есть эгоцентрическое, шифтерное самореферентное время, микровремя ФС), превратить ее в мифологическое «время оно», обозначим так:



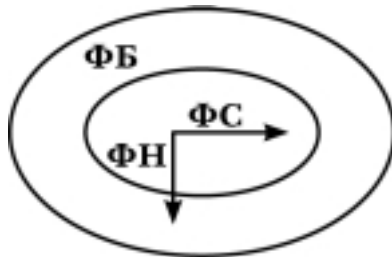
Эллипс обозначает цикличность, «атеморальность» мифа и мифологического пространства. Стрелка вниз символизирует *фундаментальную ностальгию (ФН)*, желание вернуться в ФБ.

Парадокс *ритуала*, который хочет уничтожить фундаментальное сознание, речевое время, историчность как таковую, но при этом, благодаря космогоническому мифу смерти–возрождения мира, провоцирует дополнительную рефлексию и тем самым развертывание историчности, обозначим так:



Человека в целом, и как вид, и как индивид, можно схематично представить как «историческую машину», «машину катастроф», то есть как перманент-

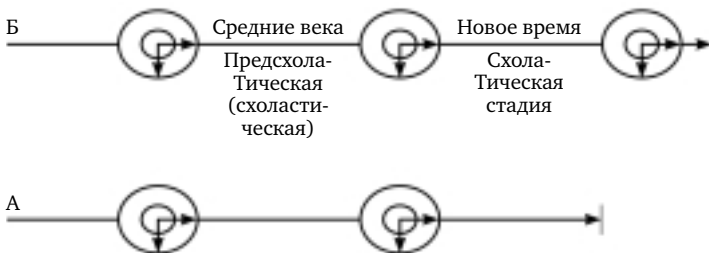
ное взаимодействие ФБ, вектора ФС и обратного вектора ФН:



Из этого взаимодействия, этой структуры, имеющей, так сказать, «микровременную размерность», рождается макровремя человеческой истории, представляющее собой сложную сеть и последовательность временных наложений, из которых обозначим результаты двух основных:

Осевое время I («Афины»)

Осевое время II («Декарт»)



Эту схему можно интерпретировать так: малая внешняя окружность — *фундаментальное бессознательное* (ФБ); малая внутренняя окружность — *фундаментальное сознание* (ФС); малый вектор вправо — это временная интенциональность (направленность) ФС, то есть историчность, лингвистическое саморе-

ферентное эгоцентрическое, шифтерное микровре-  
мя; малый вектор вниз — *фундаментальная носталь-  
гия (ФН)*; большой вектор А — история А, история  
историчности, она заканчивается в период с начала  
XIX века по первую треть XX века с формулированием  
принципов либерального универсального государ-  
ства и законов фонологии; большой вектор Б — исто-  
рия Б, история событий, существует, пока существует  
человек как вид.



## VII (АНТИФАШИСТСКИЙ)

Мы говорим: зачем поминать?.. Как зачем поминать? Если у меня была лихая болезнь или опасная и я излечился или избавился от нее, я всегда с радостью буду поминать. Я не буду поминать только тогда, когда я болею и все так же болею, еще хуже, и мне хочется обмануть себя. И мы не поминаем только оттого, что мы знаем, что мы больны все так же, и нам хочется обмануть себя...

*Л. Н. Толстой*

Человеческие особи виртуозно вынюхивают мельчайшие различия, чтобы определить, кого им следует презирать.

*С. Пинкер*

Человеческая низость свойственна гениям ничуть не менее, чем «простым смертным», несмотря на различие в стилях его проявления. Гений и злодейство — две вещи вполне совместные, вопреки мнению пушкинского Моцарта. Точно так же порядочность и толерантность — ценные качества независимо от того, «сложен» или «прост» человек, имеющий мужество оставаться порядочным и терпимым. Говорить об этом необходимо. Чистота искусства не означает, что мы можем позволять себе умалчивать о свинстве тех, кто его творит. Но констатация человеческой непорядочности тем самым должна приводить к четко-

му отделению искусства от субъективных качеств человека, то есть не к замалчиванию этого парадокса, а подчеркиванию его. Только тогда у нас есть надежда, что будут встречаться люди, которые смогут соединить в себе человеческую терпимость и творческий гений. Я потому говорю так, что эта низость всегда возможна и во мне самом, и необходимо этическое усилие, чтобы ее в себе замечать и изменять. Именно поэтому я предпочитаю об этом говорить, а не молчать. Прафашизм антропологичен, и необходимо усилие, чтобы отслеживать его в себе и пытаться «заменить» на терпимость... Иногда это удается, иногда не очень. Но есть принципиальная разница между *нетерпимостью к нетерпимости* и нетерпимостью к «иному», «чужому». Но «добрые люди» (das Man) недаром смешивают одно с другим и упорно упрекают нетерпимых к нетерпимости в нетерпимости вообще.

Пишу дальнейшее как слушатель и музыкант, влюбленный в музыку Георгия Свиридова, и как человек, которому довелось работать и близко общаться с композитором последние десять лет его жизни<sup>1</sup>. Это не

---

<sup>1</sup> Последний большой вокальный опус Свиридова — «Петербург» (поэма для баритона и фортепиано на слова А. Блока) — был создан после международного успеха вокальной поэмы «Отчалившая Русь» на слова С. Есенина, в результате предложения Г. Свиридову написать сочинение специально для дуэта Хворостовский–Аркадьев. По просьбе Свиридова я сделал следующее: 1. Отобрал девять песен из предложенных композитором двенадцати; 2. Зафиксировал некоторые порядковые варианты (два из них были одобрены автором и стали равноправными версиями исполнения поэмы); 3. Продумал тональные и фактурные переходы между песнями и варианты тональностей; 4. Посоветовал Свиридову дать поэме название, ассоциирующееся с романом Андрея Белого.

мешало мне отдавать себе отчет в ксенофобии Свиридова. Он дружил с людьми, которым я не подавал руки. Это писатели В. Белов и В. Распутин, которых я считал и считаю идеологами русского шовинизма. Что не мешает мне относиться, скажем, к творчеству доперестроечного Валентина Распутина как к выдающемуся явлению русской прозы. В моих глазах ксенофобия, укорененная как в сознании, так и в бессознательном Свиридова, — неприемлема. К счастью, это не мешало ему оставаться гением музыки, как последовательный германский нацизм норвежца Кнута Гамсуна не мешал ему быть гениальным писателем. Но это не значит, что допустимо закрывать глаза на это противоречие. Наоборот — об этом нужно говорить, и говорить открыто. Ксенофобия и любые ее формы, в том числе расизм и антисемитизм, — недопустимы, если мы согласны с тем, что жестокость и несправедливость, даже если они только потенциальны, — это худшее из того, что есть. Гениальный музыкант Рихард Вагнер был в этом отношении несомненный негодяй. И это факт, от которого никуда не деться. Так же никуда не деться от гениальной вагнеровской музыки.

В проблеме ксенофобии важно также и то, что она не имеет прямого отношения к проблеме материального благосостояния. Были и есть голодные представители терпимости и абсолютно сытые представители ксенофобии, и наоборот. Что касается «инстинктов», на которые часто списывают ксенофобию, то нельзя забывать, что в человеке практически не осталось никаких чисто животных инстинктов. Все так называемые инстинкты человека вторичны или даже «тре-

тичны», они плод «обработки» человека языком, культурой, если хотите, «воспитанием». Беру это слово в кавычки, так как первичное воспитание — это то, которое не осознается, и происходит оно в период овладения языком.

Никто из нас, из людей, не помнит, как мы научились говорить и мыслить на родном языке. Поэтому мы называем родной и родные языки «естественными». Но каждый человек прекрасно понимает, что языку он научился, что язык «quasi-природен». В забываемый всеми период овладения родным языком (вот он, источник всех человеческих «забвений»), «с молоком матери» человек впитывает все то, что будет составлять фундамент его картины мира, его реакций на окружающее, его базовые неосознаваемые оценки, все то, что он потом будет считать «врожденным», «природным», «естественным», «интуитивным», «унаследованным», «кровным», «генетическим». Именно потому, что только вместе с языком человек получает свое «я», свою свободу, свою способность выбирать, — именно поэтому человек несет парадоксальную ответственность за свои так называемые инстинкты. Но ответственность эта не обязательно «моральная». Мораль и этика разные, подчас противоположные вещи.

Среди членов нацистской партии был очень высокий процент образованных, интеллектуальных, а иногда, с нашей точки зрения, и интеллигентных людей. То же касается и СС. Не говоря уже о том, что нацистами были несколько выдающихся, гениальных личностей. Вот некоторые из них: вступивший в НСДАП (сразу после избрания Гитлера канцлером) Герберт

фон Караян. Членом нацистской партии с 1933-го по 1945 годы был один из величайших философов XX в. Мартин Хайдеггер, что до сих пор, и обоснованно, ставится ему в вину, в том числе и его нежелание признать это своей виной<sup>2</sup>. И наконец, как уже было упомянуто, совершенно сознательно и последовательно поддерживал Гитлера, ездил к нему в ставку и был убежденным нацистом гениальный норвежский писатель Кнут Гамсун. Я не случайно употребляю в своих рассуждениях понятие «прафашизм». Последний является структурной характеристикой человека как вида.

Прафашизм (несколько изменяя схему У. Эко) заключается в способности и потому постоянной готовности человека кого-то из себе подобных *не* считать в полной мере людьми, причем *не только и не столько в индивидуальном порядке* (это следствие), а преимущественно, так сказать, в групповом. Такие

---

<sup>2</sup> Вот замечание Рорти, логически эквивалентное моей позиции: «Я не думаю, что можно много сказать по поводу общего вопроса об отношении идей Хайдеггера к его нацизму, кроме того, что одному из самых оригинальных мыслителей века довелось быть одним из самых отвратительных персонажей. Он был из тех, кто мог предать своих еврейских коллег из-за своих амбиций, а затем ухитриться забыть, что он сделал. Но если придерживаться взгляда на самость как не имеющую центра, выдвинутого мною <...>, то можно было бы быть готовым признать случайными отношения между интеллектуальными и моральными добродетелями, между книгами автора и другими сторонами его жизни» (Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. С. 149). Здесь также очевидна моя переключка с Рорти относительно не синтезируемой (централизованной), а дополнительной структуры личности.

оценки в момент действия даются в основном во *множественной* форме, то есть это *негативное обобщение*. Оно становится формой прафашизма тогда, когда приобретает форму «презумпции чужой виновности» и когда сознательно игнорируются индивидуальные различия и рациональные процедуры выяснения истины в вопросах виновности/невиновности.

Такое негативное обобщение в форме презумпции чужой виновности есть следствие глубинного, часто неосознанного страха человека перед свободой других людей и в конечном счете перед своей собственной свободой, перед открытым пространством мира, перед «иным». Позиция, противоположная прафашизму, — индивидуальное принятие «иного» как возможного «своего». В ней проявляются автономная (то есть не коллективная, не родовая, не партийная, не групповая и не семейная) свобода и ответственность личности. Именно эту свободу как ответственность за собственный выбор последовательно избегает и игнорирует прафашизм. Презумпция чужой виновности — проявление неосознанного стремления «назад», прочь от «иного», прочь от свободы. Оно также связано с тем, что можно обозначить как «социальное равнодушие» — некий синоним «тихого» массового прафашизма. Огромное количество «добрых» людей, «тихое» большинство будет «не замечать» и тем самым поддерживать негативное обобщение. При этом они сами «плохо» действовать не будут, оставаясь «хорошими» людьми, будут только «неосознанно» поддерживать негативные действия своим равнодушно-благодушным бездействием. Как раз в такой ситуации быстро может произойти и, как правило, происходит

переход от пассивного прафашизма к собственно активному агрессивному фашизму.

В результате такого «негативного обобщения», поддержанного социальным равнодушием, можно сразу, без особых угрызений совести, переходить к действиям, а именно: унижать, уничтожать, сжигать на кострах, душить в газовых камерах, сажать в тюрьмы и лагеря, использовать как рабов и т. д. всех тех индивидов или все те группы, которые по тем или иным причинам мыслятся как попавшие в рамки этого обобщения, в категорию, в группу (большую или малую) «не-людей». И это человеческое, слишком человеческое свойство, чтобы ему удивляться. Оно свойственно человеку как виду, в том числе и мне, пишущему эти строки. Необходимо дополнительное усилие и бодрствующее сознание, чтобы не дать возможности «прафашизму в себе» перейти в собственно фашизм «для нас». Здесь нужно постоянное усилие, к сожалению или к счастью — не знаю.

## VIII (ДИАЛОГИЧЕСКИЙ)

— Вы считаете, что «практики молчаливости» от буддистских аскетов до православного исихазма не учитывают принципиальную невозможность уничтожения «внутренней (архивированной) речи», однако существует ли гарантия того, что новые способы манипуляции человеческим сознанием не преодолеют этот барьер?

