

# НАЧАЛА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

С.С. Неретина

Институт философии РАН, Москва

romaxvir1@yandex.ru

В статье рассматривается проблема переосмысления философии в контексте современной социокультурной ситуации, когда вещи, заслонив все остальное, потребовали от человека прорыва к естеству, когда на место этики приходит биоэтика, и на сцену выступил новый субъект – масса. При этом масса выступает как оборотная сторона чистого я.

**Ключевые слова:** субъект истории, субъект философии, масса, массовая культура, свобода, искренность, непосредственность, метафизика.

## О пользе критики: продумать заново слова

Вопрос о том, что такое философия, стоит практически перед каждым философом, и сейчас не меньше, чем всегда. Огромное количество монографий и статей, заявляющих о конце философии, только прибавило остроты и злости, от которой иных радетелей этого конца просто распирает. Один из них, по собственному признанию, философ-рenegат, ставший бухгалтером, чтобы выжить в этом меркантильном мире, каких только язвительных слов, в том числе из туалетного обихода, не потратил на обличение философии, не сказав по сути ничего и признав только, что, на его взгляд, с одной стороны, «философское мышление давно стало атавизмом», а с другой – что «философия нарциссична и потому даже первый и главный вопрос ее – всегда о самой себе. Философия должна изобретать не только феномены, но и сам предмет своей науки, а часто и метод. В этом ее сходство с искусством»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Логос // 2007, 3 (60). – С. 25 – 26.

Не знаю, подозревает ли В. Россман, автор этой статьи, что он заранее уже действует в русле гегелевской философии, после чтения которой он брезгливо моет руки, ибо, согласно Гегелю, «то, что получается в качестве результата», а В. Россман пишет именно о том, каков результат многовекового философствования, – отрицание. Но именно – «отрицание, есть *определенное отрицание*... [оно] имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, ибо обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности»<sup>2</sup>. Это значит, что, несмотря на обилие имен, пестрящих в тексте Россмана, что-то важное хотя и ускользнуло от него, но крепко задело, ибо он пишет о том, что всегда во все времена задевало и всех философов, которые были не только бухгалтерами: что же такое действительно философия, определению не поддающаяся? Несмотря на многолетние утверждения о конце фило-

<sup>2</sup> Гегель. Наука логики. Т. 1. – М.: Наука, 1970. – С. 108.

софии, люди трудятся на этой ниве. И уж точно не из меркантильных соображений сам В. Россман написал статью о метаморфозах философии в эпоху тотального, к тому же беспощадного бухучета, ибо деньги он зарабатывает этим самым бухучетом, а гадости писать о философии ему *нравится*, и это значит, что ему нравится мыслить об этом, или, что то же, философствовать. Но и... огромное количество людей занято тем, что они называют философией. Можно, конечно, пренебрежительно отмахнуться, сказать, что все это ерунда, что философы только травят других философов. А сами не делают ничего. Я не говорю о логическом несообразии высказываний, прозвучавших недавно на радио «Эхо Москвы». Я говорю о другом: люди, называющие себя философами, прожили жизнь, искренне считая себя таковыми. У нас нет веских оснований считать, что это все пыль и слова, слова, слова. «Мы были», – пишет Толстых. Были и занимались поисками оснований бытия. Они, изгнанные, оскорбляются, а значит, живы, не претендуя уже на высокие роли и продолжая работать и будут работать до конца дней. Если не вставать в позу высокомерного ниспровергателя, то нужно все-таки озаботиться вопросом, что заставляет целый Институт философии упорно заниматься делом, которое он, институт, называет философией.

#### **Эмпириословизм: диагноз современности**

Можно понять слово «философия» как стремление или любовь к мудрости, но можно понять и так, что это сама любовная мудрость, любомудрие, любовь самой мудрости, которая совершенно реальна, поскольку она то, что есть. Если ее нет, нет ни Софии, ни фило-Софии. Но если

она есть, то ее уже не вытравить ничем. С давних пор «то, что есть» обозначалось одним словом – *res*, вещь. Вещей же сейчас пруд пруди. И с этим вряд ли не согласятся провозвестники конца, не продумавшие саму эту идею вещизма, что вещь и есть то, что есть, она создана к тому же с любовью к великим и малым, поскольку все созданное создано с любовью, даже ад<sup>3</sup>. Слово «вещизм» у нас почти ругательное, хотя в условиях девальвации слова именно вещи – это воплощенные мысли, они хотят, чтобы их взяли, купили, сломали, послали... Мы говорим: конец философии, а они напоминают, что есть нечто, что необходимо продумать: что ты ешь, носишь, не отравляешь ли, не платье ли короля? Телевизор полон таких программ, взывающих к естеству: вещицизм заново родил естество и отношение к нему. Мы насквозь прохимичены, врачи и лекарства, пищевые добавки, замороженные продукты. Но естество это и есть то, что есть, значит, есть и химия. Химия сейчас значит едва ли не больше, чем физика и все другие науки, потому что она связана с содержанием жизни, о чем, как кажется, и нужно вести речь, желая понять, что, собственно, есть современная философия, не гнушаясь залезть в сор жизни, но не делая такое лазание конечной целью наших занятий – по аналогии с Россманом. Хотя, разумеется, вызывает ужас, что ужас, в который мы заглянули, перестал ужасать. Ужасики стали частью нашей жизни, а прогноз – нашей профессией. Мы знаем все и вся – откровенно. Я писала об этом в статье «Переживание познания»<sup>4</sup>, являющейся пере-

<sup>3</sup> Напомню его слова из «Божественной комедии» Данте: «Я силой мысли, полнотой всезнания и первою любовью порожден».

<sup>4</sup> Неретина С.С. Переживание познания / Неретина С.С. // Точки на зрении. СПб.: Изд. Русская Христианская гуманитарная академия, 2005. – 355 с.

работкой более ранней статьи «Современность – это гностицизм?», опубликованной в ежегоднике «Философский факультет»<sup>5</sup>, где главной задачей было показать, что общее между началом новой эры и ее продолжением в начале третьего тысячелетия является идея откровенного знания: но если раньше оно было открыто посвященным или в него стоило всмотреться и понять, то сейчас информация, собранная в Инете, такова, что всю ее можно выбросить на помойку и начать сначала самому делать то, что делали и сделали миллионы, пользуясь накопленным лишь в практических целях.

Высшего Статуса у высшего образования нет – необходим заместитель, корочка, симулякр. Фуко и Делез поставили верный диагноз обществу. Хайдеггер, претендовавший на новую фундаментальную онтологию, на деле тот же терапевт. Мы не ужасаемся даже Освенциму и Гулагу, коль скоро разрушаем памятники, то есть саму память. Иногда складывается впечатление, что в замысел компьютера входит перенос памяти из души в машину. Душа освобождается от нее, то есть от обдумывания.

Диагностировать современность всегда трудно, но не более трудно, чем в любую другую эпоху, скажем, в средневековую, одно из определений которой было быть и от мира и не от мира сего, умудряться быть и тем и этим, образом не только Бога, но и человека. Нынче о Боге говорят с неким придыханием, его еще надо, если надо, реанимировать, большинство уже привыкло к тому, что в этой гипотезе оно не нуждается. Ту Жизнь, однако, сопровождали три великих силы: всемогущество, разумение, увязанное с творением и знанием, и любовь, которая соединяла не только эти три

силы, но и являлась заразительным величием человека. Но вот следы того странного времени, когда Он считался самой Жизнью, остались. Во-первых, главная ставка сейчас тоже ставится именно на жизнь, причем на *хорошую* жизнь, чтобы не было мучительно больно... Во-вторых, ставится акцент на креативность в самых разнообразных сферах этой жизни, однако эта креативность менее всего связана с идеей автора, отсутствие которого сейчас не замечает только уснувший в старых произведениях (те немногие авторы какого-либо произведения искусства и литературы, которое почему-либо становится известным, лишь подчеркивают их отсутствие; в кино в титрах пишет: автор идеи, которой прочие участники сценарного дела являются разработчиками). У Д. Армстронга, англо-австралийского философа-аналитика один из главных терминов – *truthmaker*, истиннопроизводитель. Многочисленные римейки и возросшее желание экранизаций давних литературных шедевров режиссерами *любого* профессионального статуса о том свидетельствуют.

