

М. А. Бутин
ПО ПУНКТИРУ КРИТИЧЕСКИХ ИГЛ...
Опыты герменевтические и критические.
К ОНТОЛОГИИ И ПСИХОЛОГИИ ПОНИМАНИЯ.

СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ В БЫТИИ ТЕКСТА.
СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО РАССМОТРЕНИЯ ТЕКСТА.
АНДРЕЙ РУБЛЕВ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО.
БЕДНАЯ РУССКАЯ МЫСЛЬ .
РАЗЛОЖЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ .
...НА ДОПОЛНИТЕЛЬНО ПРИОБРЕТЕННОЙ БУМАГЕ .
В. С. ГОРСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИКА.

1. Введение.
2. Соотношение истории философии и истолкования по В. С. Горскому.
3. Истолкование в современной экзистенциальной герменевтике.

Противоположность В. С. Горскому.

4. Вильгельм Дильтей и Фридрих фон Шлейермахер о методологии понимания.
5. Метод, противоположный методу Ф. фон Шлейермахера, не продумывается В.

С. Горским до конца.

6. Структура истолкования по В. С. Горскому и ее критика с позиций герменевтического круга.

7. Конкретизация истолкования по В. С. Горскому. Определение контекстологического и ситуационного анализов.

8. Контекстологический анализ и его критика.

9. Смысл на языке заблуждения.

10. Отступление от темы. Критика М. М. Бахтина.

11. Ситуационный анализ и его критика.

11.1. Ситуация и текст в ситуации.

11.2. Структура ситуации.

11.3. Умолчание в тексте как функция первого элемента ситуации.

11.3.1. Первая фигура умолчания и критика понимания ее В. С. Горским.

11.3.2. Вторая фигура умолчания. Недостаточность понимания ее В. С. Горским.

11.3.3. Третья фигура умолчания. Подмена В. С. Горским проблемы умолчания проблемой стиля.

11.4. Второй элемент ситуации.

11.5. Критика второго элемента ситуации.

12. Герменевтика и В. С. Горский.

13. Приближение к теме. Русская философия.

14. Герменевтика без В. С. Горского.

15. Заключение.

РАЗМЫШЛЕНИЯ У ПАРАДНОГО ПОДЪЕЗДА ГЕРМЕНЕВТИКИ. Часть 1.

РАЗМЫШЛЕНИЯ У ПАРАДНОГО ПОДЪЕЗДА ГЕРМЕНЕВТИКИ. Часть 2.

ПУХ, ПЕРО И ЩЕТИНА КУЛЬТУРЫ В ЗЕРКАЛЕ ИНФОРМАТИКИ. Часть 1.

ПУХ, ПЕРО И ЩЕТИНА КУЛЬТУРЫ В ЗЕРКАЛЕ ИНФОРМАТИКИ. Часть 2.

ВЗРЫВЫ БОЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ. Часть 1.

ВЗРЫВЫ БОЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ. Часть 2.

ХАЙДЕГГЕР.

ЭКЗЮПЕРИ.

III.

ПО ПУНКТИРУ КРИТИЧЕСКИХ ИГЛ...

Опыты герменевтические и критические.

К ОНТОЛОГИИ И ПСИХОЛОГИИ ПОНИМАНИЯ.

1.

Понимание двуединый процесс. Это (1) очерчивание фигуры понимаемого предмета и, следовательно, движение по периферии понимаемого; а также это (2) проникновение в средоточие понимаемого, его сердце.

В завершеном процессе внешняя полнота содержания синтезируется с внутренней проникновенностью в целостном смысловом лике понятого.

Взятый более со стороны внутренней этот лик есть понятие, со стороны внешней имя. Имя заряжено понятием, понятие прикрываемо именем, понятие сказывает себя в имени, хотя потенции раскрытия себя получает, лишь укореняясь в речи (устной или письменной) сочетании имен.

Лишь потенции, так как понятие одействовворяется лишь энергией понимающего субъекта. Но речь всегда обращение к такому субъекту и исполняющийся поиск такого субъекта субъекта ее понимания. Понять речь значит раскрыть оболочки имен, обнажить понятия, то есть сердца понятых предметов, сердца, законсервированные в именах.

Чрез имя и речь предмет получает традицию своего понимания.

Традиция ширится, если предмет прежде не получил полного созерцания, и уплотняется, если предмет не проникнут мышлением до сердца. Разумеется, традиция одновременно и ширится, и уплотняется в силу взаимозависимости и взаимоподдержки составляющих струй понимания.

Неповторимость любого предмета обеспечивает ему традицию понимания и ширяющуюся, и уплотняющуюся. Мера неповторимости повышается и увеличивается с увеличением количества составляющих этот предмет частей и их взаимоотношений у мира уменьшаются возможности для повторения такого предмета.

Полнота неповторимости исполненная неповторимость есть уникальность, образующаяся сочетанием единичности и единственности. Уникальность присуща лишь миру в целом, то есть всему, что было, бывает и будет, взятому как одно целое. Мир уникален.

Поскольку кроме мира нет ничего, то есть и мы, понимающие, вместе со всем, что не есть мы, составляем этот мир, то и чрез нас мир понимает себя, осуществляет самопонимание.

Вырабатываемое чрез нас понимание мира заключается в его имя. В нашей речи о мире мир разговаривает сам с собой и сам же записывает свои речи. Но ни в понимании, ни в понятии, ни в речи, ни в имени мир не исчерпывает себя, поскольку, являясь в них, он все же не отрывается от себя; в них сказывается действительность и реальность мира, но действительно и реально в них второй мир не исполняет себя.

Как осуществляет мир самопонимание? Так как у мира нет ни начала, ни конца, то очерчивание фигуры такого предмета как мир, движение по периферии этого предмета осуществляется людьми вечно. Ибо очерчивание границы и фигуры бесконечного и безначального и должно оказаться вечным очерчиванием.

Проникновение людьми в сердце мира тоже вечный процесс, так как сердце мира, реагируя на изменения мира в вечном акте его самосозерцания и самопроникновения в свое средоточие, сердце мира, будучи чутким и чувствительным, изменяется.

Мир поэтому вечная загадка для самого себя, вечно им разгадываемая. Мир поэтому свободен от скуки постылой принудительности и необходимости своего движения. Траектория его движения всегда неожиданна для него самого, но всегда и желанна. Мир блаженный.

Тогда и имя мира звучит вечно и вечно в его имени сказывается его понятие сокровенный смысл мира. Будучи безначальным и бесконечным, мир как мир не имеет ни чего то внутреннего, ни чего то внешнего. Поэтому имя мира и есть понятие мира, а понятие мира и есть имя мира. Смысловой лик мира проявляется без дополнительных синтезов. Свершается лишь один и единый акт самопонимания. И то, что у нас отчасти разделено, что у нас не обходится без усилий соединения, там дано непосредственно и в этой непосредственности мы угадываем и первое (имя), и второе (понятие).

2.

Противоречие предмета, представленного посредством текста и читательского восприятия в процессе чтения, состоит вот в чем.

Акт понимания, взятый в связи с субъектом понимания, есть процесс перехода от неясного к ясному, от неявного для человека к явному для него. Причем в процессе проясняется сразу весь целостный смысловой лик предмета, а не какая то его часть, не та или иная деталька. Если восприятие направлено на часть, понимание несостоятельно и слепо ущербно. Понято и понятно лишь нечто целостное, причем целостное также и в восприятии, а не только само по себе. Если же само по себе оно не целостно, а так или иначе частично и, стало быть, ущербно, терпит, стало быть, какие то недостатки, то понято оно может быть лишь в рамках мысленной реконструкции этого нечто в составе того целого, которое требуется этим нечто как частью. Понятно, что иные части этого целого, реально не существующие рядом и вместе с этим нечто, в мысленной реконструкции должны быть отделены от реальной части виртуальным мысленным пунктиром.

Специфические трудности понимания текста таковы, что даже если текст повторяет концентрическую структуру понимания (осуществляющегося в движении от смыслового центра и обратно), внешне он все равно выступает как последовательный переход от детали к детали.

Макет текста прямая линия строки или столбца. Макет процесса понимания воронка, с движением мыслей по ней от раструба к горловине. Макет понимания же применительно к понимаемому предмету есть пространственная фигура предмета с обозначенным его сердцем. Линию текста можно изогнуть в сужающуюся спираль (изогнуть по лекалу понимания) или забинтовать ею фигуру понимаемого предмета. Но в обоих случаях, лишь пройдя всю линию, понимаешь что за фигура тобою прочлась в движении по исполненной тобою траектории текста.

Понимающее чтение по самому своему ходу верно указывает те или другие очертания фигуры воспринимаемого чрез текст предмета. В таком чтении синтезированы одно или двумерное линейное движение текста как текста и пространственная живая фигура понимания предмета. Так что линейное движение оказывается средством описания фигуры понимания. Так что тексты оказывается возможным переиздавать, разумеется, если за дело берутся понимающие читатели филологи.

Умонастроение понимающего читателя подобно карандашу. Воля читателя выступает непосредственным и ближайшим субъектом рукой, держащей карандаш и движущей карандашом, прочерчивающей им фигуру предмета, представленного текстом. След понимания остается между текстом и читателем, в пространстве понимания, последнее же, как уже не раз говорилось, не может быть ни чисто субъективным, ни чисто объективным. Понимание, опираясь на ровную плоскость печатного листа, создает свои объемы, пространственные фигуры понимания. Чем

выше понимающее сознание читателя, тем более высокое доступно его пониманию.

Движение понимания итожится в его результате понятии.

Непрерывное криволинейное движение, замыкаясь на себя, завершает целостный смысловой лик предмета. Как таковой этот лик неподвижен, единичен и единствен. Покоится в себе самом.

Непрерывное движение понимания оборачивается дискретностью понятия смыслового лика предмета. Проявляющееся вовне понятие предмета есть его имя. Связь с другими понятиями осуществляется как знакомство, связь имен, образующая речь. Движение речи есть обличье понятийного движения, процесса мышления. Понимающее чтение, стало быть, всегда есть постижение мышления автора текста, каким бы ни был текст тематически. Поскольку же мыслит и говорит человек, постольку понятие это сердце предмета, переместившееся в голову человека; а имя это сердце предмета, бьющееся в человеческом разговоре.