— Я не считаю, что этот барьер преодолим при любых, сколь угодно новых манипуляциях с человеческим сознанием, пока оно человеческое. В момент «преодоления» барьера языка и внутренней речи оно просто перестанет быть человеческим, следовательно, все человеческие вопросы перестанут быть релевантными. Меня же интересует именно релевантная антропологическая проблематика — проблематика в рамках того, что я называю антропологическим парадоксом или лингвистической катастрофой. Пока человек остается человеком (то есть видом *Homo sapiens sapiens*), он находится принципиально внутри этих абсурдных условий. Именно поэтому практики молчаливости, или искусственной афазии, есть практики анестезирующие, но не онтологические, как бы человеку ни хотелось обратного. Между прочим, с моей точки зрения, это не делает эти практики менее высокими, значительными или менее необходимыми.



Я не против анестезии, это было бы глупо и жестоко, я просто пытаюсь показать, что анестезия — это именно анестезия, а не что-то другое. Люди часто свои наркотические, анестезирующие практики выдают за «независимую объективную реальность», за не зависимую от них онтологию. Именно это я пытаюсь «расколдовать» — то есть развязать узелки, которые завязывает человек и которыми он (внутри самого себя) привязывает себя крепко-накрепко к той или иной онтологии, «картине мира», религиозной или моральной «системе» или «мифологии». Может быть даже, еще точнее, пытаюсь не развязать, а скорее ослабить узлы, чтобы они «дышали» и было бы видно, как именно они завязаны. Если быть совсем точным: развязывая эти «узелки», я пытаюсь показать, что любая возможная позитивная онтология имеет право на существование именно как онтология, если мы отдаем себе отчет, что она есть анестезиологический ответ на негативность и парадоксальность самого понятия бытия, ответ на разрыв, встроенный как в нашу рекурсивную речь, так и в наше переживание (experience), вспоминая Д. Дьюи. Это и есть философская работа, как я ее представляю.

— Как известно, вербальная коммуникация занимает в когнитивном пространстве человека около 20%, отдавая первенство визуальному и аудиальному регистрам. Может быть, причиной лингвистической катастрофы является этот дисбаланс?

— Для меня так называемая невербальная человеческая коммуникация является сложным, архивированным, интериоризированным, действующим «по умолчанию» родом коммуникации вербальной, и я

предпочитаю называть ее «поствербальной». «Невербальность», если ее понимать не как теневое фундаментальное бессознательное, не как предельный пограничный регулятив, как предлагаю я, а как источник реальной гармонии, якобы скрытой в человеке, такая, любимая продвинутыми домохозяйками «невербальность» — это только понятие-прикрытие, которое используется в тех же целях очередного бегства от реальности разрыва. Пусть оно таким и будет: анестезия, как я уже неоднократно говорил и повторю, практика совершенно неизбежная и слишком часто просто необходимая. Но бодрствующее сознание обязано помнить о том, что это именно анестезия, или художественное творчество, *fiction*, и только в этом смысле она есть открытие любых возможных миров. Нам не мешает переживать внутреннюю реальность романов, эпосов, поэм, пьес и фильмов постоянная память об их условности. Так же нам не мешает, а, наоборот помогает серьезно и достойно *играть* память о правилах игры и осознанное культивирование этих правил, в том числе когда мы ищем консенсус для их конвенционального изменения.

Нельзя говорить в обычном смысле о «причинах» лингвистической катастрофы, так как лингвистическая катастрофа — это сам человек, его фундаментальная структура, и вне ее он просто перестает быть человеком. Причины лингвистической катастрофы могут обсуждаться в рамках проблемы происхождения человека как вида, скажем, так, как это делает Б. Поршневу в своей классической монографии «О начале человеческой истории». Я считаю этот подход противоположным и тем самым дополнительным к

моему в том смысле, который придавал понятию дополнительности Н. Бор. Например, проблема происхождения и сущности жизни дополнительна к ее физико-химическому и биохимическому изучению. Так же и изучение происхождения человека дополнительно к самому понятию «человек». Меня интересует именно человек в его уже ставшей специфике, проблемы же генезиса этой специфики могут быть вынесены за скобки, оставаясь при этом постоянно на горизонте. Эта специфика состоит в том, что человек является точкой конфликта между фундаментальным бессознательным и фундаментальным сознанием (то есть языковой деятельностью).

Возвращаясь к проблеме вербальности–невербальности и того, в каком отношении в человеке находятся эти регистры, я — и это принципиально — придерживаюсь точки зрения, что то, что называется обычно «невербальным» в человеке (то есть «визуальное» и «аудиальное»), на самом деле не невербально, а именно поствербально, причем как структурно, так и генетически. Другими словами, оно возможно только «после» и на фоне вербальности, причем в ее латентной, а не только открытой форме. После исследований Пиаже, Выготского и Гальперина (называю только классиков) о внутренней речи в ее специфической метавербальной форме нельзя говорить о невербальности так, как будто морфологическое различие вербального и невербального в человеке очевидно. В том-то и дело, что различие вербального и невербального в человеке совершенно не очевидно и нуждается в принципиальном прояснении, что само по себе является исключительно сложной, если вообще разрешимой задачей.

— Не кажется ли вам, что деструктивная сущность человека, не будучи канализированной в языке, вынуждена вырываться в невербальных средствах? Что вы можете сказать о различии между свободой мысли и свободой слова?

— О проблеме соотношения вербального и невербального так, как она мне видится, я уже сказал выше. Что касается различия между свободой мысли и свободой слова, то не могу удержаться и не привести афоризм М. Генина: «С кляпом во рту не поговоришь. Зато как думается!» А если серьезно, то не вижу особенной разницы между свободой мысли и свободой слова, учитывая, что человеческая мысль насквозь вербальна даже тогда, когда кажется, что это совершенно не так. Вербальность — это весьма тонкая, а не грубая материя. Вербальность так просто не пощупаешь. Я считаю тенденциозным самообманом сведение вербальности к явным слышимым или зримым ее формам. Деструктивность человека неизлечима, пока человек существует как вид.

— Почему бы вам не пойти дальше в уменьшении различительных признаков, а не останавливаться на дифференциально-фонематических?

— Нет ничего «меньше» дифференциальных признаков, и не потому, что они «самые маленькие», а чисто функционально. В любом случае, дело вообще не в величине, а только и именно в способности чистого различА/Ения. Уровень дифференциальных признаков (меризмов) и фонем достаточен для описания уникальной специфики человеческого языка, который строится на основе чисто оппозитивных и чисто отрицательных (то есть не обладающих никаким соб-

ственным значением) элементов, но благодаря которым только и возможно значение элементов более высокого уровня. Именно поэтому чистое различие не есть функция трансцендентального сознания, которое всегда доступно в феноменологическом опыте, но является трансцендентным этому опыту, так как уже принадлежит специфическому опыту языка, то есть тому, что я называю фундаментальным сознанием, принципиально отличая его от классического трансцендентального сознания. «Безразличие» говорящего к фонематическому уровню, о котором говорит Б. М. Гаспаров, — следствие специфики самого языка, парадоксальной специфики языкового «бессознательного». Оно кажется «безразличным» в континууме повседневного общения, но становится отнюдь не безразличным, как только человек хоть немного обращает внимание на сам язык, то есть использует поэтическую или риторическую функцию (а использует он их подчас и в простом бытовом общении, а не только в ситуации сочинения стихов или произнесения подготовленных речей). Человек умеет и свободно играет перестановками фонем и дифференциальных признаков. Здоровый человек обладает «естественной» рефлексией на первичные языковые элементы, так как эта рефлексия неявно «встроена» в сами эти элементы, и это принципиально важно. Неспособность же к перестановкам такого рода и такого рода игре свидетельствует об одной из форм органической афазии, болезни речи, и такая афазия исследована клинически. Я на этом специально останавливаюсь как в своей критике В. И. Молчанова, так и вообще, вводя в теорию уже не медицинское, а философско-

антропологическое понятие «произвольной», или «искусственной, афазии» как универсальной формы реакции человека на язык.

— *Что вы понимаете под автореферентностью языка? Какую роль в ней вами отводится перформативной парадоксальности?*

— Под автореферентностью языка я понимаю то, что принято называть этим термином в лингвистике, а именно способность языковых единиц к самоотнесенности. Якобсон различает разные формы самореферентности: ссылки речи на речь, ссылки речи на язык, ссылки языка на язык, ссылки языка на речь. Типичными примерами языковой самореферентности являются личные местоимения (то есть так называемые эгоцентрики, подвижные переключатели, шифтеры), которые ссылаются на сиюминутный акт их произнесения в процессе говорения. Другой тип самореферентности представляют имена собственные, для определения которых необходимо сослаться на язык (или языки), к которому они принадлежат, и на носителей имени: Петр — это русское имя, которое обозначает тех, кто носит это имя в ситуации коммуникации на русском языке. Перформатив, понятый так, как его понимал Бенвенист (а не Дж. Остин, который, как показал Бенвенист, был недостаточно лингвистически точен), тоже принадлежит к автореферентным языковым явлениям. Например, перформатив «клянусь» является перформативом потому и только потому, что он является *одновременно* языковым высказыванием и осуществлением действия, означенного этим высказыванием. Это *совпадение* по времени и по форме произнесения и осуществления действия,

когда само языковое обозначение действия является этим самым действием, и есть подлинный и неустранимый парадокс перформативности. И в этом смысле перформатив, наряду с самореферентными эгоцентриками, является одной из «машин» лингвистической катастрофы.

— *Вы определяете язык в качестве деконструирующей деятельности. Это связывается вами с производством новых смыслов или с освобождением человека от лингвистической зависимости?*

— «Освобождение человека от лингвистической зависимости» является главным механизмом и содержанием (довольно трагическим) человеческой истории. И весь смысл моей теории лингвистической катастрофы заключается в том, чтобы:

1) описать формы наркотического (анестезирующего) инструментария или «искусственной афазии», то есть фундаментальной борьбы человека с речью и языком (причем не с той или иной их формой, а с ними самими);

2) показать, что попытки освободиться от языка, от лингвистической зависимости обречены на неуспех. Такое освобождение возможно только в форме самоубийства. Пока человек жив и не болен органической и неизлечимой афазией, он находится в пространстве языка и тем самым остается человеком. Но если он хочет действительно избавиться от языка, у него есть только одна альтернатива: стать животным или умереть. Третьего не дано.

— *Известны ли вам примеры неязыковых практик сознания?*

— Не только неизвестны, но, с моей точки зрения, они невозможны по определению, так как сознание

мною определяется через язык, а не наоборот. Неязыковые практики мышления возможны, и они представлены в животном мире и, вероятно, в тех актах мышления, которые гипотетически общи животным и человеку. Но сознание есть исключительно антропологический феномен и является следствием:

1) фонематической природы языка (то есть такой структуры, которая, сама не обладая значением, а просто чистым различием, тем самым обеспечивает возможность значения на более высоких уровнях);

2) самореферентности языковой деятельности человека, которая, в свою очередь, является следствием коммуникативной (то есть не когнитивной) функции этой деятельности. Именно поэтому я ввожу в теорию понятие «фундаментальное сознание», которое отражает первичную чистую различительную (как говорил Соссюр, «чисто оппозитивную и отрицательную») природу элементарного языкового знака (то есть фонемы и меризма), а также первичную языковую рефлексивность.

— Вводя понятие «доязыковость», вы заочно спорите с понятием «прото-письма» Жака Деррида. Почему вы считаете, что существует «доязыковое»?

— Протописьмо, арх/е/и/письмо Деррида, если я правильно его понял, и есть то, что я обозначаю термином «фундаментальное сознание», — то есть первичная фонематическая (тем самым, НЕфоноцентрическая) структура лингвистической деятельности. Я не задаю вопрос о том, существует ли «доязыковое», я просто постулирую его существование как предельного и регулятивного (в кантовском смысле) понятия. Впрочем, отдаленным свидетельством в пользу существования «доязыкового» могут рассматриваться



мышление животного и мышление ребенка до момента формирования у него практики родного языка. Но вообще, поскольку я определяю язык как фундаментальное сознание (ФС), то все, что полагается радикально трансцендентным языку и человеку (в самом человеке тоже), вне зависимости от гипотетической природы этой трансцендентности и от того, насколько доказуемо или нет ее существование, я называю фундаментальным бессознательным (ФБ). Оно нам дано только как неуловимая тень абсолютного единства и в этом смысле эквивалентно смерти.

— Знакомы ли вы с гипотезой языкового существования Бориса Гаспарова?

— Я знаком и с музыковедческими, и с филологическими, и с собственно лингвистическими работами Б. Гаспарова. Б. Гаспаров — один из выдающихся российских интеллектуалов конца XX—начала XXI века. Его работы нетривиальны и полемичны и, насколько я могу оценить, существенно влияют на развитие гуманитарной науки, в большей степени на филологию. Согласен ли я с его теорией языка? В целом согласен, и она мне импонирует. Но я считаю несколько опрометчивыми его утверждения о той сфере языковой деятельности, которая связана с парадоксами сознательной бессознательности и бессознательного сознания в языке. Я имею в виду парадоксы фонематического и самореферентного (эгоцентрического, шифтерного) слоя. Как мне кажется, он недооценивает фундаментальную роль этого региона языка. Если бы здоровый человек (не афатик) не умел играть любыми перестановками фонем и букв, комбинациями меризмов, о чем свидетельствует, в частности, игровая культура палинд-

рома и гетерограмм, то тогда можно было бы согласиться с Борисом Михайловичем, что этот слой языка для человека абсолютно безразличен. Но это не так, наоборот, именно умение свободно комбинировать фонемы и различительные признаки родного языка является признаком полного владения языком, в то время как игнорирование и торможение этой возможности сигнализирует о болезненных нарушениях.