Засилье боевиков и боевых искусств, означающих призыв к восстановлению сил, которые ослабели и изнежились (в-третьих), заставляют вспомнить Маккиавелли, который списывал такую ослабленность на счет религии, проповедующей мир. Мелкие войны и кратковременный террор свидетельствуют о том же. Одним подобные «забавы» сообщают виртуальную энергию, ибо актуальная чужда их сущности, из других, наоборот, они выталкивают энергию, в мирное время запрещенную законом. В любом случае действует ремесло не искусство и не природа (последняя вообще не в чести, тому свидетельство – застройка или уничтожение заповедников),

<sup>5</sup> Философский факультет. Ежегодник Университета РАО. – 2001. – № 2. – С. 36–47.

а ремесло, в смысле лишённого искушения *τεχνη*, то есть чистой техники. Секс заместил любовь, под которой стало пониматься (навязываться в качестве понимания) химическое действие пептидов, о чем не раз сообщала зрителям ведущая *детской* телеигры «Самый умный». Время снимается воздействием наркотиков, при котором нет ни прошлого, ни будущего – одно «вечное» настоящее.

При этом можно утверждать, что человек впервые оказался способен синтезировать (клонировать) себе подобного, выполняя божественные функции. В золотых и темных веках создатель был все же «больше» созданного. Здесь же человек оказывается в состоянии создать такой искусственный интеллект, который будет не просто равным создателю, но превосходящим его. Очевидно, что с обвинением Декарта в том, что он подтолкнул «я» к трансцендентализму, мы впервые столкнулись только сейчас. Сам искусственный интеллект оказался не утопическим, а делом ближайшего будущего, если этому будущему суждено случиться. Ибо речь идет не о религиозной идее спасения, основанной на *вере*, а о призыве *разума* иного *разума без признаков веры* (чему порукой споры о примате веры или науки), *но с признаками суеверия* (чему не меньшая порука увлечения экстрасенсорными способностями, будто прежде их не замечали в самом составе человека). Нынешние дорогостоящие научные проекты в конце концов свидетельствуют о *богатстве* мира, а не о *пользе* науки. Потому в большом смысле расчет возможен только на себя. Мой разум обращен на мой же разум и взывает к нему в *пустоту*, которая не менее трагична, чем полнота, ибо из разума уже вытряхнули все, что смогли.

Полагаю, что все это свидетельствует о крахе привычной – в десять заповедей – этики. Я думаю, что философия сейчас мало ориентируется на дихотомию добра и зла, выучив не только практический урок, что добрыми делами вымощен ад, но и Гегелеву идею долженствования, по которой долженствование предполагается определением вещи, точнее двойным ее определением: как определение, противостоящее отрицанию, забирающее в себя все принадлежащее этой вещи, и как некое небытие этой вещи, которое отлично от нее и в то же время в ней находится<sup>6</sup>. Сейчас, кстати, компьютер может решить, что правильно или неправильно, экономично или неэкономно для обыденной жизни. Место этики все больше будет занимать биоэтика как нормативно законодательная регуляция.

Такая регуляция на деле уже происходит почти во всех сферах жизни: социальной, политической, экономической. Поскольку человечество получило или вот-вот получит все свои права: на жизнь, на труд, на мир, то для правильной организации общественной жизни довольно консенсуса, который есть такая договоренность, которая не меняет собственных оснований жизни. Он образует и организует свободное, избыточное жизненное пространство. Это, разумеется, не отрицает необходимости старых моральных правил, может быть, наоборот, означает призыв к их чуткому руководству в условиях, когда дети, например, бросают родителей при отсутствии – в условиях кредитования – надобности в наследстве или бросаются натужно их опекать при возможности обеспечения себя великим наследством.

<sup>6</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. – М., 1970. – С. 195.

### Новый субъект истории и философии

Все это, однако, в той или иной мере было в Новое время. То, что действительно отличает наше время от любого другого – это смена субъекта мировой истории. Им стала *масса*, представления в *масс-медиа*. Любое событие, если оно действительно событие, всегда уже существует как медийное. Оно опосредовано средствами массовой коммуникации, будь то СМИ или Интернет, и по-другому существовать нынче не может.

Появление виртуального мира, в меньшей степени связанное с медийностью и Интернетом, зависит именно от этого нового героя. В театральном искусстве все большую роль играет анимация. И это вполне соответствует духу (техническому состоянию) времени. Мы уже вполне можем разговаривать не с живыми людьми, а с анимированными, например, с телеведущими, сконструированными кибер-компьютером, или с массой незнакомых людей как со знакомыми. Весь мир уместается в комнате, в которой слышен парадоксальный массовый говор. Удивление вызывает другое: можно было бы посмотреть на анимированного персонажа, как Бог на творение. Мы же, напротив, создав это величие, смотрим на *него*, как на чудо, невесть как происшедшее. В обоих случаях (собственного творения и творение своего произведения) результат один: человек рассматривает себя как нечто вторичное и по отношению к своему творцу, и по отношению к собственному творению. Умение породило такое недоверие, что поставило под сомнение не веру (ибо все создано разумом) и не разум (ибо все выглядит чудом), а самого человека, со всеми его способностями и умениями не

научившегося ухватывать момент открытия. Человек, выдающий патенты на изобретения, не может выдать ему патент, поскольку изобретатель не может описать способ, каким он создал изобретение. Раньше про Бога говорили, что у него был план творения, затем способ и материал, про человека – то же плюс Божья помощь. А теперь человек, создающий нечто небывалое, потерял момент открытия, оставив себе на долю лишь восхищение им и став вторичным по отношению к своему же детищу, уступив ему право первородства.

В.В. Бибихин говорил: мы всегда опаздываем. Мы позже речи, позже мира. Но вот оказывается, что мы позже и того, началом чего являемся. Это «позже» странно, поскольку, говоря о философии, мы не можем миновать начала. «Позже» же свидетельствует, что о начале мы можем только догадываться, если отмени от себя силу вне нас изначально существующего Ума, для чего требуется живое присутствие веры. А этого присутствия нет. Потому кажется, что разговоры о начале – досужие, мы можем смотреть на мир всегда с конца. И если способны при этом углядеть начало, то только потому, что можем собрать себя в одно целое, где целое уже не начало и концы, а такое одно, которому еще только суждено распасться. Сколько ни пытались назвать такое тождество, ничего, кроме слова «единое» не нашли. И только на это единое стали напирать антиномии.

В наше время единым главным действующим лицом истории и мира оказалась масса. Те, кто к таковой себя не относит, оказался на периферии действия. Пишет, однако, не масса. Пишет один. Один философ. Один писатель. Однако стилистика уникальных произведений выдает стиль не уникальности, а массы с ее рас-

плавчатыми бедными или туманными понятиями или, в лучшем случае, как в случае диалогической философии, разных голосов, сидящих за пиршественным столом мыслителей. Лучший пример – Кафка с его бесконечными хождениями, повторами, возвращениями, когда в конце концов обретается вселенское непонимание. Морис Бланшо думает, что вселенское непонимание Кафки растет от обилия у него фрагментов, разбитых текстов, измельчаемых в пыль, негодных комментариев и т.п.<sup>7</sup> На деле вселенское непонимание – его герой, его живое восприятие. Еще и в XX в. масса («народная масса») была всего лишь фоном, на котором разворачиваются действия героя. Фильм «Александр Невский» – прекрасное тому подтверждение. Однако именно в XX в. это понятие (массы) претерпело существенное изменение.