26.04.1996 г.

СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ В БЫТИИ ТЕКСТА.

Если сущность необходима, а эта необходимость есть не что иное как ее (сущности) собственная необходимость; и в науке не может обстоять дело иначе, чем так, что то, что необходимо, необходимо не только по своей сущности, но и в своем явлении, а значит и в своей видимости, ибо в науке как раз только чистое явление чистой сущности или, что то же самое, чистая сущность чисто являющаяся и имеет место, то есть последняя есть в науке отдельно от того, сущность чего она есть, в чистом виде, то речь, слово, которые суть внешность этой сущности, должны быть необходимым лицом, внешностью последней.

Если речь проникнута необходимостью сущности, которая обнаруживает себя в ней, то в какой степени необходимость эта овладевает речью?

Если она владеет ею не полностью, то чем ограничена власть необходимости над средствами своего собственного выражения? Ибо в явлении сущности должна выражаться необходимость последней и, выходит, средства выражения сущности суть также средства выражения необходимости этой сущности.

Если же полностью, то какова необходимость в выборе тех, а не иных речевых средств выражения среди таких, более чем другие средства равнодушных к сущности, как междометия, знаки препинания, звукоподражательные частицы и тому подобного?

Использование средств, не проникнутых необходимостью сущности, для выражения этой последней привносит случайность в это выражение. Сущность является, в зависимости от большего или меньшего использования случайных средств, с соответственно более или менее грязноватым лицом: чистую необходимость необходимо еще умыть для того, чтобы она стала уже действительно чистой. Стало быть, лишь тот речевой материал, который пропитан необходимостью сущности, годен для выражения последней. Стало быть, и такие средства как междометия, знаки препинания и тому подобные должны быть всецело необходимыми, не содержащими в себе ни грана случайности чисто необходимыми средствами выражения необходимо чистой сущности.

Названные средства более равнодушны к сущности, чем, например, глагол или имя. Поэтому и сущность в такой же мере как и они должна быть равнодушна к ним. Вернее, они необходимо должны именно в такой мере быть равнодушными к сущности именно потому, что сущность в этой же самой мере равнодушна к ним. Сущность не должна наделять их необходимостью большей, чем другие, более значимые для ее выражения средства, а должна наделять их как раз такой долей необходимости, каковую долю необходимости они обязаны выразить так, чтобы

последняя, заполнив, не переполнила их, чтобы она их не разорвала тогда, когда они будут стараться выразить необходимости больше, чем они способны ее выразить на самом деле.

Если сущность своевольничает в этом вопросе о том, каким средствам дать больше выразить себя самой, а каким меньше, то есть сущность произвольно обращается со своей собственной необходимостью и выражает ее чем попало, то одни речевые средства будут перегружены необходимостью и не в силах выразить больше, чем они могут, они будут выражать лишь столько необходимости, сколько это в их силах, и, значит, о выражении оставшейся необходимости не может быть и речи, о ней они будут бессильно молчать; а другие речевые средства, которые обходятся меньшим количеством необходимости, чем то, которое они могли бы воспринять для выражения, не используя свою силу, теряют ее, становятся бессильными, и даже если потом их заставляют работать в полную силу, то есть они возвратят себе свою былую мощь, в их силу могут не верить уже по привычке.

В первом случае сущность пытается выразить свои мощь и развитость посредством бессильных слов сущность излагает себя плоскими обывательскими речами. Во втором случае сущности лень выражать свои мощь и развитость, и она лишь мощно говорит о своей силе последнее присуще и бессильным, а потому и мощным, трусам: на языке сущности выражают обывательские плоскости.

Итак, сущность абсолютно владеет своим лицом, своей внешностью. Последнее, стало быть, есть только лицо, только внешность и только сущности.

Затруднения в проведении безоговорочного подчинения внешности, лица, словесного портрета тому, чьей внешностью, лицом, словесным портретом они являются, то есть сущности, исходило из сомнения в том, что такие безразличные к сущности средства обнаружения ее, как ку-ку и ах, тоже должны быть необходимыми. Это сомнение есть частное проявление предрассудка, будто сущность есть нечто потустороннее и поэтому для своего выражения нуждающееся в таких же, как и она, то есть потусторонних, средствах речи. Предрассудок этот имеет объективное основание, состоящее в том, что сущность не дана в явлении непосредственно, в противном случае всякая наука была бы излишней (К. Маркс). Названный предрассудок может иметь свое частное проявление также в том, что пытаясь избавиться от посюсторонности речевых средств для выражения потусторонней сущности и не находя прямого спасения, создают видимость потусторонности этих средств, обильно употребляя иностранные слова, выражения и тому подобное. Но так как в любом своем виде, а значит и в виде варваризмов, эти слова, выражения и тому подобное присутствуют в том языке, на котором выражает себя сущность, и подчиняются грамматике этого языка, то становится очевидным, что указанная видимость потусторонности есть посюсторонняя видимость. Всецело отрицательная роль этой видимости в науке потому такова, что эта роль есть роль чистого порождения упомянутого предрассудка. Те книги, статьи и тому подобное, в которых сущность излагается, скажем, на каком-нибудь из иностранных русских языков или сразу на многих таких языках суть сцена, на которой дается представление этой видимости.

Теперь уже несомненно, что эти более равнодушные к сущности средства (например, курсив), поскольку они имеют место в научном произведении, должны выражать сущность в ее необходимости, то есть сами должны быть абсолютно пропитанными необходимостью сущности. А поскольку они все же более равнодушны к сущности, чем другие средства, то происходит это равнодушие не от большей случайности их для сущности или меньшей необходимости их для нее, а оттого, что они могут впитать в себя существенной необходимости существенно меньше, чем могут сделать это другие средства. И только поэтому они, эти равнодушные средства, менее значимы для сущности, чем другие средства. Кто

сказал, что сущность проста, бледна, равномерна? Что ее можно выразить одинаковыми по значимости для нее средствами? Если кто и найдется теперь так высказывающийся, то его попытку выразить сущность следует расценить так же, как попытку мелодию истины, добра и красоты свести к равенству тонов, то есть к одной ноте (Г. В. Ф. Гегель).

Если же дело обстоит иначе, а оно именно так, то есть иначе, и обстоит, то сущность во всяком случае не есть нечто только простое и, стало быть, именно поэтому есть нечто сложное.

Какие средства выбирать ей для своего выражения (имеются в виду в том числе и средства самые малозначимые для нее) есть целиком ее собственное дело. Важно, однако, помнить, что поскольку мы имеем дело с научным произведением, постольку самый, казалось бы, незначительный штрих в нем мы должны рассматривать как всецело штрих самой сущности. И если этот мысленный, отраженный штрих не соответствует некоторой определенности той сущности, которая мыслится, то он эту сущность искажает. И если главные, определяющие сущность, определенности выявлены автором правильно, тогда как в мелких штрихах он сущности не выявляет, хотя и обнаруживает эти штрихи, то мы должны сказать, что большой ум, который понадобился автору для выяснения сущности, способен делать также и мелкие глупости.

20.06.1983 г., 02.05.1996 г.

СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО РАССМОТРЕНИЯ ТЕКСТА*.

1. Предмет и метод философии и связь их с прикладными задачами.

Философское рассмотрение текста, как и любого другого (1) индивидуально мыслительного, (2) коллективно социального или (3) чисто природного образования предполагает некоторую связь методологии рассмотрения рассматриваемого предмета с содержанием философии философствующего субъекта. Какова эта связь?

2. Эклектика и плюрализм в связи с прикладными задачами.

Если философ эклектик и, как следствие, сознательный или бессознательный плюралист, то он не соотносит содержание своей философии со своей же методологией. Такая методология своя для этой философии только по названию. Точнее же было бы сказать, что она столь же своя, сколь и чужая. Но практиковать такую методологию может и любой обыватель, для этого нет нужды называться философом, ибо так, по случаю философствуют в любой пивной и на любой кухне.

3. Монизм в связи с прикладными задачами.

Если философ монист, то связь предмета философии с ее методом будет для философа необходимой, хотя необходимость эту разные монисты будут понимать по-разному. Монист абсолютист, позиция которого заслуживает наиболее пристального внимания, скажет, что абсолют, в котором тождественны и различны бытие и ничто, сущность и явление, форма и содержание и т. д., и т. п., порождает из себя мир, который как в целом, так и в мельчайших своих частях оказывается прежде всего символом абсолюта, то есть прежде всего грандиозным или ничтожным свидетельством о рождении мира абсолютом. Философ, размышляющий о мире и абсолюте, не должен забывать, что он сам, философ, есть часть мира; и, хочет философ или нет, он все же будет служить в качестве символа миру и абсолюту. Вопрос поэтому не в том, может ли философ, как и любой человек, как и любой предмет, составляющие мир, быть символом мира и абсолюта, а лишь в том, какого рода символом он может и хочет быть. Подлинное дело философа сознательная и высокопотенцированная смыслом символизация мира и абсолюта. Поэтому если философ философствует о мире и абсолюте, то и метод такого

философствования, и его продукт должны сознательно выстраиваться философом как символы мира и абсолюта.

4. Сознательно-символическая жизнь в целом и сознательная символичность прикладных задач у философа.

И такой ничтожный момент жизненной практики философа, как прогулка, и такой более достойный момент его деятельности, как чтение текста, должны в идеале быть сознанными символизациями мира и абсолюта. Поэтому отношение к тексту у философа должно быть вот каким: со стороны кажется, что он читает новый для него текст (и философ действительно это делает), но, вместе с тем, на самом деле философ в своем отношении к содержанию и форме текста выстраивает новую символизацию мира и абсолюта. Именно поэтому структура отношения к тексту должна повторять структуру мира и абсолюта, ибо и сам текст (1), и читающий его философ (2), и собственно чтение (3) (как синтез текста и читателя) суть части мира, а, значит, плохие или хорошие символы мира и его творца абсолюта.

5. Символизм предметов познания и символизм познания предметов.