— *Какую оценку вы можете дать отечественной традиции философии языка?*

— Сильная традиция. Н. В. Крушевский, И. А. Бодуэн де Куртене, А. А. Потебня, Н. С. Трубецкой, Р. Якобсон, И. И. Ревзин, Ю. М. Лотман, Вяч. Вс. Иванов, Ю. С. Степанов, Е. В. Падучева, М. Л. Гаспаров, Б. М. Гаспаров и другие. Мне бы не хотелось наблюдать измельчание этого потока.

— *Почему человек не может полностью растворить свою сущность в языке?*

— Потому что если у человека вообще есть сущность, то ею является перманентный конфликт между языком и доязыковой тенью (фундаментальным бессознательным). И эта его гипотетическая сущность возможна только в пространстве означенного конфликта (что звучит закономерно тавтологично). Растворение своей единичной сущности как в доязыковом, так и в языке есть суицидальная и наркотическая потребность и деятельность, на что у человека, несомненно, есть, с моей точки зрения, неотъемлемое право, но желательно отдавать себе отчет, что это именно суицид, а не спасение и что это не всегда одно и то же.

А. Нилогов (*вопросы*), М. Аркадьев (*ответы*).

Mikhail Arkadev  
The Linguistic Catastrophe

## SUMMARY

What is unique about being human? Let us rephrase this question as a radical paradox: how can Athens coexist with Auschwitz? This is not an idle question; it applies not only to history in general, but also to the particular fate of every one of us. This question is addressed both to the whole world and to me personally: What is it in me, Mikhail Arkadev, as a member of the human species, that gives rise to Socrates drinking poison hemlock or Beethoven writing the Ninth Symphony, — or to a good parent and citizen who lawabidingly performs executioner's duties in a death camp? If a human being is capable of all this, then there must be something in me that can potentially lead to one outcome or the other.

I am trying to answer this tormenting question. I introduce a few metaphorical concepts, which, perhaps naively, may help the human being «explain» oneself, may help highlight the essence of the absurdity that always lurks up close and looms on the horizon of human existence. The presence of inner speech, the hidden workings of one's mind, and the barely perceived «language membrane» lying deep in human memory «in between» the human being and the world — all this forces us to admit

that the human condition in the world is unavoidably a mediated one. This means that it is problematic and questionable, no matter whether one is aware of this or not.

Yet people, consciously or unconsciously, are longing for a direct, unmediated condition. They naively believe that it is near, within reach — one only needs to cleanse oneself, to find the right path to come back to that condition. Alas, this is not so, and it is precisely the specificity of human language and inner speech that prevents this solution.

Language is consciousness in the «narrow sense»: the ability to transform oneself and the world into a named object; in other words, the faculty of reflection, objectification, and alienation. This kind of consciousness forces the human being to ask questions and make a choice in situations in which «earlier», so to speak, the human was guided by instinct.

The unmediated, pre-lingual, pre-conscious condition always remains «behind», even though it is constantly present as part of the «animal» body. The simultaneous presence of the «human» and the «non-human» is essential and dissonant by its very nature. Contrary to the common belief, however, the «non-human», animal side of the human being is not a source of dissonance, aggression, or destructivity. Unlike human beings, animals are not capable of permanent, unmotivated aggression. It is naïve and absolutely wrong to blame the animal nature of humans for their aggression. It is just the opposite. By learning language, the human being stops using natural instincts, and it is precisely this break that leads one to a dissonance with nature both inside and outside him.

Unlike animals, a human being may not become human, if one does not learn language and speech from other people. (By the way, this is a very powerful argument against the idea of creation of humans by God or by any other agency.) If a wolf pup is raised by a she-bear, it will not become a bear; it will remain a wolf. Yet a human being, raised by an animal, would become more of an animal than a human. Neither the Creator, nor the space aliens, nor the Intelligent Universe can do anything about it. This defines the basic human condition of absurdity, which I suggest calling a «linguistic catastrophe». The human being is the linguistic catastrophe. I use the concept of catastrophe not merely as a notion loaded with emotional and explosive connotations, but also in a strict sense, as it is done in the catastrophe theory in mathematics, in which catastrophe is defined as a sudden shift in the behavior of a function. Without clear understanding of such complex mathematical phenomena, it is impossible to construct and operate buildings, ships, and aircraft; it is impossible to prevent actual catastrophes.

It seems obvious that the human being in principle is free and in some sense is even doomed to freedom. Yet this freedom has a very definite limit. The human being can do almost anything, but one thing he absolutely cannot do is to get rid of himself and to come back to the «immediacy» and the bliss of prelingual existence — at least until he belongs to the human species. To be fair, there is a way to achieve this — a suicide — yet the extreme nature of this step precisely delineates the logical boundary that defines the human condition: one can return to blissful «immediacy» only at the price of losing one's life.

All known great traditions of silent life — from Buddhist asceticism to hesychasm of Eastern Orthodoxy — ignore the essential impossibility of eliminating inner («archived») speech, or a «language matrix», as long as one is alive. The human can achieve only an illusion of liberation from consciousness, language, and inner speech, despite all efforts to convince oneself that true liberation has occurred. The entire great culture of the East is built upon this illusion. This is an illusion, not the cruel world that surrounds us. The illusory Maya world of Indian religions is not our world. We cannot accept this wonderful, consoling tale. We cannot forget that human suffering — the Gulag and the Holocaust, the world wars and global terror, ecological disasters and the nuclear bomb — is real. The lives of our children depend on this understanding. The belief that we live in the illusory Maya world is in itself an illusion. It is an illusion to believe that we can come back to a pre-lingual or «supra-lingual» condition and to reach complete immediacy, whatever it is called — Nirvana, a merger with the Absolute, or Salvation.

Language is so deeply submerged in the unconscious that it can be destroyed neither by an individual, nor by society. Research shows that inner speech is extremely compressed and therefore indiscernible, unavailable for direct introspection and control. Yet individuals and society have developed a great variety of methods of suppressing language, speech, and consciousness. The practices of silent life («selfimposed aphasia») are among them. We are well familiar with other forms of societal, collectivist, and governmental control over human thought and speech, as well as with systematic self-censorship.

The central problem is that inner speech and language are indestructible, unless one suffers from grave organic aphasia. Roman Jakobson and other outstanding linguists and psychologists have thoroughly studied the phenomenon of aphasia, the loss of speech and language. Aphasia is linked to death. Death is, so to speak, the «absolute aphasia». As the human being strives for a pre-lingual or extra-lingual condition, he faces the reality of death as the ultimate limit.

My hypothesis is that the persistent, radical struggle against language-consciousness — mostly unconscious, but often quite conscious struggle — is omnipresent in human history, both individual and societal. Since the linguistic activity of a living human being is indestructible, this struggle inescapably leads to the aphasic limit — to death, that is, to the destruction or self-destruction of the language carrier. The persistent and always fruitless struggle against language leads to an attempt to destroy the body that carries inner speech, that is, to suicide or its displacement — murder. The longing for an extra — lingual («narcotic») condition leads to the destruction of the human by the human, both literal and metaphoric. This is the underlying reason for the unprecedented in its scale and brutality self-extermination of the human species. I am not talking about criminal offences, which always have a specific financial or personal motive. I refer to horrible acts of mass murder and so-called «unmotivated», or «selfless», murders and suicides in human history. In fact, they are deeply motivated. They are motivated by the absurdity and the fundamental dissonance of the human being — by the linguistic catastrophe.

Already in early childhood, the human being — without will or desire — is thrust by language into the open and absurd space of freedom and choice. Language creates an irreversible structure of historicity as a basic property of the speaking human. Real, bloody History takes its shape from the interaction between the sense of historicity, produced by the human lingual consciousness, and everything that overtly or covertly opposes it. What is included in the latter? First and foremost, it is the fundamental unconscious. It is the human being's permanent background, limit, and «mother's womb». The everlasting conflict between the fundamental unconscious and language has its mediators. These are culture and society. They harmonize, anesthetize the basic human dissonance and try to close the open structure of language — consciousness.

Culture (or, in the jargon of the Moscow-Tartu semiotics school, «secondary modeling systems») is an answer to the challenge posed by «natural language» (the «primary modeling system»), that is, by the fundamental human consciousness. This answer stabilizes; it glues together; it anesthetizes; it neutralizes. Human culture and all pre — and postliberal social structures, from the archaic «cold» societies to totalitarianism, represent various attempts to find harmony, to combat language (or inner speech) and its historicity.

Mikhail Bakhtin and Vladimir Bibler associated this boundary work, this dialogical creative activity with «culture » in general. I prefer linking it to one specific cultural realm — art — which always operates on a high level of formal and semantic reflection. Art activates, rather than



neutralizes, speech. Without doubt, this also applies to the most «nonverbal» of the great arts — music. Great Western European music, from Guillaume de Machaut of the 15th century onward, is highly reflexive; it is expressed in reflexive speech. Even if this reflexive speech is automatic or «unconscious» (as in musical performance), it still preserves openness. The recent attempts to create a kind of music that would be free from the act of writing — take improvisations in jazz or in radical minimalism — are illusory. Writing, including score writing, has long become a form of tacit automatism, a part of the collective unconscious, an unavoidable element of humanity's inner speech. This process is irreversible.

The fundamental conscious is linguistic activity; it is a tacit reflexive matrix of language; it is inner speech, which the human does not hear and does not even suspect its existence and its constant work. The struggle against consciousness is prompted by the fundamental nostalgia for the unconscious. This nostalgia can be expressed — playfully but correctly — as a call, «Mommy, put my birth in reverse!» There are two main types of harmonizing activity with its «narcotic» or anesthetic instruments. The first is myth, a verbal instrument. The second is ritual, an extra-verbal instrument. All modern «narcotic» practices, even the most primitive ones, are later variations of ancient shamanic practices. This fundamental nostalgia is a foundation of great poetry and of great art in general, but at the same time it also gives rise to a human quality we might call «eternal fascism» (Ur-fascism, or primeval fascism).

Primeval fascism is a reaction to the open nature of linguistic activity. One of its most widespread manifestations is passive social fascism, or societal indifference.

Primeval fascism is a quality of the human species. It is our common, eternal, and internal problem, whether we realize it or not. For this reason, in ethical terms, the human being is always just a potential of being human. «Being human» refers here to the realization and acceptance of the absurd condition of human existence, not to Nietzsche's *Übermensch*.

People must realize the sad truth that primeval fascism underlies Acropolis and the Ninth Symphony, as well as Auschwitz and the Gulag. All of these are different ways of neutralizing and harmonizing human inner speech. This is a tragic paradox of the human species. The essential difference between these human activities is obvious, though not fully understood; their inherent similarity must at least be acknowledged. The linguistic catastrophe is the main dissonance and absurdity of human existence; it is the dissonance between the fundamental unconscious (pre-conscious) and inner speech. The linguistic catastrophe and its consequences, such as primeval fascism, are not something external to the human condition. The linguistic catastrophe is intrinsically human; it is one's shadow, which one must know by sight. Acropolis and Phidias, Michelangelo and Raphael, Bach's *Art of Fugue* and Beethoven's Ninth Symphony, Homer and Aeschylus, Rumi and Goethe, Pushkin and Shakespeare, Shelly and Rilke, and Mandelstam and Brodsky will always be possible; yet witch-hunt and world wars, Auschwitz and the Gulag, September 11th and Beslan will always be possible as well, because the human being is a quasi-biological absurd being, constantly created and destroyed, recreated and redestroyed by linguistic activity, by what we habitually call consciousness.

And yet, as Friedrich Holderlin put it, «Where danger dwells, rescue also grows». Only by accepting the absurd and by understanding its workings, by honestly acknowledging the force that leads us both to creative heights and to lowest brutality does the humanity have a chance to survive. If the lives of our children matter, if the hope is alive, then we must stop telling tales about ourselves, be it a beautiful tale of the Creation or a less attractive fiction of alien possession. Either one is just a more or less convenient method of abdicating the responsibility for understanding the absurd. This Stoic understanding is more courageous and tragic than Nietzsche's fearless *Amor fati*...We cannot eliminate our inherent quality — the permanent linguistic catastrophe — because this would mean self-elimination. Yet we can accept the reality of the linguistic catastrophe as a fundamental human quality and can try to limit its most dangerous consequences to a minimum, if we truly believe that the survival of the human species is humanity's real goal.

Translated by *Slava Gerovitch*

# ГЛОССАРИЙ<sup>1</sup>

*Абсолют* — понятие, так или иначе в разнообразных языковых формах общее всем известным осознавшим себя (по Ясперсу — осевым) культурам. Парадоксальное понятие, в котором интуиции или представления о внешнем и внутреннем, предельном и беспредельном, минимальном и максимальном, свете и тьме, божественном и демоническом, мужском и женском, ян и инь, сат и асат, бытии и ничто совпадают, вернее, некоторым образом аннигилируют, нейтрализуют и взрывают друг друга. В разных религиозных традициях этот экзистенциальный эффект называется: самадхи, сатори, мистический экстаз, транс, инсайт и т. д.