Я говорю о массе только и именно XX – начала XXI вв. Разумеется, и Платон говорил о толпе, но только как о помехе в мысли и действии, чем и была чернь. В XX в. она, толпа-масса, стала играть другую роль. Я не буду сейчас говорить о Марксовых открытиях, сославшись на блестящую книгу Ханны Арентс «Vita activa, или О деятельной жизни»<sup>8</sup>. Скажу о других вещах.

В свое время поэт О.Э. Мандельштам в «Египетской марке» ввел понятие толпы как знак революционной катастрофы. Лица в толпе, писал он, не имеют значения, но «живут самостоятельно затылки и уши», идут «плечи-вешалки, вздыбленные ватой апраксинские пиджаки, богато осыпанные перхотью, раздражительные затылки, со-

бачьи уши»<sup>9</sup>. Мандельштам открыл это новое понятие не для искусства и литературы (хотя, разумеется, и для них), а для мира, для мысли, для политики, истории, философии. Он осознал толпу как новый субъект нового мира, толпу как свирепый, если верить «Вехам», «расплывающийся торг, кроющийся матом... землю», косноязычие и безъязычие, когда оригинал лишается оригинальности, а книга становится портновским изделием.

Речь шла о неразличимой массе. Именно к ней применимо понятие множества (не многочисленности, где число разбивает массу), и именно она стала предметом философских исканий большей части XX в. Когда в 1937 г. Мандельштам сказал: «Я к смерти готов», это была не фигура речи, это (и, кажется, осознанно) было признание власти толпы, представленной именно затылком и шеей, признание такое мощное, что им можно объяснить все его поведение не только в лагере, куда он был брошен, но и в предшествовавшие лагерю годы, когда, казалось, сдавала психика. Но эта психика была психикой человека толпы. Сама власть 1920 – 30-х годов в России была персонифицированной властью толпы. Эта власть и носила имя толпы: диктатура *пролетариата*, под которым понималось люмпенство, к сожалению, не замеченное и не осознанное многими интеллектуалами<sup>10</sup>. И если власть толпы отправляла в лагерь, она могла отправлять туда только толпу. Не одного человека из толпы, а толпу как одного человека. Само требование чекистов признания от арестованного, что

<sup>7</sup> Бланшо М. Чтение Кафки // Бланшо М. От Кафки к Кафке. – М., 1998.

<sup>8</sup> Vita activa, или О деятельной жизни; пер. с нем. и англ. В. В. Бибихин. – СПб.: Алетей, 2000. – 437 с.

<sup>9</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Время культуры. – СПб., 2000. – С. 25 – 33.

<sup>10</sup> Я писала об этом в работе «Идея культуры: от трансцендентного к имманентному. О философии в СССР после Октября» (Неретина С.С. Философские одиночества. – М., 2008).

он состоял в каком-либо заговоре, то есть был **не один**, свидетельствовало точность определения власти как охлократии.

«Египетская марка» была написана в 1927 г., но понятия и толпы, и «мира сначала» с его идеей произведения как противовеса власти толпы были продуманы в 10-е годы XX в. В эти же 10-е годы весомо заявило о себе авангардистское движение, вышедшее с «кольца горизонта, в котором заключены художник и форма натуры»<sup>11</sup>. Так писал основоположник авангарда Казимир Малевич, но реально это прекрасное понимание толпы, лишенной всех и всяческих форм. Малевичевы «вещи, исчезнувшие как дым»<sup>12</sup>, легко прочитываются как «лица, исчезнувшие как дым», особенно если помнить, что у Боеция вещи именовались персонами. Исчезающие формы «двигаются и рождаются»<sup>13</sup>, при этом «техническая сторона нашего времени уходит все дальше вперед»<sup>14</sup>.

Малевич писал об этом все 10-е годы XX в., «Египетская марка» была опубликована в 1928 г. в № 3 «Звезды», она могла быть известной на Западе, в Германии прежде всего.

И действительно в 1935 г. Вальтер Беньямин, как бы в продолжение труда Манделштама, пишет свое «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», в которой не только объявляет массу (то же, что толпа) основным субъектом современности, который «отбрасывает ряд устаревших понятий – таких, как творчество и гениальность, вечная ценность и

таинство»<sup>15</sup>, и понятно почему: творчество это действительно уникальность, а масса это все-таки хоть и собрание одиночек и от ее имени говорит кто-то один, но всем вместе творчество не под стать. Словно бы воспроизводя тезисы Манделштама в первом послы своей работы, Беньямин, однако, поворачивает их в другое русло. Понимая, что «неконтролируемое использование» творчества, гениальности, ценностей («а в настоящее время контроль осуществим с трудом») ведет к интерпретации фактов в фашистском духе» (можно сказать – шире, имея в виду ГУЛАГ – в диктаторско-тоталитарном), Беньямин ставит задачу ввести «в теорию искусства новые понятия», которые было бы невозможно использовать для фашистских целей, но которые были бы пригодны «для формулирования революционных требований в культурной политике»<sup>16</sup>, прекрасно при этом осознавая, что культура в широком смысле, представителями которой являются прежде всего кино и фотография как искусства *масс*, лишилась своей автономности, являясь прерогативой определенного слоя людей, стала одним из средств политики.

Культура смогла стать одним из средств политики именно потому, что она стала благодаря кино и фотографии *массовой* культурой. Авангардная живопись была *выразителем* новых тенденций. Стать масскультурой она не могла, ибо писать надо было уметь («ибо не уметь – не есть искусство»<sup>17</sup>). Кино же и фотографии могли в буквальном смысле делать все (как делают и сейчас). Поначалу они были непрофессиона-

<sup>11</sup> Малевич Казимир. От кубизма и футуризма к супрематизму. Новый живописный реализм // Казимир Малевич. Черный квадрат. – М., 2008. – С. 7.

<sup>12</sup> Там же. С. 8.

<sup>13</sup> Там же. С. 10.

<sup>14</sup> Там же. С. 11.

<sup>15</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // В. Беньямин. Озарения. – М., 2000. – С. 123.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Малевич Казимир. От кубизма и футуризма к супрематизму. Новый живописный реализм. – С. 9.

нальными, а сейчас этот непрофессионализм культивируется (объявление в РГГУ гласит: «Сними свое *культовое* кино». Это значит, что оно, еще не снятое, *уже* культовое в силу просто того факта, что оно кино, снятое непрофессионалом). Достаточно было того факта, что «на рубеже XIX и XX веков средства технической репродукции достигли уровня, находясь на котором, они не только начали превращать в свой объект всю совокупность имеющихся произведений искусства и серьезнейшим образом изменять их воздействие на публику, но и заняли самостоятельное место среди видов художественного творчества»<sup>18</sup>.

### Свобода философии

Современное эмпирическое пространство, которое, повторю, прежде всего медийное пространство, благодаря которому я вообще могу не покидать стен комнаты или укромного уголка, чтобы впустить в себя виртуальные и реальные физические миры. Однажды мы уже внесли в дом глобус, теперь анимируем что хотим, даже создаем «Рай. Документальный фильм», само название которого свидетельствует, что у слов больше нет прямой связи с вещью, ни эквивокальной, ни однозначной: то ли речь о рае как определенном месте обитания, оставившего по себе документы, то есть то, что подлежит изучению, то ли о свидетельствах существования рая. Философия как любомудрие, которая прежде имела в качестве своих опор стороной мифологию, теологию или науку, оказалась без опор. Документ как регистратор правильного познания оказался мистифицированным, знание о Боге – одним из многообразных видов знания. Это особенно заметно при пере-

ключении кнопок телевизора, когда один канал передает рассказ о научных открытиях, другой – о столоверчении как самом надежном знании потустороннего, третий – об алхимически открытых свойствах воды и т.д. Расчет на потусторонние силы не оправдан и ввиду существования атомной, водородной или нейтронной бомбы. В этом смысле термин «мир» и идея мира приобретают чрезвычайную важность, если желать сохранения жизни как таковой. *Философия*, может быть, сейчас впервые полностью *свободна*, не оглядываясь ни на кого и ни на что, кроме себя.