Как наиболее достойно философу построить этот символ? Тут следует заметить, что не только любая часть мира является хотя бы частичным символом мира и абсолюта, не только мир в целом является целостным символом своего творца, то есть символично не только предметное наполнение мира и сам предметный мир в его целом, но символично и всякое познание, и вообще всякая идеальная структура.

6. Субстанция познания сущность, продукт познания идея.

Что символизирует познание? Прежде всего познаваемый предмет. В самом деле, в процессе познания предмет познания не воспроизводится во всей своей предметности в продукте познания, предмет познания воспроизводится идеально, фиксируется его идея, в которой символизируется сущность предмета, от какой идеи, как и от своей сущности реальный предмет может не только весьма сильно отличаться, но и прямо им противоречить. И тем не менее мы должны сказать, что познание осуществлялось правильно, и правы сущность и идея, а не противоречащий им предмет. Напротив, если скрупулезно описываются многообразные детали предмета, его весьма, может быть, многочисленные связи с другими предметами, если создается даже действующий демонстрационный макет познаваемого предмета, но идея предмета все же не выяснена и не зафиксирована познающим сознанием, то предмет, как это ни прискорбно, остается все еще не познанным.

7. Символизм как единственно реалистичная возможность познания и практики.

Допустим, мы согласились уже с тем, что познание символично, что материал, в котором фиксируется символ, может кардинально отличаться от материала символизируемого предмета., что размеры предмета и размеры символа, если отношение размеров имеет для предмета и его символа какое-либо значение, могут быть так или иначе масштабируемы друг относительно друга, но не уравниваются и т. д., и т. п. Но как же этот познавательный символ предмета окажется еще символом мира и абсолюта? Посредством экстраполяции некоторых свойств предмета на абсолют и на мир в целом.

Почему в процессах верного познания или умелой практики (не говоря уже о заблуждающемся познании или неуклюжей практике) никогда не удастся в точности воспроизвести предмет, который познают или создают? Потому что каждый предмет уникален и создать возможно не сам предмет, а лишь слепок с его идеи, копию с правильно познанной его сущности, реальные же детали невозпроизводимы во всей тождественной познанному и вот сейчас воспроизводимому предмету точности. И это зависит не только от того, что такой, к примеру, предмет, как мир, даже с приблизительной точностью не воспроизвести, ибо нет материалов и энергетических

ресурсов помимо находящихся в самом мире, ибо мир есть все, что существовало, существует и будет существовать во времени и пространстве. Невозможность воспроизведения коренится глубже, ибо всякое воспроизведение базируется на знании как результате познания воспроизводимого предмета. Однако предмет, принципиально познаваемый в конечное время в своей идее, требует бесконечного времени для конкретизации бесконечного числа своих частей, бесконечного числа своих связей с другими предметами и бесконечного числа процессов, в которые он вступает как активный или пассивный участник. Не только, стало быть, принципиальная невозможность мобилизации иных из материальных ресурсов не дает возможности воспроизвести другой точно такой же предмет, но и принципиальная невозможность полного и исчерпывающего дискурсивного дистинктивно-дескриптивного познания предмета, любого предмета. В самом деле, если детали во всей точности не познаны, как же их воспроизвести, даже если ресурс воспроизводства в наличии?

Даже самый мелкий и самый ничтожный предмет непознаваем и невозсоздаваем в полной точности именно потому, что он плоть от плоти и кость от кости мира и его творца. Этот предмет символ мира и абсолюта, неизмеримо, сравнительно с этим предметом, более мощных и величественных, но так же непознаваемых и невозсоздаваемых.

8. Конкретизация символизма Бога и мира.

Относительно мира и его творца символические отношения достаточно прозрачны: творец может по своему почину как создать, так и разрушить мир, творец по своему почину знает мир как в деталях, так и в целом; а мир не может ни создать, ни разрушить своего творца, Бога, ни даже по своему почину познать его в целом или в деталях. Нужна воля Бога, чтобы мир начал познавать и познал Бога. Значит, реально мир может лишь символически и энергично, а не эмпирически и субстанциально относиться к Богу.

9. Конкретизация символизма мира и человека.

Относительно мира и познающих его людей символические отношения в конечном счете тоже неизбежны, хотя неизбежность эта несколько иного рода. Если мир есть все, что существовало, существует и будет существовать во времени и пространстве, то всякое движение мира есть непременно внутреннее движение, всякое развитие мира возможно только за счет внутренних ресурсов, то есть за счет разрушения одних частей мира и построения из полученного материала новых частей вот так обновляющегося мира. Подобно этому и познание мира возможно лишь за счет внутренних познавательных ресурсов. Иными словами, в мире должны существовать и быть выделенными в нем такие его части, которые познают мир в целом и в деталях, включая сюда такие детали, как сами познаватели.

Рассуждая грубо и разумно, познаватели, будучи включенными в мир, не могут надеяться на выпуск ими второго издания мира, ибо в составе второго издания они должны были бы переиздать издателей, то есть самих себя. Действующий логический макет подобной ситуации дает хорошее представление о неизбежном в этом случае взрыве смысловой нелепости: из мира, который есть все, что существовало, существует и будет существовать во времени и пространстве, с экспоненциально растущим ускорением вылупляются второй, третий и т. д. до бесконечности миры с включенными в них их творцами, каждый из каковых миров, в свою очередь, тоже есть все, что существовало, существует и будет существовать во времени и пространстве. Таким образом логика определения мира рушится, все превращается в ничтожество, а мир распадается в миры, а точнее филистерское марево мирков. Насколько подобное позитивистски ограниченное стремление воспроизвести и пашшупать мир, хоша бы даже от этого мир разрушился, стремление, осуществляющее себя как способ познания мира, насколько все же это

стремление проникло в широкие филистерские массы, видно по тому, что миры в обывательском сознании растут, как грибы после дождя. И вот уже в Новоуральске появился магазин под названием Мир портьер . Портьеры, знаете ли, тоже имеют право на свой мир. Остается вопрос: не следует ли для полноты охвата тканями философских категорий объявить демократически серому Миру портьер мировую войну цвета хаки?

Но познаватели, будучи включенными в мир и даже заранее отказавшись ломать миру ребра, позвоночник и мастерить в эпистемологических целях из сломанных костей и старого мертвого мяса новый свежий мир, не могут рассчитывать и на исчерпывающе детальную полноту познания мира более мягкими и идеальными средствами, нежели физическое воспроизводство предмета познания, а в данном случае мира, ведь себя со своим свежим знанием мира они тоже должны будут включить в состав полного знания о мире. Но поскольку после подобного включения их полное знание о мире изменится, ведь не бездумно же они включались, то изменится и мир, который они своими персонами, в частности, и составляют. Так что познавателям придется констатировать, что включение было неадекватным, и заняться теперь уже вторым, потом еще третьим и т. д. до бесконечности познанием самостоятельно изменяющегося и изменяемого познавателями мира, а равно и включениями себя как познавателей в познаваемое как себя познающее. Реальный итог такой познавательной активности в том, что познаватель испузырится и изойдет на пшик в подобной рефлексивной возгонке.

Значит реально познаватели могут лишь символически и энергично, а не эмпирически и субстанциально относиться к миру.

10. Этапы и структура философского (символического) отношения к тексту.

Неизбывность символического отношения к миру и Богу, как и символичность отношения к каким бы то ни было частям мира, заставляет философа искать наиболее подходящих структур этого отношения. Главной руководящей идеей при этом является, естественно, наивысшая потенцированность смысла в выстраиваемом символе. Подчиненной руководящей идеей является детализация структуры и разбивка на этапы самого процесса символизации. Формирование структурных элементов осуществляется на соответствующих этапах этого процесса, поэтому, грубо говоря, элементы структуры символического отношения к тексту совпадают с этапами процесса символизации.

1. Первым этапом является первичное знакомство с текстом, этот этап можно назвать наивным, некритическим и непосредственным. Действительно, чтобы построить символ, совершенно необходимо познакомиться с материалом, из которого этот символ будет создан. Ясно, что первоначально это знакомство будет некритическим и непосредственным, а в свете дальнейшего опосредствования и критики также и первоначально наивным.

2. Второй этап, который можно назвать феноменологическим, включает выявление чистой идеи рассматриваемого текста и фиксацию ее в немногих словах. Сам текст может обладать весьма обширной телесностью; и именно в контраст обширной или невеликой телесности текста чистая идея должна быть формулирована кратко, обобщая, однако, в своей напряженной краткости все смысловые оттенки любой части текста.

3. Возможность обратного перехода от чистой идеи текста к телу текста осуществляется на третьем этапе, который можно назвать внутренне критическим и трансцендентальным, ибо здесь проводится критическая проверка всех участков тела текста на соответствие последнего своей чистой трансцендентальной идее, которая трансцендентальна именно для текстового тела. Этап назван внутренним потому, что все движение происходит внутри текста и не выходит за его пределы. Именно здесь появляется возможность исправления авторского текста, в тех или

иных местах по авторскому недогляду или в силу авторских противоречий не соответствующего своей идее. И именно здесь завершается начатое на предыдущем этапе целостное познание текста, завершается познанием смысловой специфики отдельных частей текста.

4. Если на предыдущем этапе идея и материя текста вступали в символические отношения внутри самого же текста, то есть так или иначе свидетельствовали друг о друге внутри текста, то на настоящем этапе чистая идея данного текста, памятливая, впрочем, относительно смысловой специфики любой из частей текста может быть поставлена в символические отношения с любой из частей мира, с миром в целом и с его творцом Богом. Этап этот может быть назван внешне трансцендентальным. Следует избегать называть его критическим, хотя критика вполне может иметь место и на этом этапе. Но до прохождения его еще неизвестно, кто кого будет критиковать: идея мир и Бога или Бог и мир идею? Идея может оказаться не достойной включения в абсолютное мировоззрение и поэтому должна быть подвержена ограничению если не вовсе уничтожающей критике. Если же идея включается в названное мировоззрение, она так или иначе меняет его, получая свое место в его составе и вступая в новые взаимоотношения с другими идеями. Хотя идея может внешне трансцендентально вступить в отношения с любой частью мира и с Богом, но наиболее конструктивны могут быть ее взаимоотношения как раз с абсолютным мировоззрением. При достаточно высоком смысловом потенциале этой идеи философом должны специально выстраиваться взаимоотношения идеи разбираемого текста и основных категорий абсолютного мировоззрения (см. сводку категорий абсолютной мифологии). В любом из двух возможных случаев (удовлетворительности или неудовлетворительности идеи для нужд абсолютного мировоззрения) на этом этапе осуществляется также и историко-социологическое исследование, объясняющее, как оказался возможным этот текст, каким образом он возник и какова его дальнейшая судьба. Такое историко-социологическое исследование также может быть названо внешне трансцендентальным, так как оно извне по отношению к тексту и его идее совершает работу объяснения возможности этой идеи и этого текста.