*Абсолютная онтологическая истинность* — понятие, которым я обозначаю попытки придать гипотетическим утверждениям о бытии статус неподвластной сомнению истинности.

*Абсолютный скепсис* — скепсис, удерживающий радикальную скептическую позицию не только по отношению к внешнему миру, но и к себе самому.

---

<sup>1</sup> Глоссарий представляет собой развернутый комментарий к ряду важнейших понятий данного текста, что можно считать продолжением тактики маргиналий. Мы просим у читателя извинений за его неизбежную неполноту. Я надеюсь, что смысл некоторых понятий становится контекстуально понятен в основном корпусе книги, так как многие термины комментируются непосредственно по ходу изложения.

*Автоматизация/деавтоматизация* — базовая для человека как вида и индивида особенность. Возможно, основная загадка человека заключена в процессе непрерывного незаметного перехода от автоматизации к деавтоматизации и обратно, начиная с бессознательного овладения языком. Это известная проблема сороконожки, которая задумалась, какой ногой ходить. В отличие от гипотетической сороконожки, человек всегда может довести осознание до бессознательного автоматизма, автоматизм до сознательной деавтоматизации и обратно. Этот «челнок» и его скорость есть мера человеческого мастерства, в том числе мастерства музыканта и мастерства мыслителя.

*Автономия* — этическая и личностная самостоятельность, не данная нам, в отличие от свободы выбора, а priori, с обретением языка, а достижимая только индивидуальным нравственным и разумным усилием.

*Агностицизм* — принятие вопросительности, гипотетичности и непознаваемости («ученого незнания») как основного типа отношения к «предельным предметам», таким как божество, *абсолют*, бесконечность. Этимологически и исторически связано с парадоксальным использованием понятия *agnosia* у Псевдо-Дионисия Ареопагита.

*Актуальная бесконечность* — по Г. Кантору, математическая бесконечность, мыслимая, в отличие от потенциальной, сразу целиком, одномоментно, как единое целое, обладающая той или иной «мощностью» (то есть количественностью), что кажется парадоксальным, когда речь идет о бесконечности. Однако именно количественное различие мощностей актуальных бесконечностей, в частности мощности всех нату-

ральных чисел и всех действительных (континуума), было первым (но отнюдь не единственным) радикальным новшеством в так называемой наивной теории множеств Кантора. При всей красоте понятия А. б., оно столкнулось в рамках математической теории с базовыми проблемами, в частности с парадоксами, один из которых известен как парадокс Б. Рассела, или парадокс брадобрея.

*Аккорд* — в новоевропейской музыке одновременное звучание нескольких различных голосов, подчиняющихся определенным правилам голосоведения. Простейшие формы аккордов — трезвучие, доминант-септаккорд, нонаккорд. Понятие аккорда также использовалось Р. Якобсоном, чтобы обозначить одновременность различительных признаков (меризмов) в фонеме.

*Амбивалентность* — двойственность; у Бахтина — продуктивная двойственность и взаимопереход всех основных пограничных проявлений жизни человека и его культуры — например, телесного верха и низа, рождения и смерти.

*Аморальность* — тип поведения или мышления, ставящий под вопрос и тем самым отрицающий ту или иную моральную систему. Отрицание общепринятой морали иногда может являться попыткой обретения подлинного нравственного выбора.

*Анестезия* — наркотическое обезболивание, как психологическое, так и физиологическое, что в человеке тесно связано. Наркотический инструментарий всех возможных видов, от реальных наркотиков и медицинской анестезии до мифа, ритуала, наркотических форм искусства, а также развитых идеологи-

ческих и религиозных систем. Вся культурная деятельность человека может рассматриваться как анестезия и склеивание первичного разрыва между бессознательным и сознательным/речевым. Парадоксальным следствием этой деятельности часто является, напротив, обострение бодрствования, чувства боли и разрыва, что и есть, по сути, сущность истории.

*Антиномия (антиномичность)* — противоречие, не допускающее или не нуждающееся в синтезе, снятии. Антиномические понятия абсолютно противоположны, не могут быть сняты в другом, более высоком понятии и тем самым дополнительные (по С. Кьеркегору и Н. Бору).

*Антихристианство* — радикальное сомнение в истинности онтологии и космологии, а также реликтов догматической морали, данных в Новом Завете и в интерпретируемом им Ветхом. «Умное» антихристианство полностью сохраняет этику милосердия и личной жертвы, вбирает в себя все основные христианские понятия, свободно от придания им абсолютного и не свободно от их метафорического и экзистенциального смысла.

*Антропологический парадокс* — основная «экзистенциально-онтологическая» структура и одновременно базовая экзистенциальная ситуация человека. Определяется как встреча и взаимодействие в человеке *фундаментального бессознательного (ФБ)* и *фундаментального сознания (ФС)*. Может быть сформулирован так: человек благодаря объективирующей способности ФС одновременно и является и не является частью ФБ, или Природы, если с серьезными оговорками пользоваться этим традиционным понятием. Природу здесь скорее надо понимать в Спинозовском

смысле — как некий предел, *Абсолют*, непосредственно никогда не данный человеку в своей целостности, но представителем которого в человеке является его телесность, его доречевой, а может быть, и пренатальный опыт.

*Апофатика, апофатическое* — отрицательное или мистическое описание *Абсолюта* во всех религиозно-философских традициях мира. В христианской традиции апофатическое богословие — высшая мистическая стадия богословия, в основе которого лежат трактаты Псевдо-Дионисия Ареопагита и святого Максима Исповедника. Одним из крупнейших представителей более поздней католической традиции апофатизма был Мейстер Экхарт, обвиненный в ереси, а также Николай из Кузы, который тоже находился под подозрением. В православной традиции XX в. вершиной исследований апофатического богословия можно считать труды Владимира Лосского.

*Апокатастасис* — в широком смысле восстановление потерянного благого состояния. В христианской традиции, в том числе еретической (Ориген), — окончательное и всеобщее восстановление потерянной райской связи между Б-гом, тварным миром и человеком. Осуществляется богочеловеком Христом и человеком через Христа. Это понятие допустимо иногда использовать метафорически и расширительно, так как в любой мировой религии и в любой большой идеологии есть системы понятий и ритуалов, подчиненные восстановлению понятого так или иначе «потерянного рая».

*Априори, априорное* — по Канту, «доопытное». То, что лежит в основании человеческого опыта как некая фундаментальная структура, заранее определяю-



щая все возможные формы этого опыта. С моей точки зрения, человеческое априори (а где взять иное?) есть то, что формируется через особый вид опыта, а именно опыт языка, особенно в период детского овладения языком, о котором не помнит ни один человек. В силу этого первичного забвения опыт языка игнорируется и предстает как априорная трансцендентальная структура сознания.

*Арсис-тезис* — структура вдоха-выдоха, напряжения-спада, данная в первичных речевых интонациях и порождающая музыкальную ритмическую интонацию.

*Архаические механизмы экологической регуляции* — система сознательного/бессознательного поведения архаических (холодных, доосевых) культур, при которых неизбежный вред, наносимый человеком среде, по возможности сводится к минимуму (например, ритуальное и календарное регулирование количества срубленного леса при постройках, ограничение количества возделанных полей, сезонного количества убиваемой дичи и т. п.).

*Архетип, архетипическое* — понятия, в наше время обычно ассоциирующиеся с теорией коллективного бессознательного К. Г. Юнга, хотя имеют античное происхождение. По сути, архетип — это «первообраз», то есть любая структура, которая может быть представлена как лежащая в основе структур более высокого или более низкого порядка.

*Архивированная речь* — внутренняя речь/письмо, особенностью которой является, по Выготскому, «сокращенность», свернутость, чистая предикативность (сказуемость). Действует всегда «по умолчанию» и

недоступна для непосредственного самонаблюдения/интроспекции.

*Асам* — небытие, небытийность — один из базовых терминов древней индийской философии.

*Афазия* (от греч. а — отрицательная частица и рhā-sis — высказывание) — потеря речи вследствие нарушений деятельности мозга. Также воздержание от высказываний у античного скептика Пиррона. В контексте данной книги произвольная афазия — это попытка тем или иным способом «изменить сознание», остановить речевую деятельность человека самим человеком. Может приводить к абсолютной афазии — смерти.

*Аэкологичность* — базовая особенность и способность человека к перманентному разрушению среды обитания. Дополнительный смысл этого понятия проявляется при обращении к этимологии: др.-греч. oikos «дом», «жилище», «хозяйство», и это значит, что аэкологичность можно понимать как «бездомность». Если уничтожение человеком среды нужно ограничивать и преодолевать (для выживания), то онтологическая бездомность человека непреодолима. Более того, именно эта непреодолимость бездомности может стать основанием подлинной человеческой солидарности.

*Бегство от свободы* — понятие Э. Фромма, обозначающее желание человека избежать момента выбора. Избежать выбора принципиально невозможно, так как он является первичной структурой поведения человека, можно только убедить себя в том, что это возможно, поэтому попытки такого рода свидетельствуют о желании избежать ответственности за уже осуществ-

вленный выбор. При этом игнорируется тот факт, что отказ от выбора тоже является актом выбора. Ситуации, когда свободный выбор или невозможен, или сведен к абсолютному минимуму, существуют, но только тогда, когда люди создают их для других людей искусственно, в частности радикально ограничивая движение и попытки самоубийства там, где последнее кажется человеку единственно желанным свободным актом, например в ситуации пытки.

*Бессознательное фундаментальное (ФБ)* — то теневое в человеке и в его мире, что можно помыслить как не связанное с языком и речью. Понятие скорее регулятивное, логическое, чем онтологическое. В некоторых контекстах предстает как аналог бытия вне человека, но внутри самого человека. Если это и онтология, то онтология вечной тени.

*Бессознательное «языковое»* — 1) автоматическое использование речи и языковых структур (например, бессознательное владение нами фонологической системой, или грамматикой детьми дошкольного возраста); 2) в моей переинтерпретации коллективное бессознательное К. Г. Юнга; 3) бессознательное психическое в интерпретации Лакана.

*Бинарный (дуальный) космос* — структура космоса, как в архаическом сознании, так и в современной квантовой космологии, строится на парах противоположностей типа хаос–порядок, верх–низ, свет–тьма, небо–земля, вакуум–вещество, пространство–время, сингулярность — большой взрыв и т. д.

*Бифуркация* — точка неустойчивости сложной и сверхсложной системы, когда система находится в ситуации «выбора» между альтернативами, как, напри-

мер, шарик на вершине пирамиды. Мгновенное изменение состояния, «выбор» одной из альтернатив (падение шарика) может быть осуществлен малым или сверхмалым (квантовым) возмущением.

*Бодрствующее сознание* — работающее, актуально-самосознающее сознание.

*Борьба с языком* — как бессознательные, так и сознательные попытки человека избавиться от языка или жестко контролировать языковую деятельность путем исключения из нее самоотнесенности (лингвистической эгоцентричности) и темпоральности (отношений времени).

*Бунт, бунтующий человек* — понятия А. Камю. Человек, как вид и как индивид, бунтует, желая сохранить свое достоинство как человека. Так понятый бунт пересекается с понятием Платона «тимос», с понятием «борьба за признание» в «Феноменологии духа» Гегеля, в комментариях к Гегелю А. Кожева, а также в концепции «Конца истории» Ф. Фукуямы.

*Бытие* — предельно абстрактное и общее понятие в истории философии, которое должно описывать совокупность всего сущего. Почти, но не вполне эквивалентно понятию *Абсолют*. Для Гегеля и Хайдеггера бытие эквивалентно Ничто, как основе того, что нам кажется существующим.

*Бытие и сущее* — противопоставление Хайдеггера. Сущее (Seiende) — мир видимых и мыслимых вещей; бытие (Sein) — то немислимое, что делает сущее существующим, праоснова временности вещей.

*Варваризация* — процесс освоения доосевой мифологической культурой культуры осевой, уже при-

нявшей ту или иную мировую религию. В результате такого освоения мировая религия адаптируется к мифологическому, «варварскому» сознанию, вбирает в себя архаические элементы, стадильно ей предшествующие. Типичные примеры — влияние архаических календарных праздников на праздники христианские, в том числе карнавальные практики всех известных нам христианизированных архаических народов, — как романо-германских, так и славянских.

*Вакуум* — понятие, которое должно обозначать абсолютную физическую пустоту, но на самом деле никогда не обладает таким значением. Более того, в физике высоких энергий при решении уравнений вакуум часто получает бесконечные энергетические значения, что говорит о парадоксах теории вакуума. Несмотря на парадоксы, которые представляются естественными, так как все предельные понятия парадоксальны, понятие вакуума — одно из самых продуктивных в современной физике, включая теорию суперструн и квантовую космологию.