Это не значит, что она не связана с социальностью, политикой или участниками общественно-политической, исторической, культурной жизни, поскольку сама организация такой жизни требует обоснований этой самой жизни самой по себе, безотносительно к какому-либо отделу знания и поскольку любая жизнь требует любовного отношения к жизни просто во имя собственной сохранности. Философия же по статусу самой мысли, всегда нематериальной, по определению прежде всего уже просто для того, чтобы именоваться философией, обладает способностью любить ту самую мудрость, которая сохраняет жизнь, которая не только этимологически связана с бытием – предметом, на который по преимуществу философия обращает свои вопросы. Эта способность человека любить нематериальное остается в числе и его основных, если не главных, определений: человек – это не просто тот, кто мыслит, а кто любит мыслить, чтобы сохранить жизнь. Философия, повторим, освободилась от религии и мифологии, но не нужна и искусству: то, что сейчас на нас, как каменный гость, идет Музей изобразительных искусств, – важный симптом, хотя,

<sup>18</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – С. 124.



разумеется, это частный случай в одной отдельно взятой стране, и это-то пережить можно. Кто-то из вполне интеллигентных людей отреагировал на это так: ну, хоть искусства будет поболее, кому нужна философия? Но оказалось, что она нужна всем: слова «моя философия», звучащие из уст едва ли каждой участницы какого-либо телешоу, только выпорхнувшей из лона родительской семьи и уж точно не учившейся никакой философии, даже если сдала этот предмет в высшем учебном заведении, где он обязателен, звучат почти столь же часто как «мой Пушкин». Произносящий их понимает, что это *сильные* слова, что именно философия каким-то необъяснимым образом образует ее бытие, более того: вот здесь и вот сейчас он пытается на ощупь найти эти основания или, что точнее – вербально их выразить. Это значит, что *философия стала силой*, легши в основание каждой жизни. Любого мало-мальски смыслящего в чем-то человека называют философом. Это значит, что она не всегда *позже*, она *раньше*, и она надолго определяет направление жизни. Вот только сейчас, например, после серии терактов, невинных и нелегитимных убийств мы наблюдаем гибель Кантовского трансцендентального субъекта и пришедшую ему на смену Гегелевскую пустоту начинания.

При этом философия не занята идеями, сущим, тем более субстанциями, хоть мыслящими, хоть протяженными. (Впрочем, в России она сущим и не была занята.) Чем она занята? *Собой. Своим. Ища оснований для себя и в себе*. Пусть это вещи, макияж, пусть не картины, но картинки. Они высвечивают это *свое*. Понятие местоимения или прилагательного вместо существительного не случайно занимает умы. Промельк привлекающего чему-то оставляет след в виде сло-

ва, которые надо суметь уловить. Я ставлю себя безымянного вместо имени в надежде его найти или остаться без оногo. Лишь бы остался *я сам*. Самость же находит опору для себя в самом стойком, что есть в философии – в ее истории.

В статье «Франц Brentано и история философии» К. Твардовский рассказывает о четырех фазах философии, которые Brentано усмотрел во всей ее истории. Каждая фаза сопровождается расцветом, зрелостью и упадком (это сейчас не очень впечатляет, но только потому, что мы уже знаем «Расцвет и упадок цивилизаций» О. Шпенглера и множество сходных вещей, хотя Brentано говорил об этом много раньше. Первая фаза – фаза расцвета, вторая – ослабление. Третья – утрата доверия не только к собственным силам, но и к человеческому разуму как таковому, считая его не годным не то что к поиску истины, но вообще к добыванию знания. На четвертом этапе разум прибегает «к принципам, за истинность которых никто не в состоянии поручиться, к какой-то тайной интуиции, к мистическим силам познания и роскошествует мнимым обладанием провозглашенных истин, превышающих всяческое человеческое понимание»<sup>19</sup>.

Фактически Твардовский обрисовал ситуацию, переживаемую сейчас нами самими. Все четыре фазы, описанные Brentано, были чреваты концом философии. Я сослалась здесь на Твардовского, в других местах – на Декарта или Гуссерля. Наше время – после Мировых-то войн – жестко обозначило ситуацию конца, поскольку, как оно посчитало, все возможности философии утрачены, ну, еще  $n+1$ . При

<sup>19</sup> Твардовский К. Франц Brentано и история философии / Пер. Б.Т.Твардовского// [www.philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html](http://www.philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html)

этом нарастает пренебрежение к истории философии. Однако Твардовский считает иначе. «Даже если бы философия истории философии ничему другому нас и не научила, но единственно пути, на котором с результатом и пользой могут быть проведены настоящие философские исследования, уже тем самым она обладала бы воистину незаурядной ценностью. Но особенно наше поколение должно надлежаще оценить и принять во внимание эту ценность, так как, возможно, более чем когда-либо человечество беспомощно стоит в конце столетия и не знает куда обернуться. Поэтому крайне необходимо, чтобы философы не “теряли голову” и знали, куда следует идти. А узнают они это из философии истории философии»<sup>20</sup>.

Твардовский начинает или предлагает начать новую дисциплину: философия истории философии. Но важна она даже не просто потому, что показывает путь и призывает не отчаиваться. Именно в ней делается попытка набрести на себя, посмотретья в себя. История философии, история в ее качестве философии, то есть любовной мудрости, и тем более философия истории философии является *зеркалом* себя, где я есть как есть, то есть правое легко может стать левым, а левое – правым, но я узнаваем и тот, и другой, я, как бог, могу соединить правое с левым, и уже не разобрать, где то, а где другое. При совпадении это деление теряет смысл.

Трудность, однако, состоит в том, что просто посмотретья в себя легко, а с грузом памяти (левое-правое) невозможно: компьютер отнял память. Computer – счетчик счетчиком, но сейчас и у Манделштама было бы мало возможности сказать: Петербург, я еще не хочу умирать, у меня телефо-

нов твоих номера... Они в мобильниках. Мы пусты. Мы роздали все. Даже олигархи пусты, и они роздали все. Именно потому их убивают, как пустые мешки. Что остается? Остается чистая, голая свобода – мысль, не скованная никакими традициями. В чем ее новизна? В пустоте, где она блуждает, ничего уже не умея и ничего еще не имея. *Наша пустота и есть наше начало.*

В книге «Тяжесть бытия» Жан Кокто выразил это так: «Я корю себя за то, что у меня есть чего сказать и гораздо больше того, о чем не скажешь, того, что наплывает, до такой степени окруженное пустотой, рождающейся вокруг...»<sup>21</sup>. Если принять это начало (как пустоту), то можно ли сказать – за Парменидом, – что есть Единое? Нет, потому что нет ничего. Скажем ли мы, что мы впали в ничто? Нет, потому что мы явно ощущаем пустоту, а она не ничто, она чистая пустота интуиции, где единственными реальностями являются отношения и связи. Метафора черной дыры здесь тоже не слишком работает, ибо мы озираемся в бесцветных и насквозь проходимых стенах, которые удерживают нас в себе только в силу нашего собственного желания удержаться, тогда как в черной дыре мы остаемся в силу не нашей гравитации. Нет и диалога. Природа, которая якобы не терпит пустоты, выпустила ее как свежий воздух.

Эмпирические данные я использую здесь не только для того, чтобы показать рост нового мышления, я хочу показать, как из, казалось бы, обыденных употреблений вырастают понятия, которые становятся предметом философской рефлексии, часто, к сожалению, запаздывающей, хотя хотелось бы, чтобы она работала на опережение.

<sup>21</sup> Кокто Ж. Тяжесть бытия. – СПб., 2003. – С. 201.

<sup>20</sup> Там же.