5. Последний этап этап окончательного синтеза всех элементов в высокопотенцированную смыслом диалектико-мифологическую среду, в которой, вследствие слитности идеи и материи, идеи материализованы, а материя идеализована, идеи материальны, а материя идеальна. На этом этапе чистая идея текста теряет свою видимую специфику, инкорпорирована в диалектический миф, не видна на поверхности мифа, но как только возникает в ней потребность, она является пред ясны очи мировоззрителя и свершает потребную по обстоятельствам и сложившейся ситуации работу. О прохождении этого этапа внешнему наблюдателю можно судить лишь по изменившемуся лику абсолютного мифа, в который синтезирована новая идея. Сам философ, оставаясь на этом этапе, тоже не может произвольно извлекать идею из среды мифа (в случае такого извлечения философ соскальзывает тем самым на стадии предыдущих этапов), для такого извлечения должна возникнуть насущная потребность самого мифа.

Может быть зафиксирована, таким образом, следующая структура символического (философского) отношения к тексту: (1) наивное, некритическое и непосредственное знакомство с текстом, в котором еще не выделена идея и материя, сменяется (2) выявлением чистой идеи текста безотносительно к самому тексту, а тем более к внетекстовому окружению; далее (3) выявляются все опосредствования идеи в материи текста и текст, таким образом, исчерпывающе осмысливается (внутренне трансцендентальный этап); (4) на внешне трансцендентальном этапе выявляются (4.1) опосредствования идеи и текста внешней средой их возникновения и существования, а также (4.2) взаимные

опосредствования идеи и абсолютного мировоззрения; (5) на этапе абсолютного диалектического мифа, который оказывается окончательным ликом абсолютного мировоззрения и в каковом мифе философом вновь обретается непосредственность, но не наивная, а критическая, свершается включение идеи в диалектическую систему, лежащую в основании абсолютного мифа, который и покрывает эту систему своей смысловой телесностью. Абсолютный же миф должен быть так устроен, чтобы он был также абсолютным символом Бога-Абсолюта.

12.04.2000 г.

Примечание.

* Настоящий текст родился в ответ на настоятельную потребность участников философского семинара, время от времени собираемого мною в г. Новоуральске, в руководстве и даже инструкции по целостному и максимально осмысленному отношению к разбираемым на семинаре текстам. Данное небольшое сочинение не более как аппликация и ближайшее развитие гениальной методологии А. Ф. Лосева, представленной им в Очерках античного символизма и мифологии (1930 г.).

АНДРЕЙ РУБЛЕВ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО.

Идею фильма можно выразить суждением: субстанция народной жизни творчество.

Такова жизнь народа, что он не может не творить, и творит он по собственным, народа, а не отдельной личности, законам. Отдельный человек поэтому творит наперекор корысти своего единичного существования, самоотверженно исполняя народное предназначение.

След этой идеи, правда, прерывистый, имеется по всей длине ленты.

Завязка... Возвышение человека, несмотря ни на какую окружающую его дикость. Воздушный шар средство. Церковный храм трамплин в небо. Символично ли, нет ли, но главное лицо завязки деловито, в нем нет сомнения. И этот человек боится только одного не успеть. То же его подручные. Надобно, очень надобно взлететь человеку. Потом, правда, падение и смерть, но это не доказывает правоты древнерусских жандармов, вяжущих и лупцующих подручных древнерусского воздухоплователя.

Андрей и его спутники остановились на каком то дворе, спасаясь от грозы. Искусство скомороха потешное. Но и это низкое творчество вполне ранимо и вполне же независимо в законах своего развития от ран, наносимых его создателю. Монах доносит по начальству на скомороха. Беднягу сажают, как потом выясняется, на несколько лет в яму, а пока ясно видно, что ему разбивают губы, разбивают гусли. После обнаружится, что скомороху предлагали стать княжеским шутом, только скоморох отказался. И потешное даже искусство ломается, но не гнется. Что же тогда говорить о кристаллах высокого духа: храмах, церковной утвари, иконах!

Странничая, монахи пришли к Феофану Греку. Божественно, сурово, просто пишет Феофан. С книжной книжной изысканной простотой хвалит его искусство монах, истерзанный завистью к Андрею. Феофан упрощает монаха идти к нему в помощники. А зависть и гордыня распирают монаха: он ставит Феофану условия, по которым он должен явно предпочесть его, и бесталанного, и лишенного таланта богомаза, Андрею. Феофан, кажется, согласился. Впоследствии, однако, выбрал Андрея.

И вот Андрей работает с Феофаном. Спорят о целях искусства. Кого писать: человека или Бога? И как же мучительно кристаллизуются формы творчества! Характерно, что о собственной личности мастера даже и не вспоминается.

По мирянину Феофану человек подлец, творить необходимо для Бога. А по монаху Андрею для людей. И этот монахов Бог жалостлив и человечен. И тут же

полевые испытания на прочность веры Андрея в человеческого Бога и человека, возвышающегося к Богу. Языческий праздник. Грех, искушение и христианский террор против язычников. Андрею совестно за такое христианство, совестно перед гонимой этим христианством язычницей. Испытание совести стыдом еще более утверждает его в вере в человеческое предназначение художника и религии.

Страшный суд . Прекрасный храм создали камнерезы, которых впоследствии заказчик ослепил, дабы сохранить уникальность сооружения. Нет, достаточно, что страшными судами полна жизнь, чтобы еще и в храме выкалывали верующим глаза и варили в смоле. Для людей нужно творить божественную красоту, а не людское смятение, не животный страх. И здесь опять те же предварительные поиски, мучения искренние и безоглядные.

Еще одно испытание над только что расписанным храмом свершается страшный суд: его сжигают, золотые луковицы куполов обдирают творение истерзано. Но красота цветет не увядая . Даже придурок ключник понимает, что красоту не уничтожить. Мы построим новые храмы , кажется, последние его слова перед тем, как ему залили рот смолой. Во время разграбления храма Андрей совершает грех: спасая юродивую, убивает одного из грабителей и убийц. Андрей дает обет молчания, кистей же и красок не касается.

Но колокол пробуждает Андрея к творчеству. Мастер, отливавший колокол, почти в тех же формах безоглядно бесстрашно самоотвержен в своих поисках. Какие там власти предрержащие! К себе он сам беспощадней любых властей. Несомненно, что подвиг предваряет красоту.

Звон колокола разбудил Андрея от молчания. Троица это его собственный колокол, созданный для всей Руси.

Изнурительная жизнь осмысливается божественным творением человека. Красота не то что бы придет и спасет мир, а мир попросту ею одной только и жив. Иначе вся эта предваряющая красоту изнуряющая дикость обесмысливается напрочь, представляет собой никчемный и ненужный кошмар.

08.07.1988 г.

БЕДНАЯ РУССКАЯ МЫСЛЬ .

1.

В моде на мысль нет мысли. Всякая мода подслеповата. Да и думает она животом. И если это мода, скажем, на Н.А.Бердяева, все это происходит с модничающим бердяевским читателем. Пошел профит не мешай!.. Журнальная давальня подчас работает очень рационально, экономя и площади, и интерес грея до последней возможности.

Некоторые журналы, впрочем, поступают честнее и простоватее, публикуя Н.А.Бердяева обширнее. Ну, я то за подобную простоватость. Однако, противно, что и самая хриплая самиздатчина норовит вместить в себя какие-нибудь полторы бердяевские странички, странички такой же грязнейшей печати, как и остальные полсотни, но отличающиеся от этих прочих тем, что не дают тех печальных и до отчаянности неуклюжих доказательств неспособности данных россиян к русскому слогу.

Что ж, литературный рейтинг философа сейчас, пожалуй, самый высокий на ведущихся всеми, кому не лень, философско археологических раскопках дореволюционной и иной, ставшей до сумасшествия родимой, не нашей мысли. И во дни хозрасчета вполне искреннее, нескрываемое и потными пятнами проступившее на журнальной плоти желание продаться, а с философской скорой помощью продаться подороже, это желание тоже вполне понятно. Все же, наконец, дорвались... Первобытная чистота животных чувств литературы отменная. И повизгивание от долгого воздержания признак самосознания, случающегося и с этими чувствами.

Что тут поделывать! Тут надо посочувствовать аристократу Н.А.Бердяеву, что такие коробейники, такие лотошники, такие расторопные и с такой всучительной впоследствии силой приказчики окружили и донимают, и теребят этого литературного господина в лавке писателей . И все потому, что потребителя пьянит свежатинка (медвежьей ведь кровожадности слово) экзистенциального философствования, от какового этому потребителю допреж окорот был .

Персонализм, экзистенциализм... Да еще писанный по-русски!.. С ума сойти! И голова читателя идет кругом, как цирковая лошадь. И мозги теснятся в черепе еще и для опилок, набивающихся в эту голову по результатам предпринятой ею джигитовки. И уже нет царя в голове у читателя и прямо как повернулось колесо истории и букашки на верхнем ободке колеса очутились головами книзу и под ободком, а кверху поднялись совершенно другие. За одну ночь вырос целый огород исторический . Не чудо ли? Да не сказать ли: это Бог. Где Чернышевский, где Добролюбов с Писаревыми? Прошли, яко тени . И господь, вызвав новые души к существованию, с позволения сказать взял да и убежал . [1]. Так смекает об исторических поворотах сознания и бытия В.В.Розанов, сам находившийся, как писал это, в голодухе и при смерти, то есть ситуации экзистенциальной без обману . А я думаю, если человек Богом обиженный, а потом еще и покинутый, то так для него всегда это колесо крутится и будет по закону прямого перелома [2] прямого и открытого перелома голов, наутра уже заросшего свежим историческим огородом .