*Великий предел (он же Беспредельное), тайцзи* — обозначение Абсолюта в Древнем и средневековом Китае. Апофатическое, парадоксальное понятие, призванное соединить в себе все мыслимые и реальные противоречия Вселенной, в том числе фундаментальное противопоставление ян и инь. Типичный образец парадоксальной и древней логики *coincidentia oppositorum* (совпадения абсолютных противоположностей).

*Вертикальный срез бинарного космоса* — пространственный аспект архаической космологии, который предполагает пространственное отделение космоса от хаоса (хаос, как правило, помещается внизу).

*Внутренняя молитва (умная молитва)* — также «сердечная молитва». Сущность и смысл христианской молитвы не имеет прямого отношения «к миру сему» и концентрируется в теме обожения, спасения и любви к Б-гу. Подлинная молитва в пределе (и только у людей, склонных к святости) становится «умной», бессловесной, полностью свертывается во внутреннюю речь/письмо и превращается в непрерывную молитвенную жизнь ума/сердца, которые в этом контексте практически неразличимы. При этом создается иллюзия опыта невербальности. Но важно помнить, что это именно иллюзия.

*Внутренняя речь* — по Л. Выготскому, речь, функционально отличающаяся от развернутой внешней как разговорной, так и письменной речи своей чистой предикативностью (использование слов только в функции сказуемого, при редукции, эллипсисе подлежащих). В описании более поздних исследователей, прежде всего П. Гальперина, внутренняя речь проходит в человеке (примерно до 7 лет) стадию *интериоризации*, «овнутрения», свертывания, архивирования и тем самым «испаряется», превращается для наблюдателя, в том числе в самонаблюдении, в «чистое мышление». В это же время (с начала чтения ребенком письменного/печатного текста), а затем в школе происходит интериоризация литеры/буквы. Внутренняя речь/письмо работает в человеке «по умолчанию» и не доступна для интроспекции.

*Вторичные моделирующие системы* — по терминологии тартуско-московской семиотической школы, все человеческие семиотические системы, кроме первичной моделирующей системы — естественного

языка. В теории лингвистической катастрофы вторичное моделирование является гармонизирующей реакцией, ответом на разрывный вызов первичной системы — языка. Диалектика этих систем такова, что чем интенсивнее ответ, тем активнее вызов, что и является основой исторического и экзистенциального развертывания.

*Гармонизирующий инструментарий* — то же, что и наркотический инструментарий. Все то, что человек/человечество использует для склеивания «онтологического разрыва», для снятия *фундаментального диссонанса*, для купирования *лингвистической катастрофы*. Эквивалентно широкому понятию культуры, сохраняющему связь с культом. См. *Вторичные моделирующие системы*.

*Герменевтика* — гуманитарная дисциплина, «наука о понимании», теория толкований и интерпретации текстов. Философская, или универсальная, герменевтика была создана в первой половине XIX в. Ф. Шлейермахером, который впервые поставил вопрос об универсальных механизмах понимания (и непонимания) человека человеком. Шлейермахер сформулировал принцип *герменевтического круга*, состоящий в парадоксе невозможности понимания части без понимания целого и наоборот. Также он различил интеллектуальный (грамматический) и непосредственно-интуитивный (дивинация, постижение) уровни любого понимания. Он также выдвинул тезис о том, что можно и нужно научиться понимать автора текста лучше, чем он сам себя понимал. Таким образом, в понимание входит момент расшифровки неосознан-

ных полаганий автора, определяемых ментальностью (коллективным бессознательным) эпохи. Развитие герменевтики связано с именами В. Дильтея, М. Хайдеггера, Г. Гадамера, П. Рикера.

*Дейктические единицы языка, дейксисы* — универсальные речевые указатели места и времени типа «здесь», «там», «это», «сейчас», «тогда». Всегда связаны с самореферентными эгоцентриками, личными местоимениями, так как имеют смысл только относительно времени и места своего собственного произнесения.

*Дескрипция* — строгое, методичное описание. Термин, используемый в феноменологии и лингвистике.

*Догматическая аксиоматика* — иногда это понятие используется, в том числе мной в той части текста, которая написана в юности совместно с Вл. Гениным, как синоним первичного дорефлексивного мифа, что не вполне точно. Более продуманное понимание: догматика, догма, догматическая аксиома есть *осознанно принятое положение веры*, то есть акт рефлексивной веры, *рефлексивный миф*, в отличие от мифа архаического, в котором не предполагается осознание себя как мифа, но только как реальности. На самом деле, в чистом виде первичный, архаический нерефлексивный миф практически не встречается в силу встроеной в любой обыденный, в том числе архаический, язык «машины рефлексии» (любой человеческий бытовой язык использует метаязыковую функцию и эгоцентрические слова).

*Дом бытия* — термин Хайдеггера, означающий пребывание-временение и «пастушеское» сохранение бытия-Sein в человеческом языке, поэзии и мышле-



нии. Понятие это уходит корнями в фундаментальный религиозный опыт человечества. С ним связана и категория «домостроительства» — православный термин, обозначающий мистическую (то есть связанную с совершением таинств) церковную жизнь как движение к встрече с Христом и с преображенным в Страшном суде космосом. Это преображение мира, в котором церковь как мистический (а отнюдь не социальный) организм принимает и примет непосредственное участие, и есть последний акт домостроительства, то есть *апокатастасиса*, восстановления потерянного некогда Дома. Тем самым дом бытия есть одна из универсальных мистических, анестезиологических идей и экзистенциальных аттракторов (точек влечения) человечества. Поэтому я разделяю два типа философствования: *философию домостроительства*, или тождества, и *философию бездомности*, или различА/Ения (она же философия разрыва). Это разделение напоминает соотношение негативной и позитивной философии у позднего Шеллинга. Как и для Шеллинга, это не равноценные для меня виды. Но оценка обратная: философия домостроительства (у Шеллинга это позитивная философия мифа и тождества) пытается заменить собой религиозный опыт таинств и компенсировать его нехватку. Философия домостроительства, как конфессионального, так и внеконфессионального, в некотором смысле всегда служанка богословия, в том числе потому, что «хозяйка» (то есть христианское догматическое и мистическое богословие) честнее в своей открыто принятой и осознанно парадоксальной догматике. Поэтому философия бездомности противоположна, следовательно, дополнительна скорее

мистической догматике христианства, чем философии «дома бытия». Вот почему философию бездомности и антропологию разрыва я считаю «умным антихристианством» с сохранением древнего христианского понимания слова «умный», как в умной, сердечной молитве.

*Досознательная телесность* — гипотетический опыт, который переживает младенец до того, как он овладевает языком.

*Евхаристический опыт* — опыт христианского причастия (евхаристии). Причастие — высшее (наряду с крещением) таинство христианства. В основе его лежит одно из самых уникальных, парадоксальных и мистических представлений в религиозном опыте человечества, не имеющем аналогов в других религиозных практиках и мировых религиях — богочеловечность, равномощность двух природ Христа, который полностью Б-г (второе лицо Троицы, Сын) и полностью человек (Сын человеческий). Единственное, что отличает его человеческую природу от всех людей, — это то, что она, благодаря зачатию Марии Христа от Духа Святого, не отягощена первородным грехом. Человеческая природа Христа эквивалентна природе Адама до вкушения плода, тем самым Христос — второй Адам по своему, так сказать, субстанциальному составу. Благодаря этому Христос (и только Христос) в идеально продуманной христианской логике может быть окном *апокатастасиса*, восстановления, возвращения человека к Б-гу Отцу и к Б-гу Троициному (Троичность Единого Б-га еще один пример идеально продуманного парадокса в христиан-

ской догматике). И именно поэтому евхаристия является основным богочеловеческим таинством, так как, по заповеди Христа на Тайной вечере, хлеб и вино в литургии пресуществляется в его реальное (но мистически преображенное после воскресения Христа и перед его вознесением) тело и кровь. Тем самым человек, принявший причастие, оказывается в самом сердце мистического акта прикосновения к тому, что произойдет с ним после Второго пришествия и Страшного суда. В причастии человек реально встречается с Христом, с его преображенной человеческой и вечной Божественной природой. Прикосновение это мыслится и переживается в православной традиции как опасное вхождение в огонь пылающей любви, который приносит блаженство спасенным, готовым к этому огню и муки всем отвергнутым, вечно сжигаемым этим же самым огнем любви Христа.

*Единая теория поля* — теория объединения всех физических взаимодействий, в наше время четырех: электромагнитного, слабого, сильного и гравитационного. Для Эйнштейна, который был инициатором создания Единой теории поля, задача ограничивалась двумя взаимодействиями: электромагнитным и гравитационным, так как ни слабое, ни сильное еще не были открыты. Эйнштейн столкнулся с неразрешимой для себя задачей, что было одной из великих драм в истории науки. Однако, как выяснилось к концу XX в., результаты Эйнштейна в этом, как многие годы казалось, безнадежном деле оказались необходимы для нового витка в построении современной теории Всего, в том числе теории суперструн.

*Индивидуализирующая коммуникация* — человеческая языковая деятельность в целом. Эгоцентрические, индивидуализирующие акты говорения, использование личных местоимений, противопоставление «я»/«ты» являются ядром коммуникации, то есть языковой связи. Таким образом, индивидуализирующий разрыв образует связь/коммуникацию и наоборот.

*Индивидуация* — произнесение эгоцентрических слов и, как результат, осознание себя как субъекта собственного высказывания. Возможна только как следствие языковой коммуникации и наоборот, коммуникация возможна только на основе эгоцентриков, они принципиально взаимосвязаны. То есть индивидуация, осуществляемая посредством Ego, НЕ является тем, от чего, возможно, и стоило бы отказаться, так как это было бы эквивалентно отказу от языка вообще. Поскольку отказ от языка, встроенного в человеческое бессознательное, невозможен, какие бы усилия в мистических, дзенских или феноменологических редуцирующих практиках ни совершал человек, то последовательные попытки отказаться от языка неизбежно ведут как к метафорической, так и к реальной смерти-самоубийству человека. Поэтому, чтобы быть честным перед собой, человеку необходимо или добровольно принять неизбежность коммуникативной индивидуации, или умереть. Третьего не дано, вернее, любой третий путь является самообманом, мифом, грубой анестезией.

*Интерииоризация* — процесс «овнутрения», автоматизации языковой деятельности и любой другой деятельности человека.

*Инцест* — кровосмешение. Запрет на инцест является специфически человеческим способом социального регулирования. Определение того, что является кровосмешением, а что нет, всегда относительно, за исключением, пожалуй, самого ближайшего родства в ядерной семье (родители-дети). Благодаря запретам на определенного типа родственные браки начинают различаться эндогамные (внутриродовые) и экзогамные (межродовые) отношения, что приводит, по Леви-Стросу, к различию между «холодными» (архаическими) и «горячими» (историческими) *обществами*. Инцест, строго регулируемый в «профанном» пространстве жизни, становится во многих культурах культивируемой практикой в «священных», «магических» социальных контекстах.

*Инъекция* — процесс такого взаимодействия культур, при котором более активная культура, часто находящаяся на другой стадии развития, проникает в другую культуру. В таких случаях культуры изменяют друг друга, часто при доминировании более активной.

*Историчность (то же, что и самореферентная речь и сознание-хронос)* — способность человека к специфическому изменению, а именно к языковому сознанию в узком смысле, как способности к номинации, объективации, сомнению, рефлексии. Эта способность отличает человека от всех объектов «естественной истории», как живых (биосфера), так и неживых. Отличает как качественно (она входит в конфликт с ФБ), так и количественно, по скорости. Историчность делает историю человека «неестественно» быстрой, взрывообразной с точки зрения естественной истории (эволюции земли и жизни).

*История и космос* — оппозиция, введенная М. Элиаде в его философской антропологии и религиоведении. «История» связана с фундаментальным переживанием человеком ужаса перед беспощадностью времени, смерти и перманентного насилия. «Космос» (миф) придает этому ужасу осмысленность, встраивая человека в мировое целое и объясняя, почему и зачем человек страдает, тем самым давая силы пережить безжалостность, абсурдность и жестокость исторической непредсказуемости и насилия.

*Катастрофа* — в математической теории особенностей (катастроф) — разрыв непрерывной функции.

*Квантовая спонтанность мира* — представление о мире и космосе, выработанное после создания квантовой теории, в которой классическая причинность заменена на более «мягкую» квантовую, учитывающую случайность как неустранимое свойство, связанную с принципом неопределенности, то есть невозможностью абсолютно жесткого причинного ряда. Таким своеобразным образом разрешается кантовская дилемма: или абсолютная причинность в мире явлений, или свободная причинность в мире ноуменов (вещей-в-себе). В квантовой вселенной такая дилемма излишня: свобода оказывается фундаментальным свойством мира, а не трансцендентна ему. Но различие в степенях свободы человека и всего остального живого и неживого мира настолько велико, что в большинстве случаев квантовой свободой/спонтанностью можно пренебречь и условно считать весь мир, кроме человека, детерминированным и несвободным от жесткой причинности.