Пустота не оттого, что нечего сказать или услышать, а от того, что, напротив, все уже сказано. Можно, конечно, сказать, перефразируя фразу Солона, что мышление – трудно. Но кто сказал, что трудность мысли – ее заслуга? Вот, например, Г.Д. Гачев говорил, что хорошо мыслится там, где мыслится легко, где есть легкомыслие. Почему наши предки до Платона не писали (или писали мало и редко)? Не исключено, что мыслилось легко, достаточно вспомнить, как взлетал на конях к Алетейе Парменид. Он вопрос о начале не ставил, а сразу к истине за получением наставлений. Трудность возникла, как только был поставлен вопрос о начале, ибо что оно такое, если пока его нет, еще нет и начала, а если что-то началось, то уже нет начала.

### Философия как форма демократии

*Эта скрыто-откровенная демократия и есть новая форма философии*, но демократия не в политическом смысле, а в смысле голоса, нахождения голоса и обретения его, власти голоса, где не боишься учителей, не боишься, что тебя назовут дураком, где ты скрыт, но все же это ты, даже если говоришь глупость или банальность. Скажем, так: **карнавальная демократия**.

Бахтин в силах! Как-то у меня спросили: сколько есть универсалий? И я ответила: сколько есть слов. И в этой демократичнейшей философии зазвучали голоса не только наших современников, готовых не только объяснить мир, но и переделать его не на революционный, а на вербально-промыслительный лад, а и всю прошлую философии. Уже звучали голоса Brentano, Малевича, Гуссерля, Гегеля, который, как никто другой выразил в своей эпохе нашу.

В слове философия нет слова «бытие», о котором будто бы забыли. Это, повторим,

чистая беспримесная любовь-мудрость, мысль, даже *хитроумие*, то есть то, что способно сбить с толку. Мыслить о бытии значит мыслить обо всем, что бытует, в том числе не только о возможном и ничтожном, но и о том, что сбивает с толку. Декарт говорит о простом, ясном и достоверном, в чем после всех сомнений не сомневаешься. Но сейчас в себе, в том, что есть я, не сомневается никто. Скорее он засомневается в «он», и сомневается-таки, в этом кажущаяся скоропалительность разводов самого разного толка. Ирония: большая семья Кончаловских! В этой «семье» при муже и жене дети без, по крайней мере, еще трех мам. Семья означает 7 именно «я» как некое целое, а не 7 в одном. Однако само появление слогана «два, три, семь... в одном» оказалось *философски* весьма симптоматично.

Мы не сомневаемся, что есть я, даже и не мысля (Х. Арндт) о том. Для нас «я» привычное слово, мы даже и не знаем, что оно – всегда напоследок, после «он», «этот». Это «я» – настолько привычное, что иногда и на наших семинарах, в которых участвуют люди, читавшие не только Декарта, но Канта, Фихте, Шеллинга, иногда возникало недоумение, когда говорилось, что человек, говорящий о себе «я», может быть и не «я». «Я» всегда связывалось с мыслью, с сознанием, во времена Декарта об этом сохранялась хорошая память. Сейчас это забыто именно потому, что «я» положено как жизненный субъект, остальное выполняет определенные функции относительно меня. «Я» не пытается (во всяком случае никто и ничто не обязывает его пытаться) обращаться к другому, как к такой же персоне, как оно само. Оно непосредственно и искренне. Иногда эти непосредственность и искренность поражает изощренный ум. Студент и не пытается скрыть, что он по

природе троечник. Но хотя по природе он и троечник, его «я», не желающее быть лучше других, желает быть в мире образования и культуры. В дрему такого «я» попало (пришлось), что мир только таков: образован и культурен, и ты в него просто попадаешь (расхожее выражение: «попал в университет»). Такое «я» вовсе не предполагает уровня образования и культуры, поскольку оно всегда только начало.

### **Исходные принципы философии: искренность и непосредственность**

#### *Искренность*

Такое начало покоится на двух китах: *искренность* и *непосредственность*. О первой писал Кант, о второй Гегель. И оба заложены в том пустом, бессодержательном начале, о котором говорил Гегель.

Кант с печалью констатировал, что «искренность стала, пожалуй, свойством, от которого человечество удалилось чуть ли не дальше всего... А между тем только через искренность могут иметь истинную внутреннюю ценность все остальные свойства, поскольку они покоятся на принципах»<sup>22</sup>. Русский философ И. Ильин в статье «Об искренности» писал, словно предвидя одиноко выстаивающего в толпе человека, что «Одиночество высокое и нелегкое искусство, а искренность его лучшее проявление»<sup>23</sup>. В конце 1953 г. опубликованная статья в «Новом мире» «Об искренности в литературе» наделала много шума, и это понятно: после смерти Сталина впервые заговорили о том, что надо стирать с личности и с литературы как концентрированного проявления личности маску, шелуху обмана и пр. того же рода. Оба:

философ и писатель, однако, говорили об искренности как о некоей нравственной способности души, метафорой которой была искра пламени. Ильин рассказывал о тлеющих углях в домах греков и римлян, об огненном центре пифагорейцев, о том, что она была связующей силой вещей, источником природного порядка, из которого проистекал жизненный ритм мира.

Термин «искренность» оказался важным и для мусульманской философии, где он означает «тайну Бога», абсолютную чистоту поступка, его свободу от внимания к нему других людей, поскольку искренний человек – тот, кто способен, нечто совершив, забыть о свершенном. Такая «бездумная простота» как нельзя больше соответствует той интенциональной пустоте, о которой мы выше писали как о начале. Так, кстати, считал и европеец Генри Пейре (1901 – 1988), призывавший не хвастаться этой добродетелью, сопоставляемой им со смирением, и по возможности не осознавать ее, не считать и, будучи искренним, не ощущать себя таковым.

Однако наряду с этим к термину «искренность» налипли слезливые сентиментально-романтические значения. Так, Роже Бельгард (1562 – 1646), фаворит Генриха IV, полагал искренними только тех, у кого мало ума, чтобы стать обманщиком. Именно в таких слезливых тонах понимал искренность и Казимир Малевич, который говорил: «Только тупые и бессильные художники прикрывают свое искусство и с к р е н н о с т ь ю. В искусстве нужна и с т и н а, н о н е и с к р е н н о с т ь»<sup>24</sup>. Я, однако, рискну навлечь на себя определения тупости и бессилия, потому что 1) уже не боюсь этих определений и 2) потому что не знаю иной истины, кроме искренней-ближней.

<sup>22</sup> Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука. – С. 76.

<sup>23</sup> Ильин И. Об искренности // [www.omiliya.org/article/\od-iskrennosti-ivan-ilin.html](http://www.omiliya.org/article/\od-iskrennosti-ivan-ilin.html)

<sup>24</sup> Малевич Казимир. Черный квадрат. – С. 8.

К тому же истина, как оказалось, сейчас мало кого интересует. Да и во времена Малевича мало кто видел истину как единственное начало всего. В.Б. Шкловский в «Энергии заблуждения» писал, что истина нигде не говорит, что она одна.

Но я рискну назвать искренность одним из определений начала, исходя не из расхожих представлений о ее связи с искрой. Как свидетельствуют этимологические словари, слово «искренность» происходит не от искры (яскры, скры, огненности, проворности и живости), а от древнерусского *искръ* «близко». В старо-славянском Искрънь «близкий», в болгарском Искрен «рядом». Вероятно, от предлога из- и основы, родственной слову, произошел «корень». У термина «искренность» нет аналога в латинском: это *sinceritas* и *candor*, *ingenuitas* и *simplicitas*, то есть неподдельность, незапятнанность, цельность и белизна, блеск; благородство по рождению, откровенность, идущая от таланта, ума, гения, и простота. Все это, разумеется, ведет к необходимости освободить это слово от навязанных плаксивых значений. Именно искренность – в том нуле форм, о чем как раз и говорил выскользнувший из искусства академии Малевич. Искренность позволяет выходить из круга (горизонта) вещей. Искренность – то, что способно возродить силу, она основана на любви к ближнему (ближе некуда, см. этимологию), проясненной умом и понимаемой вкупе с хитроумием. Это ближнее тоже надо понимать со щепотью соли. В свое время, говоря об ауре уникального произведения, вписанного в природно-социальный контекст своего времени и в наше время распавшегося, Вальтер Беньямин говорил о том, что от современного произведения его отличает аура, то есть «уникальное ощущение дали, как бы ни был близок при этом

рассматриваемый предмет»<sup>25</sup>. Но оказалось, что близь – самое далекое из всего окружения. Гору с высоты можно окинуть глазом, но не собственное тело со всем тем, что у него внутри.