Бога тогда уже не сыскать. Он взапуски от человеческой бестолочи, и тут уже другая атмосфера. Но я не стал бы виноватить Бога. Ведь атмосферу общественную составляет не только вдыхаемое людьми, но и выдыхаемое ими. Во вдохе она даже уже и перестает быть атмосферой.

Сомневаюсь я, что правды нет и выше . Есть. Но есть и юмор. И мозги в голове у человека произрастают не для убожества грязноватых и неточных впечатлений, хотя и путают люди свои головы с пресс-папье. И тратят, ой, тратят, зряшный впрочем, порох то на Н.Г.Чернышевского, то на Н.Я.Данилевского, то на Д.И.Писарева, то на Н.А.Бердяева. Проку в энергии таких пороховых газов нет. И Бог правильно к этому отнесся, изобразив зайца, чтоб подзадорить глупость. Поверхностное натяжение глупости обретает тогда дополнительные людские мощности. Натяжение растет, глупость истончается... Приятно колесу крутиться по гладкому и тонкому? А еще какие тут возможны пробуксовки!..

2.

Вот как жестоко уже в наши дни накручиваются уши Д.И.Писареву, В.А.Зайцеву, М.А.Антоновичу и другим шестидесятникам от самозабвенной, а ненароком, конечно, еще и самоубийственной и (уже не ненароком) щедрой растраты непонимательного вещества.

Шестидесятники только разьедают все челюстями критики, только поливают все кругом серною кислотой ядовитой своей критической слюны, а чего положительного за душой то у них и нету. И что нету, читатели долго еще не догадаются. А пока догадаются, скептицизм и всеразрушающая анархия подорвут веру в идеалы, в добро, начнется падение нравственности. [3]. Эва, что начнется!

Ну, каково ее потом подымать! И все то это либеральные крикуны, выступавшие под соблазнительными лозунгами свободы , демократии и гласности . [4]. Ведь даже красивая, богатая добродетелями [sic! М.Б.] Лида Волчанинова в повести Дом с мезонином Чехова [5] оказалась жертвой соблазняющих лозунгов этих либеральных крикунов .

Да разве они только кричали! У них, оказывается, была целая планомерная программа по разрушению нажитых человечеством ценностей [6], среди которых числятся Сикстинская мадонна Рафаэля и творения А.С.Пушкина. Должно быть, трудно наживать Сикстинскую мадонну сызнова!

И хотя ненависть есть явление ненормальное, ненавистью то все и решалось. Эта ненависть проявлялась там, где людям либерально радикальной партии не хватало логики. Да и где им было взять логики [Прелесть! В самом деле, где бы им взять логики? М.Б.], если в рассуждениях их, в самой их позиции не было элементарного здравого смысла. [7].

Вот, даже так! Этой красивой, богатой добродетелями и цитируемой мною дамой всем шестидесятиникам отказано даже и в элементарном здравом смысле... Вслед за этим отказом у нее идет недоумение: Однако почему этим крикунам сопутствовал все же успех? Почему их ругательства достигали своей цели, хотя каждый здравомыслящий человек понимает, что сила не нуждается в ругательствах? [8]. И, видимо по слабости, в этом же самом абзаце она дает такой образец здравомыслия в высоком стиле: Они сумели сильные стороны народа, его кодекс чести [Кодекс чести ? Не спутан ли здесь народ с драгунским капитаном? М.Б.], его доверчивость к сказанному в печати [Это сильная сторона! М.Б.] обратить против самого же народа. И зная эту доверчивость, они пускали в ход и слухи, и самую гнусную сплетню. Всем было памятно, как Антонович в своей грязной статейке оплевал поэта Некрасова. И что же, общество отвернулось от Антоновича? Да нет же, он продолжал преблагополучно пописывать свои бездарные статейки, привлекая многих читателей хлесткостью тона. [9].

Что это за память такая у народа, что это у него за кодекс чести , если в народного поэта можно безнаказанно плевать да еще иметь у этого же народа и успех своей существенно гнусной все таки, хоть и хлесткой, литературой? Или хлесткость и есть главное в литературе?

И такой деревянный кодекс чести , такое несомненное сочувствие печатному издевательствам и угроблению поэта Некрасова (все печатное от пряников до издевательства любим?), такая кретинистическая неповоротливость сознания, такая наивнейшая обманываемость внешней хлесткостью суть сильные стороны народа?

Столь здравым объяснениям успехов у публики нигилистов, нигилистов, предварительно для головоломности задачи лишенных рассудка, здравым этим объяснениям хочется выразить искренние соболезнования. Такая вот получилась у Таисии Наполовой Преемственность зла в Нашем современнике [10], каковую преемственность она протягивает до наших дней. Так что Д.И.Писарев, В.А.Зайцев, Г.Е.Благосветлов, М.А.Антонович, а также М.А.Бакунин и К.Д.Кавелин оказались родителями и кормильцами также и новейших отечественных бешеных радикальных демократов, косящихся на Запад. Крутится, крутится колесо...

3.

Вымаранное из текстов писателя самосознание потом, разумеется, мстит автору какой-нибудь звериной чувственностью авторских восторгов и неприязней. Для философа же потеря самосознания и вовсе погибельна. Я не скажу, что бердяевские произведения так уж лишены самосознания, как наполовская Преемственность зла , но недостаток самосознания, несомненно, вредит и им, вводя Николая Бердяева в компанию Таисии Наполовой.

Не так давно[11] в издательстве Прометей при МГПИ им.В.И.Ленина вышла книжка Н.А.Бердяева Эрос и личность.: Философия пола и любви . К сожалению, Прометей оказался верным тезису Н.А.Бердяева о том, что пол непобедим, что энергия пола участвует во всех делах человеческих, о чем специально я скажу еще ниже.

Прометей явно в половом возбуждении и, вероятно, уже прикованный к скале держал корректуру. Строчки поэтому прыгают со своих мест, стоят на голове и тому подобные фокусы показывают.

Что же за мифическое чудище изображено на обложке, разобрать мне так и не удалось, зато цена этих впопыхах набранных ста семидесяти страниц и при

стотысячном тираже четыре рубли . Не дороговато ли стоит знакомство с бердяевским эросом? Денег стоит сия чистота помыслов Прометея ? Однако же, хватка какова!

И все же, как обстоит дело с содержанием бердяевской хрестоматии любви?

4.

Мне представляется, так, что Вл.С.Соловьев в гениальных прозрениях о любви возвышает человечество, а сходные, на первый взгляд, попытки Н.А.Бердяева убеждают, что его дух и плоть подверглись предварительной обработке молотком для отбивания мяса. Поэтому вбитый в плоть Н.А.Бердяева его же собственный дух заговаривает о каких то божественных правах плоти и прочем.

Н.А.Бердяев прельстился сознательно, так как не мог же он не знать о различии тела и плоти в христианстве вообще и у того, кого он числит в своих предшественниках, Вл.С.Соловьева, в особенности? В плоти материальная природа является как зло, ибо она стремится разрушить то, что достойно бытия, как имеющее в себе возможность иного, лучшего, чем материальная жизнь содержания. Не сама по себе, а только в этом своем дурном отношении к духу материальная природа человека есть то, что, по библейской терминологии, называется плотью.

Понятие о плотском не следует смешивать с понятием о телесном. Тело и с аскетической точки зрения есть храм духа , тела могут быть духовными , небесными , тогда как плоть и кровь царства Божия не наследует . Плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытою (потенциальной) основой духовной жизни, чем по существу своему должна быть жизнь животная, как с физической, так и с психической своей стороны [1][12].

5.

Втоптанность духа в плоть у Н.А.Бердяева проявляется и в том частом заявлении, что вся жизнь человека половая. Неважно, монах он или политик, врач или учитель, писатель или проститутка, все едино. Значит, делает вывод Н.А.Бердяев, пол непобедим, от него никак не избавиться, половая энергия участвует во всем, только вот по разному используется.

С последним можно, пожалуй, согласиться. И все же Н.А.Бердяев обманывается словом, рано празднует победу пола и, вероятно непроизвольно, проводит кроваво варварский взгляд на военное искусство и его успехи. Да, победа может завершиться кровавым триумфом победителя, утопляющего побежденного воистину Горе побежденным! в его крови, скопившейся по результатам кровопускания. Но способность управлять энергией пола по своему намерению, намерению не половому, намерению духа, это ведь и есть победа духа и божественного в человеке над полом и плотью вообще, и уж во всяком случае это есть возвышение над полом и плотью и, стало быть, несводимость к ним, при всем их наличии.

Если же победа над полом мыслится Н.А.Бердяевым как уничтожение половой энергии, то ведь не только половую, но и всякую другую энергию не уничтожить, не потопить в ее собственной крови. Можно лишь преобразовать, модифицировать ее для других целей, целей отличных от первоначально заложенной в источнике энергии, казалось бы, программе. Неужели подобное же модифицирование механической энергии означает, что и всяким поцелуем владеет мертвечина механического движения? Губы то, губы то шевелятся по Ньютону?! Да не будут ли тогда половые кошмары казаться раем сравнительно со шкелетом механики, сполна овладевшим человечеством?

6.

Судорожное слипание духа и плоти имеет своим прискорбным следствием низкую самосознательность личности Н.А.Бердяева. Ведь эта личность многократно таки заявляет об отсутствии личности не только у женщины, но и у мужчины; что

личность получается лишь из соединения двух полов, двух половинок ; заявляет, что любовь это всегда откровение и тайна двоих, всегда обновление, всегда прорыв однообразия, что только этим двоим и доступно. Беда в том, что Н.А.Бердяев или ходит однообразно по кругу, почему то не уставая повторять слова об андрогинизме , что выглядит несколько парнокопытно и чуть ли не рекламой цирка: Сегодня и каждый день: Ан-дро-ги-и-ны! ; или же Н.А.Бердяев залетает в евангельскую и вообще божественную стихию, цитируя и цитируя Библию. Чтонибудь конкретно софиологическое, то есть вразумляющее людей о Софии, Вечной Женственности, съединяющей человека с Богом, у Н.А.Бердяева отсутствует. Потому и продукты получают или холостяцки пустыми, или уж слишком учительными , то бишь промокательными касательно Святого-то Благовествования.