*Копенгагенская школа* — в узком смысле — физическая школа, связанная с именем Нильса Бора и его работой в Копенгагене, где вместе с ним сотрудничала целая плеяда великих физиков, создателей квантовой теории: В. Гейзенберг, П. Дирак, В. Паули, Г. Гамов, П. Капица, Л. Ландау и другие. В широком смысле философская традиция, идущая от С. Кьеркегора, с его антигегельянской логикой скачка как экзистенциального разрыва гладкой логико-диалектической непрерывности, что повлияло как на учителей Н. Бора, так и на него самого. В некотором смысле можно считать, что квантовая логика родилась в Копенгагене в начале XIX в. благодаря Кьеркегору и была развита физической копенгагенской школой при создании и обосновании квантовой механики ровно через сто лет.

*Лингвистическая катастрофа* — понятие, синонимичное понятиям *антропологический парадокс/разрыв*. Собственно говоря, ЛК — это сам человек и его фундаментальная структура. Человек/человечество представляет собой взаимодействие трех составляющих: *фундаментального сознания (ФС)*, *фундаментального бессознательного (ФБ)* и *фундаментальной ностальгии (ФН)*. Собственно лингвистическим феноменом здесь является *ФС*.

*Логоцентризм, логоцентричность* — понятия Ж. Деррида, обозначающие представление, что звучащее слово первичнее и потому истиннее письма. Деррида ставил себе задачу разборки, деконструкции этого вида мифологии. В отношении структурной лингвистики, с моей точки зрения, критика Деррида

била мимо цели в той мере, в какой он недооценивал: 1. функциональную афонетичность; 2. рекурсивность и тем самым парадоксальную «непосредственную» теоретическую «истинность» фонологии, совпадающую с парадоксальной рекурсивностью языка как такового.

*Магический детерминизм* — архаическая вера, что любое событие имеет жесткую причину/основание в том или ином магическом действии, будь то действие человека, шамана или бога.

*Майевтика* — речевой метод Сократа. Буквально означает родовспоможение, то есть логический метод рождения/порождения истины в сократических спорах-диалогах Платона. Для автора настоящей книги философская майевтика, философские споры — это скорее родовспоможение свободы, чем истины, но при необходимой устремленности к последней как к пределу.

*Майя* — мировая иллюзия в древней индийской философии. Иллюзия (то есть мир) нуждается в преодолении, на что и направлена индийская аскетическая и религиозная практика. С моей точки зрения, под преодолением здесь бессознательно подразумевается преодоление языка как источника разрыва.

*Математическая теория катастроф (теория особенностей)* — теория, исследующая нарушения, разрывы непрерывности в непрерывных функциях. Лежит в основе прогнозирования и предотвращения катастроф в естественных и искусственных системах. Рене Том, выдающийся французский математик, придал теории катастроф исключительную популярность в



70–80-х годах XX в. благодаря тому, что рассказал о ней как о взрывной философской теории всего сущего. Такой подход вызывал и вызывает иронию у других выдающихся математиков, в частности у В. Арнольда, который ценил математические результаты П. Тома, но отказывался принимать всерьез его философские обобщения.

*Матрица языка* — метафора постоянного присутствия в мозгу человека универсальной грамматики, системы языковых оппозиций и внутренней речи/письма.

*Машина для уничтожения времени* — 1. любая последовательная процедура с языком, текстом или речью, пытающаяся скрыть, стереть временные отношения и самореферентность; 2. понятие К. Леви-Строса, который так называл архаический миф.

«*Машина катастроф*» — 1) простейший механизм, предложенный математиком К. Зеemanом с использованием резиновой бечевки, демонстрирующий скачки в процессе непрерывного движения; 2) человек и его язык.

*Медитация* — созерцание, размышление, мантра, молитва. Часто направлена на преодоление любой двоичности/двойственности/бинарности/оппозиционности/различия в мышлении. Это преодоление является всегда только иллюзией, так как человек не может при жизни выйти за пределы языка, оперирующего различиями и погруженного в глубину человеческого бессознательного.

*Медиация двоичности* — смягчение любого противопоставления путем введения опосредующего элемента.

*Метаязыковая функция* — фундаментальная структурная особенность любого человеческого языка ссылаться на самого себя и быть своим собственным описанием, своей собственной теорией и собственной историей.

*Меризм* — различительный признак, артикуляционный элемент фонемы. Любая фонема представляет собой одновременное сочетание, «аккорд» меризмов.

*Наложение времени* — то же, что и стадиальное наложение.

*Наркотический («анестезирующий») инструментарий* — вся человеческая культура, все культурные практики, как вербальные (миф), так и экстравербальные (ритуал), которые служат задаче смягчения и купирования лингвистической катастрофы. Поскольку лингвистическая катастрофа — это сам человек и его язык, то такие практики неизбежно строятся как борьба человека и языка с самим собой.

*Нарративный миф* — сюжетный миф в отличие от мифа как первичной структуры отождествления означающего/означаемого и знака/ денотата.

*Неантизация (néantisation)* — термин Сартра, от французского *néant* — ничто. Означает специфическое отрицание, осуществляемое человеческим сознанием как источником радикальной свободы.

*Онтологическое (от «онтология» — учение о бытии)* — бытийное, связанное с бытием как таковым. В некоторых логических традициях (например, у Гегеля) бытие неотлично от ничто.

*Онтологический диссонанс* — конфликт *фундаментального бессознательного (ФБ)* и *фундаментального сознания (ФС)* в человеке.

*Осевое время* — понятие К. Ясперса, обозначающее период примерно с VIII по II век до н. э., когда возник ансамбль мировых культур, в которых впервые миф был осознан как миф и тем самым лишен непосредственной истинности, а также была осознана и сформулирована трагическая необратимость личной смертности. В качестве ответа на это осознание возникли сначала философия, а затем, как ответ на то и другое, — мировые религии.

*Празабвение* — абсолютное забвение человеком факта и процесса своего овладения родным языком, как бы этот процесс ни понимать: как реализацию языкового «инстинкта» или как обучение. По сути, это забвение человеком того, как он становился человеком, которым он мог бы и не быть, если бы не санкционированная и спровоцированная человеческой средой активизация языковой деятельности ребенка в возрасте до трех лет. Празабвение приводит, например, к тому, что первичный языковой опыт, в частности, опыт фонематический, а также самореферентный опыт использования в речи собственных имен, местоимений, указателей времени и места (пространства–времени) не осознается и потому мыслится или как кантовское *argioi*, или как первичный опыт чистого сознания в феноменологии, или как «генетическое» наследие в поведении человека.

*Праздный бог («deus otiosus»)* — «нейтральный бог», или «скрытый Бог» — одно из самых парадок-

сальных божеств в истории религии, высший бог-творец, который отказался от руководства созданным им миром и от культа в его честь. Бог делегировал всю работу на Земле низшим богам или духам природы, которые выступают в качестве посредников между божеством и человеком, и потому все культовые процедуры направлены на них. Эта концепция широко распространена в Африке, Меланезии и Южной Америке. Судя по всему, она почти универсальна в истории мировой религиозной культуры. Если бы не огромное количество божественных и священных посредников (именно активно действующих богов, а не ангелов и святых, как, например, в христианстве) между ним и миром людей, можно было бы считать, что перед нами образец прамоноотеизма. Впрочем, эта проблема до сих пор дискутируется.

*Рекурсивность, рекурсия* — см. *самореферентность, самореферентные (рекурсивные) языковые структуры*.

*Самореферентность (автореферентность)* — самоотнесенность языковых структур и, как следствие, всех производных от нее структур сознания.

*Самореферентные (рекурсивные) языковые структуры* — эгоцентрики, шифтеры, элементы языка, указывающие на самих себя или в процессе речевого употребления, или в рамках языка как системы.

*Сознание в частном (узком) смысле* — объективация, рефлексивность, отчуждение, сомнение. Языковая деятельность, взятая в аспекте ее рекурсивности и «эгоцентричности» (местоименности). То же, что

*историчность* и *сознание-хронос*. Бесконечная тавтология в определении сознания неизбежна, вследствие его самореферентности.

*Сознание в широком смысле* — обобщенная метафора любой человеческой мыслительной деятельности.

*Сознание-хронос* — динамическая, временная сторона языкового сознания, эквивалентна речи и самореферентному, шифтерно-эгоцентрическому региону языка. То же, что и *историчность*. Связано напрямую с осознанием смерти.

*Сознание-эйдос* — статическая, конструктивная, пространственная, *мнемоническая* составляющая языкового сознания, по сути, совпадает с лингвистическим понятием языка в его отличии от речи.

*Сотериология* — учение о религиозном спасении.

*Стадиальное наложение* — встреча и взаимодействие культур, находящихся в разных точках стрелы исторического времени, то есть на разных стадиях исторического развертывания. Как правило, приводит к разрыву в непрерывности и хаотизации традиционных механизмов культуры, к разрыву в локальном историческом времени.

*Стационарная вселенная* — такое решение уравнений общей теории относительности, при котором вселенная оказывается вечно существующей и стабильной. Для получения этого результата Эйнштейну пришлось ввести в свои уравнения дополнительный «космологический член», стабилизирующий решение. А. Фридман предложил освободиться от стабильного решения, выдвинув теорию расширяющейся вселенной и Большого взрыва. Современный вариант стационарной, вечной и при этом постоянно ветвящейся

ся вселенной предложил в рамках инфляционной космологии А. Линде, назвав такую вселенную мультиверсом, или мультимиром.

*Субстантивация (глаголов существования)* — пример: переход глагола «быть» в существительное «бытие» в русском языке. По мнению Э. Бенвениста, такой переход не универсален и возможен только в тех языках, где есть основной глагол существования «быть». Следовательно, категория «бытие» не универсальна, а в лингвистическом смысле относительна и могла возникнуть только в тех мыслительных традициях, в которых структура языка позволяла осуществить субстантивацию.

*Суперпозиция, пакет состояний* — в квантовой теории одновременное волновое описание всех возможных вероятных состояний элементарной частицы.

*Схоластическая цивилизация* (не путать со схоластической) — цивилизация Нового времени, где школьная система средневековых университетов (схоластического периода) была преобразована в систему обязательного всеобщего школьного образования, контролируемого государством, одновременно с системой тюрем, психиатрических лечебниц и всеобщей воинской повинности. По существу, совпадает с гуттенберговской книгопечатной культурой и эпохой Просвещения.

*Темпоральная трещина* — временной разрыв, пауза, торможение, конфликт, осуществляемый второй сигнальной системой (языком) во взаимодействии с первосигнальной парой «стимул–реакция». Совпадает, судя по всему, по смыслу и функции с тем,

что хотел передать Деррида в понятиях отсрочки, торможения, промедления, спора, выраженных в неографизме *différance* (в нашем графическом варианте — различА/Ение).

Трансцендентализм, трансцендентальная философия — философская традиция, восходящая к Декарту и Канту, через Фихте и Шеллинга ведущая к Гуссерлю, Ж. П. Сартру, К. О. Апелю и раннему Ж. Деррида. Деррида, находясь в традиции, изнутри деконструирует, радикально ставит под вопрос сами основания трансцендентализма. В основе трансцендентального метода лежит идея философского описания и анализа доопытных, априорных структур сознания, тех структур, которые обеспечивают, делают возможным достоверное познание. Трансцендентальный метод тесно связан с картезианской темой *Ego*, с эгологией, развитой, в частности, Фихте. Слову «Я» здесь придается особый онтологический статус, тем самым оно лишается специфически речевой подвижности, самореферентности, шифтерности, лингвистической рефлексивности, коммуникативности. По сути, то же самое осуществляет Сартр в работе *La Transcendance de l'Ego*, отрицая принадлежность «я» к чистому сознанию, отказывая сразу и *ego*, и сознанию в коммуникативности и, тем самым, в свободе. Аналогичные процессы Деррида различает у Гуссерля, а автор данной книги у современного русского феноменолога В. И. Молчанова. Таким образом, трансцендентальная традиция осуществляет свой вариант тонкой мифологизации и демонстрирует бессознательную борьбу с языком как катастрофой.

*Трансцендентальная языковая игра* — бесконечная сумма всех возможных языковых практик и игр человечества (по К. О. Апелю).

*Трансцендентальное коммуникативное сообщество* — понятие К. О. Апеля. Обозначает все пространство возможной и актуальной языковой коммуникации человека.

*Ужас истории (ужас хроноса, ужас времени)* — понятие М. Элиаде, обозначающее страх человека перед любой непредсказуемостью и необъяснимостью мира, страдания, насилия и любых разрывных исторических событий.

*Универсальная грамматика* — термин Н. Хомского. Хомский строит лингвистику, которая должна описать механизмы порождения всех возможных высказываний человека из встроенной в него на инстинктивном уровне системы всеобщих грамматических операций/отношений.

*Уравнение Шредингера* — основное уравнение нерелятивистской квантовой теории, имеющее волновую (дифференциальную) форму. Однако именно это уравнение демонстрирует (как и матричная механика, и соотношение неопределенностей Гейзенберга) неустранимый корпускулярно-волновой дуализм квантовых объектов вопреки личным надеждам самого Шредингера вписать этим уравнением квантовые парадоксы и скачки в классическую физико-математическую систему. Эта надежда Шредингера, как и аналогичная надежда Эйнштейна построить единую теорию, лишённую квантовых парадоксов, — типичный при-



мер скрытой борьбы человека с необратимостью, разрывностью, самореферентностью, темпоральностью человеческого языка и мира.