Искренность в силу этимологических свойств (рядом – искони, в начале) предполагает динамическое ощущение, тем самым возвращая ему философскую значимость, ибо в искренности-супрематизме «мы должны не рассматривать, а только ощущать выраженные в нем ощущения динамики, статики и т.д. Выражение этих ощущений может быть действительным выражением ... беспредметных функций мира (например, движение воды, движение ветра, туч)<sup>26</sup>, то, что у М. Павича было названо «обратной стороной ветра» – тем, о чем мы умалчиваем, когда ветер внезапно меняется. Это явление ощущается и понимается нами, хотя объяснение его невозможно (ибо, по Гегелю, это то первое, что не поддается рефлексии). Это и можно назвать иррационализмом, если только не вкладывать в это никакой мистики.

Искреннее-близь – само «я», стоящее в пустоте начинания. Такому «я» ничего и не остается как быть искренним, ибо никого другого нет. Дух такого «я» – как бы ничья вещь (*res nullius*), не принадлежащая даже первому захватчику, как говорили римские юристы и как полагал Ильин, ибо в любую минуту – одна первичная ассоциация может смениться другой. Он в пустоте, а пустота не индивидуальна, а потому то, что в ней находится, имеет дело только с близью, что и есть искренность. Поскольку же сейчас все значения рядом, старая этимология забыта, то искра присутствует при начале наряду с корнем и креном, то есть

<sup>25</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – С. 128.

<sup>26</sup> Малевич Казимир. Черный квадрат. – С. 76 – 77.

искажением, поворотом-тропом, одна из особенностей которого связать все со всем. Это первое движение пока еще пустой душевной интенции, которую надо на что-то направить. И это первое движение к тому нечто непосредственно.

#### *Непосредственность*

Как и термин искренность, слово «непосредственность» затерто, оно также несет на себе сентиментально-романтический флёр. И также не имеет аналогов в латыни. Непосредственно – *subinvicem, statim, continue*, то есть то, что возникает под или до того, как нечто разделится на две стороны (*in vicem* – попеременно, взаимно, с той и другой стороны, просто – с другой стороны, напротив. Два других слова, конечно, обращают внимание на то, что нечто совершается тотчас и сразу, но эти «тотчас и сразу» связаны скорее с твердостью и неподвижностью или с соединением – в случае *continue*).

В русском слове «непосредственность» важен мотив именно единой концептуальной схваченности. Ни о каком соседстве, предполагаемом в слове *vices (vicinus)*, ни о судьбе и жребии, воздаянии, месте и роли здесь также нет речи – это все как раз будет через посредство, после утраты непосредственности, предполагающей не только мгновенность ответа, отклика, реакции, но полный разрыв со всеми и всяческими отношениями. Шаламов пишет об опыте ГУЛАГА как об отрицательном опыте. И хотя он пишет об отрицательном опыте, невольно все-таки возникает ответ: отрицательный опыт все же оказался доступным выражению. Вопрос в том и состоит: как и насколько доступен, ибо рассказы Шаламова написаны действительно *de profundis*. Они написаны тем, кто уже принял смерть,

и оттуда, из своей первой смерти (невольно вспоминается Августин с его двумя смертями: первой, когда душа расстается с телом, вторая – когда с Богом; праведники лишены второй смерти) доносится рык и вой, выраженный тем, что когда-то называлось словами. Это глас вопиющего в пустыне, находящегося в той пустоте, где уже и «я» нет.

Человек находится в такой крайности, что ему нет дела до начала, о начале философии и речи нет. Это что-то очень респектабельное – думать о начале философии. Речь даже не о поддержании жизни, хотя это на краю сознания есть. Речь именно о пустой интенции. Когда говорят, что интенция есть направленность на что-то, то упускают из виду (об этом хорошо написал Гегель), что вначале возникает само напряжение. Оно – пусть миг – держится в пустоте начала и только потом обращена на что-то, прежде всего на себя, на свои ощущения, чувственность и любые другие опосредования.

Ведь и страха смерти не было. В таком состоянии на краю и опустошается человеческое я. Мы часто говорим о том, что никакой философии не может быть, пока мы не осмыслим опыт Холокоста и ГУЛАГА. Но *этот опыт за нас и вместо нас уже сделал свое дело: он опустошил наше «я»*. Мы сейчас на практике постигли смысл математических иррациональных чисел. Наше «я» отрицательная величина. И хотя «я» как контролирующая инстанция осталась, но она контролирует не наше мышление, даже не наше бытие, она контролирует мою сохранность среди других таких же «я» благодаря псевдонимности, сокрытию своего лица (*livejournal*), сохраняя свое жилище. Это действительно реальность наоборот.

Мы уже говорили, что сейчас мало кто не воспринимает свое «я» как «я», изначально задающее условия собственного существования, даже не зная таких мудрых слов как трансцендентальное эго. Чаще всего это происходит нерелексивно, а там, где можно усмотреть некоторые формы рефлексии, там много говорят об идентичности личности, о ее тождестве с самой собой. Такая постановка вопроса кажется странной, поскольку мышление устроено таким образом, что «я», как правило, находится в постоянном конфликте с самим собой и столь же постоянно растождествляется. Проблема тождества, которую Гегель, обозначил как тождество тождества и нетождества, вновь оказалась весьма существенной для понимания в-массе-стоящего-я, даже если это «я» стоит перед массой (чтение публичных лекций) или ушло от нее, тем самым признав ее, массы, императивность. Говоря о начале, как о начале любого действия, мышления прежде всего, коль скоро он говорит о логике, Гегель, словно предваряя многие размышления, в которых будет сделана попытка и его самого прописать в доме тождества бытия и мышления, и употребляя сослагательное наклонение, говорит, что в таком начале можно было бы усмотреть наличие понятия единства или, что то же, тождества бытия-небытия, различия-неразличенности, тождества-нетождества, что на деле является «первой, самой чистой, то есть абстрактной дефиницией абсолютного»<sup>27</sup>, которое изначально допускает – не на манер философии, а на манер других наук, – существование своего предмета. В соответствии с таким изначально допущением то, что названо абсолютным началом, тоже должно быть чем-то ранее известным, то есть опосред-

<sup>27</sup> Гегель. Наука логики. С. 131.

ствованным соответственно не собственно началом. Философски же понятие начало по собственному характеру начала *не должно содержать ни опосредованности, ни соответственно никакого тождества*. «То, с чего начинают, само начало, должно поэтому брать в его простой, незаполненной непосредственности, следовательно, как бытие, как то, что совершенно пусто»<sup>28</sup>. Гегель предвидит и чисто психологическую реакцию на такое понимание начало. «Если кто-то **выведенный из терпения** рассматриванием абстрактного начала скажет, что нужно начинать не с начала, а с самой *сути*, то [мы на это ответим], что суть эта не что иное, как указанное **пустое** бытие, ибо что такое суть, это должно выясняться именно только в ходе самой науки и не может предполагаться известным до нее»<sup>29</sup>.

Здесь все то же поставленное еще Аристотелем отношение к различию между философией и различными другими науками, которым основание дает философия. Гегелевская философия задает пустые основания, о которых только и можно сказать, что они непосредственные и искренне-близкие. Тот, кто говорит «моя философия», должен освободиться от собственной конкретности. Словами «моя философия» он начал этот акт освобождения (как и актами разводов, и актами обособления в толпе) и очищения самого себя в первую очередь от самого себя. В этом корень исчезновения различия между субъективным и объективным у Гегеля, который тем самым философски предсказал не просто появление массы как субъекта любого действия в современном мире, но и *возможность для ее лишенных интеллекта действий*. Требование акта очищения «я», стирающего различие между

<sup>28</sup> Там же. С. 132.