Воспринимающего бердяевскую философию любви не покидает чувство, что у этой философии любовь то стеклянная . Последняя, будучи выдуманной В.В.Розановым, так часто и однообразно пускается в ход Н.А.Бердяевым, что хочется подсказать: пора бы и расколотить ее хотя бы по неосторожности. И ободряющий пример готов поступок князя Л.Н.Мышкина с епанчинской вазой...

Не знаю я: философ мой сумел ли всякий раз перед своей Аглаей отрапортоваться больным , но только стеклянная любовь таковская и сохраняется в сочинениях Н.А.Бердяева, как распоротый салоп у Коробочки, правда, имеющий потом обратиться в платье , но так и доставшийся по духовному завещанию племяннице внучатой сестры вместе со всяким другим хламом . У, бережливость!..

Не будучи андрогином, оказавшись мыслителем эроса с вырванным женским началом и существенно разгрызенным надвое бисексуализмом, вообще не сложившейся из двух полов, двух половинок личностью, Н.А.Бердяев все же оказывается отчего то способным писать на все эти темы. Милейший антитрансцендентализм! Розовощекая нескритичность! Это так безжалостно к себе. Этому можно сочувствовать. Но истины любви, то есть любви истинной, от этого не прибавится. Когда критянин говорит, что все критяне лжецы, то куда деваться от лжи столь живой и активной.

7.

По Н.А.Бердяеву бисексуализм должен сам, разившись, проклянуться в человечестве, а не быть нахлобученным сверху церковным колпаком официальной благости. Назидания свыше , как любить невыносимы. И суждением о самозарождении истинной любви, а не о насаждении ее извне, вроде бы утоляется извечная печаль трансцендентализма об условии мыслимости и существования всякого нечто, а здесь вот бисексуальной андрогинной любви. Если Н.А.Бердяев находится в процессе складывания личности, если он восходит к любви вечной, то его сообщения могут оказаться не такими уж неверными. Но сам же Н.А.Бердяев успешно разрушает это действительно слабенькое, но хоть какое то основание не выступать в роли высекшей себя унтер офицерской вдовы.

Да, указания сверху ли, сбоку ли, как любить, всяко омерзительны. Но где же тогда компас? На что ориентироваться любящему человечеству в его развитии? Н.А.Бердяев пишет, вслед за Вл.С.Соловьевым, конечно, что временная жизнь, чтобы быть осмысленной, необходимо требует жизни вечной. А нашей временной жизни предшествует предвечная. Я пояснил бы это так, что весь я не умру , поскольку весь и не рождался. Но необходимость предвечной, а когда времена исполнятся и история прекратится также и вечной жизни как раз опровергает самостоятельность, то есть самозарождение и саморазвитие, андрогинизма в людях исторической, временной, а не вечной формации. Нехорошо, когда церковь насилует людей ради вечной любви . Но лучше ли, когда мотивы вечной любви гнездятся в животе ли, ниже ли? Во всяком случае там притаилось что то другое, а не эти мотивы этой любви.

Правильнее всего было бы сказать, что влюбленных ведут за руку они же сами, но они из вечности; что они, прорастая друг в друга, вырываются из тлена, немощи, из предваряющего вечную любовь распада. И покидают все это.

Но, повторяя кое что вслед за Вл.С.Соловьевым, Н.А.Бердяев не спрашивает себя: зачем же предвечному миру и человеку прыгать во время? Что их в него толкает? Какая надоба? И каков самый смысл перехода во временное и тленное с точки зрения вечности? Ведь там всякие Николеньки Ставрогины самыми ржавыми и холодно истеричными способами будут пытаться скакнуть обратно, обратно в абсолют? Назад, в вечность и с переносом всего гадостного личного достояния? Каков, наконец, смысл Истории в целом, если она расположена в лоне Вечности? Как и зачем Вечность вспорола себя, доставляя место Истории, а История в Вечность возьми да и вляпайся?

И как же может быть альтернативой любви гибель и тление, ведь тогда человек угрозой гибели и тления к любви принуждается? Любовь осознанная необходимость? Жалко любовь... Жалко людей...

8.

Познайте себя! Как тревожат слова.

Как бьет по лицу обнаженье

Души. Как опасны любые права

На горькое истины жженье...

(Александр Павлов).

Но эти права надо принимать. Иначе никогда не кончится эта травянистая бессознательность мышления, иначе великая безответственность мысли непреодолима.

13.01., 17.02.1990г.

Примечания.

[1] Розанов В.В. Письмо П.П.Перцову от лета 1918г. Розанов В.В. Письма 1917-1919 годов. Литературная учеба. 1990. Кн.1: январь февраль. С. 79, стлб.2.

[2] Там же.

[3] Наполова Таисия. Преемственность зла. Наш современник. 1990. 1. С.178.

[4] Там же. С.179.

[5] Там же.

[6] Там же. С.180.

[7] Там же. С.181.

[8] Там же. С.181.

[9] Там же. Сс.181 182.

[10] Там же. Сс. 177 188.

[11] Прошу учесть, что статья писалась в январе, феврале 1990 года.

[12] Соловьев В.С. Оправдание добра.: Нравственная философия. Соловьев В.С. Сочинения. В двух томах. Т.1. М.: Мысль, 1988. Сс.140 141.

РАЗЛОЖЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ *.

Уже сложившаяся манера величать В. В. Розанова гениальным . Но поскольку все это теперь вхолостую , то и бездарно. Ну, раз сказали, два... Так пора бы раскрыть ее, гениальность то.

Пусть это шибает в нос, но я вижу в Уединенном , Коробах листьев , Апокалипсисе большей частью бездарность этого уединившегося собирателя всего, что только с него ни сыпется. И еще, пожалуй, жестоко изуродованное и почти вырванное чувство вкуса. И именно литературного вкуса. Слюней , правда, много. Иначе бы он одни и те же листья не отслюнил в оба Короба , что нередко и некстати у

гениального случается.

С выпученными глазами и облизывающийся вот Я . Самохарактеристика. А вот он чувствует литературу как штаны , вот он чувствует в себе разложение литературы ... Не дай Бог, чтобы и это из В. В. Розанова выпучилось . Впрочем, даже следуя его определениям , литература останется в литературе. Но что станет с В. В. Розановым?..

Не беспокойтесь об его самоощущении, не до этого ему. В публичной конфузии чувствования литературы в себе и под собой он с педантизмом идиота прибирает случайные записи в хронологический порядок и извещает об этом своим старанием печатно (Короб 2-й и последний). И первый вопрос здесь: зачем? Целостного смысла опавшие листья в хронологии всежки не дадут . Кому нужна тогда хронология их паданья ? Что с нею делать? Что В. В. Розанов этим порядком спасает? Или она точно свидетельствует о хаосе личной розановской жизни? Что хаос действительно был и вот хронологически зарегистрирован? И, натуральное дело, оповестить публику о разложении в себе, В. В. Розанове, литературы? Вот, мол, каков, на кося! Полный кожаный мешок гнилых слов, слов, превращенных в навоз. Язык мастера работает, отпряньте!

Среди падалиц этих, правда, попадается (простите за каламбур) и не только падаль; слова некоторых листьев , подчас, точные и дальнзоркие, умницы слова. Но сие свидетельствует только о том, что разложение литературы это процесс , литературный процесс , что В. В. Розанов, сказал бы вам я, но для этого годится лишь его собственный, его же и облизывающий язык, что В. В. Розанов еще не сделал пищеварение окончательно, все продолжает трудиться да тужиться на ниве литературы . И ведь не раз он заявляет, что писать он любит, писать ему удовольствие, то есть ишь какой лакомый процесс то! Да не принохивайтесь же, не приглядывайтесь к В. В. Розанову! Не тот дух и позорище, чтобы носу и глазу прилично было.

Издан В. В. Розанов тщательно. Надо бы тщательно издать всего В. В. Розанова, чтобы он поскорее превратился в факт литературы , который, как и положено факту, должен быть общедоступен. И долой розановщину!

28.02.1991 г.

Примечание.

* Смотрите книгу: Розанов В. В. Уединенное. М.: Государственное издательство политической литературы, 1990. 543 с.

... НА ДОПОЛНИТЕЛЬНО ПРИОБРЕТЕННОЙ БУМАГЕ*.

Да, скажите вы, то были люди. А мы, значит, тупицы? Согласен .

А. Шопенгауэр.

В Белой Церкви на дополнительно приобретенной бумаге , как явствует из выходных данных этой бумаги, уже, к сожалению, испечатаной, Артур Шопенгауэр стал объектом черного юмора , как явствует из самого факта появления этой бумаги в широкой продаже.

Иные аннотации, даже к какой ни на есть чепухе, заслуживают переиздания. Иные аннотации следовало бы подписывать, они составили бы их авторам имя в литературе. Таким, к сожалению безымянным, перлом малого жанра является аннотация, которая метит и А. Шопенгауэру и его читателю прямо в голову, что, безусловно, для аннотации похвально. В том, что мне пришлось держать в руках в течение двух дней, А. Шопенгауэр, оказывается, мастерски соединяет чистоту и глубину мысли, черный юмор, иронию и онтологическую тоску по истинному бытию . Разумеется, денег стоит сия чистота , разумеется, мастерство соединений нужно высоко ценить и так же оплачивать. Тем более, таких соединений, которые по сю

пору не удавались ни одному из смертных: соединений чистоты мысли и черного юмора . Столь грязный синтез оказался осуществленным, самый аккурат, в Белой Церкви. И в этом нельзя не заметить чего то мистического, а, заметив, не содрогнуться от омерзения.