*Ускользание реальности* — способность человеческого слова, звука, знака быть нетождественным тому, что они обозначают; способность, которая формирует феномен различия/разрыва, а также, метафорически, свойство реальности никогда не быть тождественной знаку.

*Фармакон* (pharmakon; др.-греч.) — яд, зелье. Используется в диалогах Платона как метафора человеческой речи и письма. В моей интерпретации — «борьба языка с самим собой», то есть одновременное сочетание лингвистического рекурсивного разрыва и клея, анестезии, раны языка и ее лечения. Деррида дает, в частности, такое определение: «...Сократ сравнивает со снадобьем (φάρμακον) письма, которые прихватил с собою Федр. Этот *фармакон*, эта „микстура“, это зелье, разом лекарство и отравы, наперед вводится в тело дискурса со всей своей амбивалентностью. Это волшебство, эта чарующая сила, это колдовство могут быть поочередно или одновременно благотворными либо пагубными»<sup>2</sup>. Однокоренное слово «фармакос» использовалось в древнегреческих источниках также для обозначения тех, кого выбирали в качестве жертвы (= «козла отпущения») для ритуального «очищения» полиса в моменты бед — болезней, засух и т. п. Метафорически речь и язык являются «козлами отпущения» для самих себя и для человека.

---

<sup>2</sup> Цит. по: <http://pharmacie.narod.ru/>.

Но поскольку язык невозможно выгнать в безмолвную пустыню мира безвозвратно, то реальными «козлами отпущения» всегда становятся или человек сам для себя (самоубийство), или другие люди. Все примеры исторического насилия, наконец, массовые спланированные технологические убийства, такие как Шоа (холокост) европейских евреев во Второй мировой войне, — пример катастрофического воплощения ритуала и мифа очищения, то есть в конечном счете реставрации практик архаического каннибализма и человеческих жертвоприношений.

*Феноменология* — философская дисциплина, введенная в начале XIX века Гегелем и заново обоснованная Э. Гуссерлем. Феноменология XX века строится на идее непосредственного усмотрения и описания фактов и смыслов общечеловеческого (= трансцендентального) сознания. В основе феноменологии — идея времени как основной структуры сознания и идея феноменологической редукции. Последняя означает воздержание от любых теорий и предположений о реальности/нереальности описываемых феноменов. По мысли Гуссерля, можно одинаково точно описать сущность розы, ангела, гвоздя, времени, пространства, единорога, дома, пивной кружки и любого другого возможного феномена.

*Фундаментальная ностальгия (ФН)* — гипотетическое стремление человека/человечества вернуться в доязыковое, довербальное состояние, «райское» состояние до первичного разрыва, до осознания смерти, в до- или сверхчеловеческое состояние. Это предполагаемое предельное стремление по аналогии сопоставимо с выдвинутым Фрейдом концептом *mortido*,

танатоса, то есть со стремлением к смерти, а также с концептом «травмы рождения» О. Ранка, но не полностью совпадает с ними, что специально оговаривается в основном тексте книги.

*Фундаментальное бессознательное (ФБ)* — «первое» бессознательное, то есть всё то в человеке и мире, что может мыслиться как не затронутое языком. ФБ является ностальгической тенью человека, ужасной и одновременно желанной абсолютной невозможностью. Оно одновременно предстает также в прекрасном образе ощущаемой, видимой и изучаемой природы. ФБ следует отличать от «второго» бессознательного, совпадающего по структуре с «вытесненным» бессознательным Фрейда/Лакана, а также с «коллективным бессознательным» К. Г. Юнга, данным человеку в форме «архетипов», то есть в структурах глубинной внутренней речи/письма. *ФБ* — это понятие, имеющее теневой, пограничный, трансцендентный и регулятивный смысл, близкий понятию «вещи-в-себе» Канта и всем парадоксальным предельным абсолютным понятиям в истории человека, описываемых сформулированной Николаем Кузанским логикой *coincidentia oppositorum* (совпадения абсолютных противоположностей).

*Фундаментальное торможение* — торможение основных инстинктивных реакций на внешние стимулы, осуществляемое второй сигнальной системой (языком).

*Фундаментальное сознание (ФС)* — языковая деятельность, включающая в себя внутреннюю речь/письмо, а также ту особую сферу языка, которая характеризуется рекурсивностью, самореферентностью и сознанием смерти.

*Фундаментальный диссонанс* — конфликтное взаимодействие ФБ и ФС в человеке.

«Холодные» общества — эндогамные культуры, чьи механизмы гармонизации первичного лингвистического (семиотического) разрыва достаточно сильны, чтобы купировать развертывание рефлексии и возникновение «горячей» кочевой или городской культуры.

*Центральная флуктуация (разрыв) всемирной истории* — Великое переселение народов и связанное с ним стадийное наложение, а также их следствие — средневековая культура. В результате взаимодействия и диффузии римско-христианской культуры и более ранней по типу культуры германского язычества образовалась сначала средневековая цивилизация, а затем сверхактивная цивилизация ренессансного, протестантского, а затем глобального евро-американского (североатлантического) типа, завершившаяся созданием Мировой сети.

*Шифтер* (буквально: *переключатель*) — термин был введен Отто Есперсеном, в русском переводе — А. Жолковским. Шифтеры, первичные эгоцентрики, подвижные переключатели — личные местоимения, мгновенно сменяющие («переключающие») в процессе коммуникации лингвистические позиции и функции говорящего/слушающего. В широком смысле шифтеры — это самореферентные, указывающие сами на себя элементы языка/речи.

*Эгоцентрики* — то же, что и шифтеры: личные местоимения и указатели (дейксисы) места/времени во всех известных естественных человеческих языках.

*Энтропия* — мера хаоса и теплоты в системе. Увеличение энтропии — увеличение хаотичности. «Тепловая смерть вселенной» — гипотетическое будущее состояние вселенной, так как, по классическому второму закону термодинамики, хаотичность (энтропия) любой системы со временем необратимо увеличивается. Современная неравновесная термодинамика показывает, во-первых, как происходит переход от хаоса к порядку, и, во-вторых, относительность этих понятий. Можно сказать, что хаос — это другой или «чужой» порядок. Однако в отношении вселенной в целом вопрос о тепловой смерти, к сожалению, отнюдь не закрыт, более того, она представляется неизбежной. Тем самым антиномия разумности/неразумности и смысла/бесмысленности мира и человека сохраняет свою неизбывную актуальность.

# ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абдулаев Ф. 18  
Адорно Т. 13, 198, 335  
Азизян И. 15  
Акопян Л. 15  
Александров А. 17  
Алексеев Л. 16  
Аменхотеп IV (Эхнатон) 149  
Анашвили В. 16  
Апель К. 13, 21, 228, 488, 489  
Аристотель 137, 174, 178, 180, 181, 182, 329, 393, 395  
Аркадьев Андрей 17  
Аркадьев Антон 17  
Аркадьев Г. 17  
Аркадьев М. 213, 295, 435, 451  
Аркадьев П. 17  
Аркадьева И. 17  
Аркадьева М. 18  
Арнольд В. 9, 11, 482  
Асс Е. 15  
Ахутин А. 15, 80, 81, 305, 306
- Бахли Ш. 68  
Барт Р. 12  
Бархатова М. 18  
Бах И. С. 17, 90, 303
- Бахауддин В. 86  
Бахтин М. 13, 160, 422, 423, 426, 463  
Белов В. 436  
Белый П. 435  
Бенвенист Э. 12, 34, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 64, 73, 83, 178, 183, 201, 202, 258, 447, 487  
Бердяев Н. 44, 144, 364, 377  
Берн Э. 222  
Бернард Клервоский, св. 422  
Бетховен Л. 18  
Библер В. 38  
Блинов А. 17, 186, 236, 260  
Блок А. 435  
Бодуэн де Куртене И. 45, 242, 245, 451  
Бодэн Ж. 155  
Бокаччо Дж. 426  
Бор Н. 25, 60, 65, 234, 286, 322, 378, 379, 395, 396, 444, 464, 480  
Босх И. 160, 422, 423, 424–427  
Боттичелли С. 155  
Браге Т. 314  
Бродский И. 216  
Бруннер Дж. С. 194, 393  
Бубер М. 50  
Быков Д. 18  
Бюлер К. 253
- Вагнер Р. 76, 77, 78, 436  
Вебер М. 13, 164  
Вергилий 126  
Веркеенко В. 15, 18

- Вернадский В. 167  
 Вильсон Ч. 314  
 Вильчек М. 16  
 Витгенштейн Л. 21, 115, 223, 391, 392  
 Выготский Л. 13, 23, 38, 39, 40, 43, 44, 172, 184, 194, 444, 466, 471
- Гадамер Г. 207, 473  
 Галилей Г. 159, 320, 321, 395  
 Гальперин П. 38, 40, 43, 172, 444, 471  
 Гамов Г. 480  
 Гамсун К. 436, 438  
 Ганнопольский М. 18  
 Ганина А. 15  
 Гаспаров Б. 16, 248, 451, 446, 450, 451  
 Гаспаров М. 451  
 Гегель Г. В. Ф. 29, 145, 218, 221, 326, 329, 343, 344, 346, 349, 351, 352, 469, 483, 491  
 Гедель К. 90  
 Гейзенберг В. 25, 234, 287, 314, 322, 395, 480, 489  
 Гендель Г. Ф. 17  
 Генин В. 15, 31, 271, 295, 473  
 Генин М. 445  
 Генина Н. 17  
 Герович С. 15, 18  
 Гесиод 127  
 Гельдерлин Ф. 9, 168, 216, 309  
 Гёте И. В. фон 19, 309, 379, 385
- Гийом Г. 12, 52, 53, 168, 170, 229  
 Гитлер А. 437, 438  
 Глисон Г. 232  
 Гнесин Г. 16  
 Гнесина Е. 16  
 Грайс Г. 236  
 Григорий Нисский, св. 92  
 Грин Б. 380  
 Гринфельд П. 194  
 Грюневальд М. 424  
 Гумбольдт В. фон 12, 52  
 Гунбин И. 16  
 Гуревич А. 13, 17, 155, 160, 161, 422, 424  
 Гуссерль Э. 48, 98, 112, 113, 190, 217, 223, 224, 227, 233, 234, 235, 248, 263, 269, 488, 491  
 Гутнер Г. 15, 74, 95, 174, 228, 315, 319  
 Гуттенберг И. 122, 161, 199, 208
- Давыдов Ю. 108  
 Дали С. 423  
 Данилевский Н. 116, 117  
 Дебольский Д. 18  
 Декарт Р. 13, 48, 209, 300, 306, 310, 316, 326, 329, 396, 488  
 Деррида Ж. 9, 59, 224, 234, 262, 263, 269, 310, 449, 480, 488, 490  
 Джексон Э. 166  
 Джеммер М. 65  
 Джуринский А. 199  
 Дзюбенко М. 16, 250

- Дикке В. 65  
Дильтей В. 473  
Диоген Лаэртский (Лаэртский) 289, 345  
Дионисий Ареопагит (Псевдо-) 27, 136, 141, 142, 386, 462, 465  
Дирак П. 480  
Донн Д. 216  
Дорман А. 15  
Достоевский Ф. 9, 218, 221, 334, 378, 381, 382  
Дуков Е. 15  
Дьюи Д. 442  
Дюбуа Ж. 100
- Ермияева Л. 18  
Есенин С. 435  
Есперсен О. 35, 493
- Жабе Э. 21, 306, 380  
Жолковский А. 17, 35, 493
- Заходер Б. 15  
Заходер Г. 15  
Зедльмайр Х. 422  
Зеэман К. 482
- Иванов Вяч. Вс. 12, 15, 23, 57, 76, 81, 201, 451  
Икскуль И. фон 46, 272  
Инстититорис Г. 155  
Иоанн Богослов 59, 98  
Иоанн Лествичник 85  
Иоанн Солсберийский 156  
Ириней Лионский 147  
Исаак Сирин 85, 92
- Каминский Вл. 16  
Камю А. 13, 21, 74, 112, 113, 325, 328, 343, 346, 469  
Кант И. 32, 33, 174, 209, 300, 310, 319, 329, 465, 488, 492  
Кантор Г. 462, 463  
Капица П. 480  
Караян Г. фон 438  
Карзанов К. 15  
Каспаров Г. 18  
Каспарова К. 18  
Кассирер Э. 23, 272, 273  
Кейпер Ф. Б. Я. 13, 126, 128  
Кеплер И. 314  
Коган Е. 18  
Кожев А. 29, 173, 343, 344, 346, 349, 351, 352, 357, 469  
Копейкин К. 17, 307  
Корчак Я. 33, 373  
Костюрина Н. 16  
Кравцова И. 16  
Кротов Я. 17  
Крушевский Н. 451  
Кузанский Н. 32, 54, 299, 300, 303, 310, 492  
Кузнецов В. 16  
Куинджи Т. 15  
Кулиано И. 166, 293  
Кун Т. 393  
Курилович Е. 53  
Кьеркегор С. 113, 326, 464, 480  
Кьефт У. В. 165
- Лакан Ж. 12, 468, 492  
Ландау Л. 480  
Ласерда А. 237