<sup>29</sup> Там же. С. 133. Выделено полужирным мною.

субъективным и объективным в условиях непосредственности Гегель назвал «субъективным постулатом», постулирующим движение «я» от непосредственного сознания к чистому знанию. Во время этого движения «я» освобождается от *интеллектуального* созерцания (см. выше: Малевич об исчезновении разума в футуризме). И во время этого же движения оказывается иллюзией, будто «я» что-то знает о себе, даже если речь идет о «Я» эмпирического самосознания, между тем как на самом деле речь идет как о чем-то далеком этому сознанию»<sup>30</sup>. Только к такому пустому и прилагается понятие абсолютного бытия. И что бы ни высказывали о бытии в более богатых формах, для которых требовалась пустая же интенция, в начале это лишь пустое слово. «Это простое, не имеющее в общем никакого дальнейшего значения, это пустое есть, стало быть, безусловно начало философии»<sup>31</sup>.

### Маски метафизики и понимание

Коммуникативность, основное понятие для многих современных философов (например, Ю. Хабермаса), не отменяется подобным рассуждением, как не отменяются и разные дисциплинарные направления философии. Вопрос в том, что само слово «коммуникация» охватывает самые разные настроения человека. Тот же Хабермас полагает, что коммуникация не есть высшая и последняя инстанция, поскольку ее результаты зависят от общественных условий. К коммуникации стремится и тот, кто бежит от ужаса опустошенности (это было даже в теистическом мире, тем более в атеистическом, где опорой для себя являюсь только я сам), и тот, кто ищет опосредований сво-

им мыслям, и тот, кто совершает речевые трансформации своей мыследеятельности. Это требует особого анализа, которого не подразумевает настоящая работа.

Нынешняя свобода от философии, понятой как опосредованные начала, как наполненные содержанием (науко)системы уже поэтому одновременно и конец философии и ее начало. Те, кому тяжек груз этих  $n+1$  философских и околофилософских систем, кто, по словам Гегеля, выводится ими из терпения или устал, мерещится конец философии. Прочие находятся при начале. Как те участники телешоу, которые говорят «*моя философия*», взваливая на себя и только на себя, руководствуясь близью-искренностью и непосредственностью, груз ответственности за свое бытие в нашпигованной суррогатами эмпирического бытия.

Неопределенное непосредственное, лишенное рефлексии бытие не было бы, однако, бытием, если бы в себе самом не несло опосредованности, определенности, качественности и соответственно конечности. Масса, от которой зависят способность сопротивления, сила и энергия, направление движения, с какой она способна вывести нечто в наличное существование, — ближайшее пограничье неопределенности, поскольку масса сама по себе, без ее приложенности к телу есть изначально в старой физике нечто первичное, хаос, способный превратиться в чистую энергию с увеличением скорости, сметающую все и вся. Чтобы вступить с нею в контакт и остаться собой, нужна особая форма выступления за собственные пределы, в не-я, принимающее массивные формы. Здесь и нужны формы трасмейкерства (truthmaker), делания истин, истинствования себя-в-массе или среди массы, выраженной в разных

<sup>30</sup> Там же. С. 134.

<sup>31</sup> Там же. С. 136.



формах, с одной стороны, самосозидания, а с другой – ожидания другими.

Практики жизни XX в. показала силу массы как оборотной стороны чистого «я». Холокост и ГУЛАГ – ярчайшие примеры. Гегель с его жесткостью («чистое бытие и чистое ничто – одно и то же»<sup>32</sup>) пришелся ко двору такой эмпирии с ее «прошло и не было равны между собой». Можно бы снова вспомнить Аристотеля с его описаниями связей имени и вещи: соименной, одноименной и отыменной, с которых начинаются «Категории» и на основании которых нельзя было сказать, что вещью правит чистая оппозиция бытия-небытия-ничто. Соименность не только не отрицала одноименность (и то, и другое были одним и тем же словом), но предполагала постоянную готовность к изменению во имя правильного (точного) высказывания, или размещения по категориям, или понимания, а отыменность – к поразительному строительству нового слова при том, что в слова мы одеты как в одежду. Этот дар изменения породил как раз поразительную способность выстаивания в скорости-энергии-массе через смену масок, породив ту самую карнавальную нет-демократию в условиях нашего далеко не демократического времени. У этого времени иная цена, выраженная степенью тропа-обмана. Макияжа чем больше, тем лучше. В сферу макияжа попадают и деньги, которые сейчас выражают не цену товара и возможности его продажи, а меру обмана. Эта мера обмана сейчас фактически охватывает все сферы жизни.

В статье «Режим разобщения. Новые заметки к определению культуры иполитики» Борис Дубин со ссылкой на Льва Рубинштейна описал эту «принципиально новую ситуацию, которую неправильно описы-

<sup>32</sup> Там же. С. 140.

вать в старых терминах и категориях»<sup>33</sup>. Так, например, «узнавая сегодня “советское” в путинском политическом режиме, наблюдатель... имеет дело с ложным дежавю. В терминологии Юрия Тынянова, он сталкивается с “пародичностью” (что в данном случае близкой к той иронии, с которой началось нынешнее рассуждение. – С.Н.) или, в более позднем словоупотреблении Эрика Хобсбаума, с “изобретенной традицией”»<sup>34</sup>. «Семь в одном», или «Семь-я» Кончаловского как телепередача свидетельствуют именно такую изобретенную традицию, чисто омонимически связанную со старым патриархальным пониманием традиции. Старые по происхождению элементы советского сейчас придуманы или стилизованы, эклектично сконтаминированы именно потому, что перед собой имеют оригинал в качестве оселка: на нем проверяются, пройдут или не пройдут старые схематизмы сознания.

Сходясь с Дубиным в оценке современной тропичности (ироничности-пародийности), я в этом с ним не согласна (он считает, что это «пародия в отсутствие оригинала»). Нынешние метафоры власти отсылают не только к самим себе, но и к той недавней и еще не забытой реальности, как предупреждение: сейчас это лишь пародия, но может стать делом всерьез: трансляция политики через послушные масс-медиа напоминают о массе, руками голосовавшей за расстрелы врагов народа и готовой расстрелять собственную жену. Дубин рассматривает современное культурно-политическое состояние в терминах современного рекламного фильма или стадионно-концертной массовки. Считая, что «фрагментация российского социума» является

<sup>33</sup> Дубин Б. Режим разобщения // Pro et Contra. – Том 13. – 2009. – № 1. – С. 6.

<sup>34</sup> Там же. С. 8.

«составной частью или одним из аспектов его *массовизации*» и «осуществляется с опорой на фигуру первого лица... через обязательную отсылку к этому символическому топосу... поэтому солидарность по преимуществу выражается здесь как зрительское участие в церемониалах представления человека номер один»<sup>35</sup>. Это можно назвать церемониализацией власти, которой соответствует «ритуализация “публичного” участия человека в “политике”». Формирование слоя успешных молодых политиков и бизнесменов в условиях, когда в культуре нет серьезных эстетических и идейных программ, также способствовало обращению внимания на эти личности, что привело к гламуризации публичной сферы, где господствует беспроблемность, стилистический эклектизм, а главным эффектом является массовизация и унификация. Именно такая «политическая и социальная практика редукции, вытеснения и уничтожения всего “непохожего”, “отличного” в массовизированном социуме и общедоступной культуре порождает в локальном масштабе, на маргинальных участках своего рода “восстание индивидов” (по аналогии с ортеггианским “восстанием масс”)<sup>36</sup>. Это – иного рода объяснение той выделенности «я» из массы, существования я-в-толпе, о чем говорилось выше.