Дважды мы узнаем, что составителем серии подобных шуток (видимо, на всякой бумаге) является В. М. Савенков, что художественно исполняет их В. В. Гусейнов [1], а редактирует И. В. Розова. Их фамилии украшают начало и конец шутки над А. Шопенгауэром, вторую и последнюю ее страницы[2]. И лишь однократно знакомимся с именем ответственного за выпуск как раз этого феномена смеховой культуры мест не столь отдаленных ни от Белой Церкви, ни от Интербука . А. Е. Евдокимов. Трудно скучать, когда он шутит. К тому же с такой ответственностью.

Всякий черный юмор предполагает черную меланхолию в качестве здоровой реакции всякого мало-мальски развитого человека. Читатель извинит, если следы ее обнаружались и в данной заметке. Что ж тут иное попишешь, если так даны вещи для нас , вещи , раньше бывшие под спудом, бывшие, как у них водится, *an sich*, а теперь, благодаря шутникам из Интербука , вот, помилуйте, нам явившиеся.

Разумеется, не один Интербук , а все мы виноваты, вся философская общественность и частность, зловредная мелюзга и мастодонты с большими тупыми клыками бивнями (о мозгах тсс!..) и все, что между ними, разумеется, все виноваты в такой форме организации нашего опыта общения с А. Шопенгауэром. Но Интербук дал повод поговорить об этой организации.

И тут надобно поискать слов, чтобы достойно этот уже состоявшийся опыт (на то он и опыт) характеризовать. Было бы неверно сказать, что на дополнительно приобретенную бумагу вкрались какие то там опечатки. По моим подсчетам на 153 х страницах их располагается 559 штук. И среди них 462 пунктуационных и 97 прочих. Поэтому скорее какой то там А. Шопенгауэр вкрался на эту бумагу. Точнее, какого то там А. Шопенгауэра как то там на нее вкрали .

Было бы неразумно вступать в спор с абсолютной волей к высокооплачиваемому невежеству, с абсолютным господством жирной безграмотности и перечислять ошибки в надежде на то, что деятели Интербука исправятся. К сожалению, не поможет. И любой здравомыслящий человек, ознакомившись с изданием, оставит всякую надежду на исправление, а махнет рукой ну их!.. Да и вообще при подготовке новых изданий опусов ироничного и изысканного, хотя порой и филистерски плоского немца весьма разумным было бы опасение брать в руки рассматриваемое сейчас издание.

Отмечу лишь самые пикантные ошибки, решая задачу более смехотворческую и разрушительную, нежели просветительскую. Нет, совсем, совсем не просветительскую.

Не вызывает наслаждения (20) тот трюизм (25), согласно которому не всякий, кто хочен быть гордым горд на самом деле (49). Сколь печальная правда. Мало быть хоченным гордым, надо и самому хотеть быть им. Но протиснемся в компанию людей действительно гордых: тут все полководцы, министры, шарлатаны, певцы, миллионеры, жида... (78), все они отлично чувствуют разницу между получающим тысячу рублей и сто тысяч рублей дохода (43) и гордятся как чутьем, так и разницей. Особенно, надо полагать, миллионеры . Стоит завидовать их собственности к восприятию (19) этой гордости и патриотичнейшей непосредственности переводчика и редактора, столь решительно приближающих немцев к русским, что А. Шопенгауэр заговорил о профите в рублях. Но вот пример обратный, из мира негордого, в котором русич лезет вон из кожи, желая быть немцем. Тяжкое занятие!.. Поэтому необходимо отдыхать при или после тяжелой мускульной работы (110). Чтобы не тяготиться толстым слоем словесной грязи, который останется на душе при или после немецкого перевода на русский. Но гордость есть гордость! И во всяком

случае надо остерегаться оставлять очень хорошее мнение о человеке (118). Натуральное дело, оставишь мнение, человек возьмет его в руки, рассмотрит с юношеским зародом (141) и, неровен час, подумает, что хочен быть гордым, аналоно (26) тому, что я сказл (74) о гордости выше, подумает, что его прямо таки засталвяют (147) быть гордым. Разве это подобает! Ведь у него обнаружится такая жаджа (138) гордости, какую не утолят и с токи зрения старости (141), как ни отменно они утоляют всякую жаджу. Все приобревшие (79) такой не временный (42), а вечный моральный опыт не посетуют, что я здесь лишний раз упомяну (141), что не следует оставлять очень хорошее мнение о человеке и тем самым засталвять человека думать, что он хочен и так далее. Тогда человек проникается Гоциевским *nil admirari* (149) настолько, что не сдобровать и Горацию: если уж ничему не поклоняться, то и автору стиха, презрительно сокращая тогда авторское имя. Пусть почувствует, сколь он хочен ретивыми и буквальными последователями.

Тетрадку по письму мы на этом закрываем и переходим к арифметике. Но память об уроке и Горации еще свежа, поэтому беседовать мы будем о римских цифрах и их написании. Приходилось ли читателю писать на машинке римские цифры? Если приходилось, он знает, что для римской семерки используют прописные У и П, а для римской двойки прописную букву П. Отсюда можно извлечь такой афоризм житейской мудрости, что А. Шопенгауэр, цитируя Эвдемову этику Аристотеля, отсылает читателя не к ее седьмой книге, а к УП (24), а ссылаясь на второй том своего главного труда, так и пишет: (Мир как воля и представление, П) (110, 111). Мастер цветистой брани, А. Шопенгауэр, писал об И. Канте, что тот за 4 года до смерти впал во второе детство (111). Не буду же я спрашивать, выпадали ли когданибудь из детства сотрудничающие с Интербуком редакторы, корректоры и наборщики УП и П? Ибо такое вопрошание насквозь риторично при достигнутой ясности вопроса.

Расскажу лучше анекдот о сыне Марса. Сын этот заведовал военной кафедрой в университете. Несмотря на начальническое положение, военные дисциплина, четкость и обязательность полковнику были присущи в высшей мере. Поэтому лекции он читал вслух с аккуратно напечатанных листов. И вот однажды он, сметливый и образованный человек, дважды вслух прочитав и известив тем самым студентов, что американские милитаристы варвары хэ-хэ-вэ, дошел своим умом, что он, сын Марса, не должен стесняться родственных чувств и просто даже обязан обрушиться на студентов всей мощью римского самосознания. Так американские милитаристы, сойдя в третий раз с полковничьих уст, оказались варварами двадцатого века... А не сотрудничают ли с Интербуком варвары П и УП?

31.12.1990 г. 05.04.1991 г.

Примечания.

* Смотрите книгу: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Интербук. 1990. 153 с. Отсылки к этому изданию оформляются указанием страниц в скобках.

[1] Оформляя серию в едином стиле, В. В. Гусейнов на последней странице обложки витиевато исполняет первую букву фамилии автора. Ирония подобного оформления изданных теперь Афоризмов... в том, что начальный звук фамилии их автора, монофонг Ш, передается по-немецки триграфом Sch. А. Шопенгауэр, однако, удостоился лишь S и, таким образом, дошел в оформлении до афористически нелепой краткости, будучи пострижен под горшок замысла. В самом деле, не ломать же ради одного немчика такое превосходное лекало!

[2] Полюбуйтесь 153 ей страницей, оказавшейся на 3 ей странице обложки. Отечественный стиль Интербука? Или не хватило и дополнительно приобретенной бумаги?

В. С. ГОРСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИКА.*

...философом, то есть реальным продуцентом...

Из объяснений В. С. Горского.

...экран, сквозь призму которого...

Из наглядных представлений В. С. Горского.

1.

ВВЕДЕНИЕ.

Выражая отношение к книге В. С. Горского, хотелось бы начать с такого материала в книге, от которого В. С. Горский и вправду отталкивается, хотя и сам он следует дурной философской традиции злоупотребления словом отбивания в слове всякого живого смысла с дальнейшим обеспечением этого месива каким заблагорассудится значением: в частности, употребления отталкивания в значении связи, связывания, то есть в значении, прямо противоположном живому слову отталкиваться (смотрите 187).

От чего уж действительно отталкивается В. С. Горский, так это от современной буржуазной герменевтики, которая толкует те же вопросы, что занимают и нашего автора, но у последнего отчетливо выражены и неприязнь, и противоположные познавательные тенденции в исследовании. Герменевтика, излагаемая и критикуемая В. С. Горским, представленная в книге через авторские формы сознания, выступает ограничителем сферы авторских интересов, богом Терминусом или его служкой (с абсолютным, правда, аршином) землемером философских материй. Поэтому в сознательном противопоставлении своего учения об истолковании герменевтическому (хотя, впрочем, и не только сознательном) В. С. Горский обнаруживает как ограниченность своего учения, так и ограниченность герменевтики в том изложении, которое она у него получает.

Замечу, что ограниченность здесь надобно понимать покамест помимо уничижительного смысла, то есть как бытование границы и устремленность внимания на нее. Всякое определенное нечто имеет границу, и в этом нет ничего предосудительного. Но если в разумном проведении границы участвует ограниченный разум, то ограниченность получает дополнительный житейский и верный привесок смысла.

Примечание.

* Смотрите книгу: Горский В. С. Историко философское истолкование текста. Киев. Наукова думка, 1981. 206 с. Отсылки к этому изданию оформляются указанием страниц в скобках.

В. С. ГОРСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИКА.*

...философом, то есть реальным продуцентом...

Из объяснений В. С. Горского.

...экран, сквозь призму которого...

Из наглядных представлений В. С. Горского.

1.

ВВЕДЕНИЕ.

Выражая отношение к книге В. С. Горского, хотелось бы начать с такого материала в книге, от которого В. С. Горский и вправду отталкивается, хотя и сам он следует дурной философской традиции злоупотребления словом отбивания в слове всякого живого смысла с дальнейшим обеспечением этого месива каким заблагорассудится значением: в частности, употребления отталкивания в значении связи, связывания, то есть в значении, прямо противоположном живому слову отталкиваться (смотрите 187).