- Лебедев М. 15, 313  
 Леви-Строс К. 12, 19, 79, 95,  
 123, 124, 202, 281, 478, 482  
 Левич А. 16, 428  
 Лем С. 363  
 Ленин В. 164  
 Леонардо (да Винчи) 155  
 Леонович В. 17  
 Лермонтов М. 277  
 Лефевр В. 95  
 Линде А. 16, 487  
 Лобачевский Н. 428  
 Лосев А. 375  
 Лосский В. 141, 465  
 Лотман Ю. 13, 23, 69, 70, 71,  
 73, 273, 451  
  
 Магун А. 17  
 Мазель Л. 17  
 Маклюэн М. 53, 199, 208  
 Максименко А. 15  
 Максим Исповедник, св. 136,  
 141, 385, 465  
 Малашкин А. 18  
 Мамардашвили М. 13  
 Манн Т. 379  
 Марквардт Ф.-В. 415  
 Маркс К. 13, 162, 163, 164,  
 349, 355  
 Мах Э. 320  
 Маяцкий М. 16, 189, 233  
 Мензерт 237  
 Мец И.-Б. 416  
 Мечников Л. 149  
 Мёллер П. М. 65  
 Микушевич В. 56, 271  
 Мисима Ю. 105  
  
 Молчанов В. 16, 216, 217, 222,  
 223, 224, 226, 263, 446, 488  
 Моцарт В. А. 434  
  
 Наполеон 344, 351  
 Нестеренко И. 16  
 Нилюгов А. 451  
 Ницше Ф. 78, 140, 189, 209,  
 223, 272, 279, 333, 343, 347,  
 352, 353, 368, 370, 379  
 Новгородова Е. 16  
  
 Ориген 92, 465  
 Осадчая О. 15  
 Остин Дж. 447  
  
 Павлов И. 256  
 Падучева Е. 35, 68, 170, 451  
 Палама Г. 85  
 Панова Л. 17  
 Панормита А. 375  
 Парменид 182, 327–329  
 Паскаль Б. 217, 221  
 Пастернак Б. 19, 326  
 Паули В. 480  
 Пиаже Ж. 39, 172, 193–195,  
 444  
 Пинкер С. 12, 34, 36, 37, 64,  
 96, 99, 183, 434  
 Пир Ф. 100  
 Пифагор 398  
 Платон 136, 137, 326, 329,  
 331, 333, 335, 336, 345, 397,  
 403, 469, 481  
 Плотин 136, 137  
 Помазной Ю. 15  
 Поршнев Б. 16, 19, 23, 443

- Постмен Л. 393  
Потебня А. 451  
Прокл 136, 137  
Путин В. 166  
Пушкин А. 17, 277  
Пятигорский А. 13, 168, 306  
Пятигорская Л. 16
- Рабле Ф. 423, 426  
Равель М. 79  
Раку М. 15  
Ранк О. 12, 32, 62, 63, 111, 128, 492  
Распутин В. 436  
Рассел Б. 43, 73, 115, 142, 185, 200, 391, 392, 463  
Ратгауз Г. 76  
Ревзин Г. 15, 18, 69, 77, 139  
Ревзин И. 451  
Ревзина О. 15  
Рикер П. 473  
Рильке Р. М. 56, 75, 271  
Родин А. 15, 318  
Розанов В. 370  
Рорти Р. 13, 115, 159, 328, 330, 343, 438  
Рубин В. 17  
Рубинштейн Л. 18  
Руссо Ж. Ж. 275, 370
- Савицкий А. 17  
Санников Ф. 15  
Сарабьянов Д. 15  
Сартр Ж. П. 13, 47, 48, 138, 282, 325, 483, 488  
Сас Т. 26, 208  
Свиридов Г. 435, 436
- Семихатова О. 17  
Сенека 33  
Сепир Э. 52, 173  
Серль Дж. 13, 23, 26, 45, 227, 236  
Сеченов И. 23  
Сириин Исаак 365  
Смирнов Б. 18  
Сократ 22, 102, 288, 289, 300, 308, 310, 332, 333, 408, 481  
Соловейчик С. 191  
Соловьев В. 359, 366, 367  
Соссюр Ф. де 12, 46, 52, 235, 236, 247, 250, 252, 258, 269, 449  
Стайнер А. 336  
Степанов Ю. 451  
Стравинский И. 347  
Сухомлинский В. 191
- Тарковский А. 363  
Тертуллиан (Псевдо-) 110, 316  
Тойнби А. 105, 117  
Толстой Л. 271, 285, 345, 380, 434  
Том Р. 11, 23, 57, 481, 482  
Торранс П. 191  
Тоффлер О. 161  
Тринон А. 100  
Трубецкой Н. 235, 357, 451  
Трубецкой С. 269  
Тувльвисте П. 193, 195, 200
- Уилсон К. 217, 221  
Уорф Б. 173, 174, 178  
Успенский Б. 69, 70, 73

- Фихте И. 47, 98, 279, 329, 488  
Флоренский П. 359, 360  
Франк С. 54, 115, 116  
Фрейд З. 32, 111, 210, 274, 408, 491, 492  
Фридман А. 486  
Фромм Э. 12, 101, 168, 275, 276, 278, 285, 467  
Фуко М. 26, 198  
Фукуяма Ф. 343, 344, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 469
- Хабермас Ю. 13, 353  
Хайдеггер М. 13, 189, 279, 306, 310, 324, 328, 329, 336, 337, 438, 469, 473  
Харлап М. 17, 78  
Хворостовский Д. 435  
Хозяйкина Е. 16  
Хомский Н. 12, 23, 27, 53, 64, 94, 183, 489  
Хомяков А. 304  
Хоркхаймер М. 198  
Хофштадтер Д. 86, 87, 88, 90
- Цвелик А. 16, 116, 221  
Церен Э. 150
- Чаадаев П. 384  
Честертон Г. 409
- Шарден Т. 167  
Швейцер А. 91  
Шеллинг Ф. 54, 279, 294, 300, 326, 329, 474, 488
- Шервинский С. 126  
Шеридан Ф. 166  
Шестов Л. 113, 305, 310, 368  
Шкловский И. 218, 219, 221  
Шлейермахер Ф. 472  
Шмеман А., протоирей 305  
Шмидт В. 148  
Шмитт А. 248  
Шнитке А. 78  
Шопен Ф. 18  
Шопенгауэр А. 279  
Шоу Б. 257, 370  
Шпенглер О. 13, 114, 116, 117, 134, 285, 343  
Шпет Г. 216  
Шпренгер Я. 155  
Шредингер Э. 322, 489  
Штерн Л. 18
- Щерба Л. 243, 245, 246
- Эйнштейн А. 99, 286, 314, 476, 486, 489  
Эко У. 335, 438  
Экхарт М. 54, 85, 110, 303, 310, 465  
Элиаде М. 13, 27, 63, 75, 129, 130, 132, 133, 134, 142, 144, 145, 146, 150, 155, 157, 166, 278, 293, 359, 479, 489  
Эпштейн М. 16  
Эскина Н. 15, 360  
Эфроимсон В. 214  
Эшер М. 90

Юнг К. 12, 107, 466, 468, 492  
Юркевич В. 15, 190–192  
Якобсон А. 357  
Якобсон Р. 12, 34, 35, 45, 57, 70, 185, 200, 202, 231, 234, 235, 236, 237, 242, 244, 245, 246, 248, 251, 252, 253, 258, 262, 269, 398, 447, 451, 463  
Ямпольский М. 16  
Янов А. 214  
Ясперс К. 13, 26, 116, 117, 121, 122, 143, 198, 203, 205, 461, 484  
Ячин С. 17  
Berkovitz E. 415  
Brunner J. S. 194  
Derrida J. 9, 59, 269  
Gerovitch S. 460  
Greenfield P. 194  
Hölderlin F. 9  
Horton R. 195  
Jaspers K. 117  
Rilke R. M. 271  
Rousseau J. J. 275  
Uexkull J. von 46

По вопросам, связанным с приобретением книг  
Издательства Ивана Лимбаха, обращайтесь  
к нашим торговым партнерам:

**ЭКСКЛЮЗИВНЫЙ ДИСТРИБЬЮТЕР**

**Торговый Дом «БММ»:**

129626, г. Москва, пр. Мира, д. 68, стр. 1А  
тел.: (495) 984-35-23  
e-mail: office@bmm.ru

**КНИЖНЫЕ МАГАЗИНЫ:**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**

**Санкт-Петербургский Дом Книги (Дом Зингера)**

Невский пр., д. 28, тел.: (812) 448-23-55

**Сеть книжных магазинов «Буквоед»**

Единый справочный телефон: (812) 601-06-01

**Санкт-Петербургская книжная лавка-клуб писателей  
Литературного фонда**

191011, г. Санкт-Петербург, Невский проспект, д. 66,  
(812) 314-59-09

**«Порядок слов»**

наб. реки Фонтанки, д. 15, тел.: (812) 310-50-36;  
ул. Караванная, д. 12 (3 этаж Дома кино)

**«Книжный окоп»**

Тучков пер., д. 11/5, тел.: (812) 323-85-84

**Книжный салон филологического факультета СПбГУ**

Университетская наб., д. 11, тел.: (812) 328-95-11

**Магазин «Все свободны»**

Наб. р. Мойки, д. 28, второй двор; Волынский пер., д. 4, вход  
через арку,  
моб. тел.: 8 911 977-40-47

**Магазин «Мы»**

Невский пр., д. 20 (3 этаж проекта Biblioteka),  
моб. тел.: +7 981 168-68-85

МОСКВА

**«Фаланстер»**

Малый Гнездниковский пер., д. 12/27, тел.: (495) 749-57-21

**«Фаланстер» филиал**

4-й Сыромятнический пер., д. 1, стр. 6, тел.: (495) 926-30-42

**Магазин «Циолковский»**

Новая пл., д. 3/4, подъезд 7д, тел.: (495) 628-6442

**Лавка «Книга Максима» (МГУ)**

Лен. горы, корпус 1 гуманитарных факультетов,  
середина 1-го этажа, тел.: (985) 768-03-93

**«Гилея»**

Тверской бульвар, д. 9, тел.: (495) 925-81-66

**«Kaspar Hauser»**

Нижняя Сыромятническая ул., д. 10, корпус 11  
у бокового входа в центр дизайна ArtPlay,  
тел.: (499) 678-02-26

**«Книжный Клуб»**

Воронеж, ул. 20-летия ВЛКСМ, д. 54а, ТЦ «Петровский Пассаж»,  
тел.: (4732) 55-11-98

**Книжный магазин «КапиталЪ»**

Новосибирск, ул. Максима Горького, д. 78,  
тел.: (383) 223-69-73; (383) 223-98-10

**Книжный магазин «Собачье сердце»**

Новосибирск, Каменская, д. 32,  
тел.: (913) 480-20-30

**ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ:**

[www.labyrinth-shop.ru](http://www.labyrinth-shop.ru)

[www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)

[www.bookkiosk.ru](http://www.bookkiosk.ru)

На Украине: [www.librabook.com.ua](http://www.librabook.com.ua)

Михаил Аркадьев  
**Лингвистическая  
катастрофа**

**18+**

Редактор *И. Г. Кравцова*  
Корректор *Л. А. Самойлова*  
Компьютерная верстка *Н. Ю. Травкин*

Подписано к печати 17.09.2013 г. Формат 84×108<sup>1/32</sup>.  
Гарнитура CharterС. Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Ивана Лимбаха.  
197342, Санкт-Петербург, ул. Белоостровская, д. 28А.  
E-mail: [limbakh@limbakh.ru](mailto:limbakh@limbakh.ru)  
[WWW.LIMBAKH.RU](http://WWW.LIMBAKH.RU)

Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в ОАО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-89059-199-9



97858901591999



**Михаил Аркадьев –  
доктор  
искусствоведения,  
теоретик музыки,  
философ**

Книга Михаила Аркадьева – захватывающий и отрезвляющий научно-философский триллер. Меня, как бывшего лингвиста и неизменного носителя языка, она заинтриговала своим основным месседжем: язык наш – враг наш. Агрессией и тоталитаризмом чревата, как показывает автор, не животная, а именно культурная, сознательная, рефлексивная, членораздельно мыслящая и говорящая – «антиприродная» – природа человека.

**Александр Жолковский**

Книга Михаила Аркадьева вносит большой вклад в ту область знания, которую можно назвать хоррорологией. Это теневая наука о цивилизации и языке, об их саморазрушительных механизмах и катастрофах: минус-культурология, минус-политология, минус-лингвистика. Все, что другие науки изучают как позитивные свойства и структурные признаки цивилизации, хоррорология изучает как растущую возможность ее самодеструкции.

**Михаил Эпштейн**

По Аркадьеву, человек существо сознающее и потому – опасное. Человек свободен, то есть свободно может от своей свободы освободиться, сбросить это бремя. И именно в этой точке рождаются исторические катастрофы.

**Анатолий Ахутин**