Во времена Платона человек не был в такой степени уверен в себе и изнурен собою. Там «я» знало, что оно ничего не знало и опиралось на титанические силы Других. Теперь «я» нет или мало дела до знания, под которым понималось осознанное умение что-то делать или понимать. Теперь синонимом знания выступают такие слова, как сведения или информация,

потерявшие смысл ведения-понимания и сформированности-оформленности-нахождения-в-образе и приобретшие характер некоей суммы применимостей. Такое «я» не столько дает имена вещам, сколько определяет меру мнимостям, приобретшим лицо истины. Даже высоколобые (для простоты буду пользоваться термином Арона Яковлевича Гуревича) утратили живой интерес к тому, как именно думают другие: этим объясняется и непосредственное чтение источников (атавизм, иногда поразительный) без привлечения источниковедческого и комментаторского материала, или, наоборот привлечение источниковедческого или комментаторского материала из Интернета часто ради создания мнимости широты знания.

Здесь есть бог, есть ум и возрождаемый *интеллект*. Интеллект вновь поставил проблему понимания, выраженную, как говорил М. Хайдеггер, в той *настроенности* философской захваченности бытием. Во «Времени и бытии» он писал, что «философская захваченность и хватка философских понятий с необходимостью и всегда суть *основные настроения нашего бытия*»<sup>37</sup>. Если, предположим, понять для античности значит обнаружить эйдос вещи, для средневековья – уразуметь веру в ту истину, что уже дана в откровении, для нового времени познать вещь, то сейчас понять значит концептуализировать (создать концепт) те ситуации, в которых ты лично заинтересован, уметь повернуть их (отсюда чрезвычайно важную роль играют тропы-повороты) в нужную или, если угодно, выгодную для тебя сторону. Скорость и движения современности таковы, что формы вещей «не являются формами выражения... они рас-

<sup>35</sup> Там же. С. 9 – 10.

<sup>36</sup> Там же. С. 18.

<sup>37</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 331.

творяются в ощущении движения», отношения элементов «выражает степень ощущаемого движения. Поэтому нет ничего удивительного, что от мчавшегося мотора остался только один его элемент – часть колеса, часть лица моториста, а все остальное исчезло совсем»<sup>38</sup>. То, что мы сейчас упираемся во фрагмент, есть следствие незримого действия новой скорости. Хайдеггер представил благодаря анализу фрагмента поэмы Парменида целую философию. Такова ли она была в действительности? И да, и нет. Мы не жили и не мыслили в то радостное время создания философии как таковой, но мы узнаем философствование Хайдеггера и с ним вместе проходим заново по следам старой мысли. Антрополог, по бедренной кости собирающий целое, скажет: да, можно собрать целое. Но уже грамматик усмехнется: последними словами некоего поэта были «хочется пе...» – что это? Песен или печенья? При современных скоростях, ведущих к непредвиденным поворотам в направлении движения и изменении веса, цельность вещей, которую должен увидеть ум, исчезает. Концепт – этим он сегодня и важен – лично схватывает целое по фрагменту, по теоретическим разработкам. Поэтому важны гуссерлевские пустые интенции и его феноменологический анализ, предполагающий «полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений» относительно некоторого события»<sup>39</sup>. И я думаю, что нынче его феноменология как нельзя кстати, как, впрочем, и аристотелево отношение к уникальности философии, и гегелево видение бытия как пустоты.

Ум вынужден обрабатывать сферу «между» этими создаваемыми и летучими

концептами. *И именно такой ум метафизичен.* Рассудок, однако, отчужден в компьютер. Искренность противостоит обманкам, о которых мы говорили, но не тем, что она их игнорирует. Напротив, она вступает с ними в хитроумную (одно из определенных Софии-мудрости) игру. Она позволяет вблизи заглянуть прямо в глаза любой вещи, приставить к ней свой оценивающий глаз и если надо, представить ее в ином свете.

Вся предыдущая философия основывалась на агоне-споре. Здесь – нет агона, ибо его нет в искренности, его нет в том, что рядом и близко мне. Я говорю об основаниях, а не о том, что бывает при расспросах, возникающих, когда концепт выходит из личностного существования в межличностное общение. При расспросах возникнет агон, включающий в себя политические и идеологические амбиции, и это уже не философия, даже если мы назовем это философией, ибо любовь стремится к мудрости-умиротворению. Борьба может быть путем к ней, но может и не быть.

Когда Бибихин сказал, что язык это и есть сама философия, я согласна с этим отчасти. Язык выдает философию в двух смыслах слова «выдает». Через него она обнажает свои проблемы, но она их обнажает только после паузы непосредственности, еще не обращенной на саму себя. Язык же выдает философию и так, как выдают властям. Философия не всегда наш друг, как это ни печально. То, что называлось марксистско-ленинской философией, для меня уж точно не было дружелюбным. Да и само возникающее желание философии вдруг стать панацеей, одним-единственным объяснением мира у меня вызывает содрогание. Так часто бывает с идеями великих философов: мысль увлекает настолько (я не говорю о тех случаях, когда навязывают

<sup>38</sup> Малевич Казимир. Черный квадрат. С. 75.

<sup>39</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 6.

мыслить только определенным образом), что не сразу замечаешь, начинаешь *жить* по неким не мною предписанным правилам (так было в 60-е годы, во времена диссидентства, когда считалось неприличным отрещиваться от неких неортодоксальных мнений-мыслей).

Новое созерцание и новая теоретизация невозможны в условиях мгновенности данного, они не успевают дать себя, оставляя хвост как ящерицы. Отсутствие мощной теоретической мысли – не болезнь современности, это сама современность. Она такова. Но это не уничтожает ни философии, ни метафизики.

#### Литература

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Арендт Ханна ; пер. с нем. и англ. В. В. Библихин. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
- Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // В.Беньямин. Озарения. Пер с нем. / Пер. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. – М.: Мартис, 2000. – С. 122 – 152.
- Бланшо М.* Чтение Кафки // Бланшо М. От Кафки к Кафке. Пер с фр. / Перевод и послесловие Д. Кротовой. – М. : Логос, 1998. – 420 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т.1. М.: Наука, 1970.
- Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. // Собр. соч. Т. 1. – М. : Логос, 1994. – 162 с.
- Дубин Б.* Режим разобщения // Pro et Contra. Том 13. —2009. № 1. – С. 6–19.
- Кант И.* Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. – 709 с.
- Кокто Ж.* Тяжесть бытия. / Пер. с фр. Е. Бавеской, М. Брусовани, Л. Дмитренко. и др. – СПб.: Азбука-классика, 2003. – 512 с.
- Малевич Казимир.* От кубизма и футуризма к супрематизму. Новый живописный реализм // Казимир Малевич. Черный квадрат, изд. 3-е. – М., 2008.
- Неретина С.С.* Современность – это гностицизм? // Философский факультет. Ежегодник Университета РАО. – 2001. – № 2. С. 36–47.
- Неретина С.С.* Переживание познания / Неретина С.С. //Точки на зрении. СПб. : Изд. Рус. Христиан. гуманитар. академии, 2005 – 355 с.
- Неретина С.С.* Философские одиночества / С.С. Неретина; Ин-т философии РАН. – М.: ИФ РАН, 2008. – 269 с.
- Неретина С.С.* Время культуры / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Ин-т философии РАН // СПб.: Изд. Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 344 с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. пер. с нем и комм. В.В. Библихина. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
- Ильин И.* Об искренности // URL : [www.omiliya.org/article\od-iskrennosti-ivan-ilin.html](http://www.omiliya.org/article\od-iskrennosti-ivan-ilin.html)
- Росман В.* Метаморфозы философии в эпоху тотального и беспощадного бухучета // Логос, 2007. – 3 (60). – С. 25 – 59. URL : [www.intelros.ru/readroom/1911-logos-3-60-2007.html](http://www.intelros.ru/readroom/1911-logos-3-60-2007.html)
- Твардовский К.* Франц Brentano и история философии / Пер. Б.Т. Твардовского/ URL : [www.philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html](http://www.philosophy.ru/library/twardowski/tw-o-brn.html)