От чего уж действительно отталкивается В. С. Горский, так это от современной

буржуазной герменевтики, которая толкует те же вопросы, что занимают и нашего автора, но у последнего отчетливо выражены и неприязнь, и противоположные познавательные тенденции в исследовании. Герменевтика, излагаемая и критикуемая В. С. Горским, представленная в книге через авторские формы сознания, выступает ограничителем сферы авторских интересов, богом Терминусом или его служкой (с абсолютным, правда, аршином) землемером философских материй. Поэтому в сознательном противопоставлении своего учения об истолковании герменевтическому (хотя, впрочем, и не только сознательном) В. С. Горский обнаруживает как ограниченность своего учения, так и ограниченность герменевтики в том изложении, которое она у него получает.

Замечу, что ограниченность здесь надобно понимать покамест помимо уничижительного смысла, то есть как бытование границы и устремленность внимания на нее. Всякое определенное нечто имеет границу, и в этом нет ничего предосудительного. Но если в разумном проведении границы участвует ограниченный разум, то ограниченность получает дополнительный житейский и верный привесок смысла.

Примечание.

* Смотрите книгу: Горский В. С. Историко философское истолкование текста. Киев. Наукова думка, 1981. 206 с. Отсылки к этому изданию оформляются указанием страниц в скобках.

2.

СООТНОШЕНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОЛКОВАНИЯ ПО В. С. ГОРСКОМУ.

Чтобы уяснить себе существо противопоставления, необходимо знать что противопоставляется и как противопоставляется. Поэтому попытаюсь обратиться к изложению В. С. Горским позитивного разумения проблемы. Он, в частности, задается вопросом о статусе проблемы истолкования в постижении истории философии.

Историко-философское истолкование текста В. С. Горский относит к инструментарию историко-философского исследования, к так называемой технологии исследования (4). Но какие же материалы обрабатываются этим инструментарием? Для каких исследовательских задач применяется так называемая технология исследования? Что за объект познается при помощи этой методики историко-философского исследования?

Задачи, которые решают представители марксистско-ленинской историко-философской науки, предполагают раскрытие на основе познанных фактов закономерностей становления, развития и функционирования философии в обществе, революционно критическое, творческое, партийное, научное осмысление философской традиции (4).

Высшая историко-философская проблема, стало быть, двоякая: с одной, внешней, стороны она обнаруживается как проблема взаимоотношения философии и общества, изнутри же философии она проглядывает как различно осмысленная философская традиция.

Замечу, кстати, что в обоих аспектах эта проблема остается в пределах знания и познания, что задачи, которые решают представители марксистско-ленинской историко-философской науки, предполагают раскрытие [...] закономерностей [...] . А что с ними делать, с этими раскрытыми закономерностями? На кой их раскрывать? Или это раскрытие имеет самодовлеющий смысл и следует умерить гордыню человеческую и довольствоваться чистыми радостями раскрытия, то есть

познания?

Справедливость требует признать, что В. С. Горский все же отвечает на подобного рода вопросы, когда пишет, например, что с возникновением марксизма ленинизма как подлинно научного мировоззрения, которое практически соединяется с рабочим движением, революционной деятельностью всех трудящихся масс, проблема понимания располагается в пограничных, стыковых областях диалектико-материалистической философии с другими науками, выступает в тесной связи с решением задач пропаганды основных положений марксистско-ленинской теории, превращая их в убеждения и регуляторы жизнедеятельности людей (6).

Не будем спрашивать автора, почему с возникновением марксизма ленинизма проблема понимания располагается в пограничных областях, то есть, по мысли автора, надо полагать, меняет местоположение, стремится покинуть едва возникший марксизм ленинизм, скапливаясь на границах; не будем спрашивать, как это перемещение проблемы связано с возникновением подлинно научного мировоззрения. Отметим лишь неочевидность таких утверждений. Главное же внимание надо обратить на то, что решение проблемы понимания способствует превращению положений марксистско-ленинской теории в убеждения и регуляторы жизнедеятельности людей. Можно ли думать, что раскрытые историко-философские закономерности, раскрытые, разумеется, марксистами-ленинистами, В. С. Горским предназначаются также для превращения в убеждения и регуляторы жизнедеятельности людей?

Мне кажется, что это во всяком случае не противоречит мысли В. С. Горского. Но ни технологии превращения в убеждения и регуляторы, ни даже примеров регулирования жизнедеятельности людей раскрытыми историко-философскими закономерностями В. С. Горский не приводит. Жизненный статус истории философии поэтому вовсе не раскрывается, лишь провозглашается, да и то невнятно и лозунгообразно.

Главная историко-философская проблема, следовательно, так и остается в пределах знания, разрешается в них, привычных, и лишь робко косится в сторону жизни, произнося, правда, при этом что-нибудь бравое и непреложное, как произносит ребенок: Вырасту большой стану космонавтом! . Было бы неразумно спорить с решительностью таких суждений.

3.

ИСТОЛКОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ В. С. ГОРСКОМУ.

В. С. Горский вполне уразумевает, что такое понимание историко-философского исследования, включая и его инструмент, противостоит современной буржуазной герменевтике (5), для которой решение проблемы истолкования и понимания не изготовление инструмента познания, а едва ли не панацея от всех бед, с которыми безуспешно пытается справиться буржуазная философская мысль в поисках выхода из того кризисного состояния, который она переживает (6). (В скобках замечу, что опечатка или описка, являющаяся несомненно продуктом идеологических клише, превратившихся в регуляторы жизнедеятельности людей, эта опечатка посмеивается над еще одним бравым суждением автора, искажая смысл этого суждения до прямо противоположного: буржуазная философская мысль переживает выход из кризисного состояния. Так грамматика и случай шутят с кипящей идеологией.).

Верно, в современной экзистенциальной герменевтике решение проблемы истолкования и понимания есть не какой-то там инструмент, а способ человеческого

существования, онтология человеческого бытия. Лишь понимание есть нечто, а прочее все гиль.

Повторю: В. С. Горский понимает и формулирует (как может) свою противоположность герменевтике. И уж тут пора привлекать житейский смысл слова ограниченный для такого заключения В. С. Горским главной проблемы истории философии всецело в область знания, как, впрочем, и сведения смысла жизни всего человечества к решению проблемы понимания. Ведь легко представить какого-нибудь профессионального понимателя, например, Х. Г. Гадамера, для которого проблема понимания приобрела жизненный и профессиональный статус: вся жизнь, в том числе и материально бытовые ее составляющие, организована для решения понимательной задачи.

Так знание приобретает материально жизненную организацию и управляет ею в своих целях. Но покудова еще трудно представить, чтобы весь род людской стал народом понимающих, и если кто и чистит картошку и шьет штаны, то единственно для того, чтобы не прервалась жизнь понимающих, не прервалась от болезней, случающихся с бесштанниками и голодными... Покуда еще трудно представить, чтобы вся жизнь была организована как жизнь понимания, живущего жизнью своих субъектов. При всей привлекательности такой организации жизни, до ее распространения на все общество еще шибко далеко. Считаясь с реальностью, надобно сказать, что изготовители штанов вовсе не всегда преследуют цели понимания, а во множестве случаев живут своими частными, бытовыми и даже вполне обывательскими проблемами, часто вовсе не ведая каких то там проблем понимания и относясь порою весьма агрессивно к дармоедам и яйцеголовым.

Именно поэтому переоборудование общества в соответствии с целями познания следует считать пока еще идеалом, требующим осуществления. Но не считаясь с реальными вкраплениями в нынешнее общество частичек этого идеала, когда тот или иной человек живет жизнью духа часто наперекор жизненной стихии, стремящейся захлестнуть и поглотить эту первую жизнь, следовательно, требующей от этой первой жизни свершения подвига, который ведь часто и свершается, не считаясь с такой реальностью духовного было бы со стороны мысли попросту бессовестным, хотя, может, и невольным предательством своей субстанции; предательством брюхатым и безголовым.

Однако В. С. Горский считает, что действительно научное понимание проблем историко-философского истолкования становится возможным с позиций марксистско-ленинской философии (40). Видимо поэтому обзор решений проблемы истолкования в истории немарксистской философии, обзор, составивший первую главу и доведенный до наших дней, В. С. Горский назвал У истоков проблемы историко-философского истолкования (выделено мною. М. Б.), тем самым оказывая медвежью услугу марксизму, взявшись за интроспекцию бурного потока истолкования в марксизм.

Такую же марксистскую методологию Разделяй и кушай применял, как, вероятно, помнит читатель, известный персонаж из Дюймовочки Х. К. Андерсена, поучавший своего отпрыска, что мир делится на то, что едят и на то, что не едят. По В. С. Горскому, то, что едят и расположено им, для удобства читателя, в первой главе его книги. Не надо объяснять, что как раз в этой главе и следует искать те материалы, своеобразным противоположением которым и будет то, что едят, то есть положительное, по мысли В. С. Горского, решение проблемы. Но раскрыть это своеобразие можно лишь в конкретном сопоставлении материалов, его нельзя, запрограммировав, вычислить.

Уяснив позитивную координацию проблемы истолкования текста (в качестве инструмента раскрытия закономерностей истории философии), а равно и негативную ее координацию (истолкование текста не составляет онтологии бытия),

можно перейти к рассмотрению существа истолкования и его деталей. Разумеется, в изложении нашего автора.

4. ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ И ФРИДРИХ ФОН ШЛЕЙЕРМАХЕР О МЕТОДОЛОГИИ ПОНИМАНИЯ.

Обратим внимание лишь на две пары понятий, характерную эволюцию которых в книжке В. С. Горского поучительно будет проследить. Это понятия объяснения и понимания, а также сравнительного и дивинационного методов.

Четкое противопоставление объяснения и понимания дал Вильгельм Дильтей, которого и цитирует в соответствующем месте В. С. Горский: Природу мы объясняем, человека мы должны понимать (30). В. С. Горский, к сожалению, не показывает, как мы должны понимать В. Дильтея, поэтому весьма существенные моменты попросту отсутствуют.

А дело в том, что если относительно цветов, баранов, волков или протонов еще и проходит метод познания этих природных образований в куче, скопом, да так, что относительно некоторых образований иные методы и невозможны (скажем, в микромире в принципе невозможно изучать единичный нейтрон ли, протон ли, фотон ли), то относительно человека и его истории такой метод популяций вызывает, по мнению В. Дильтея, большие сомнения. И вот почему.

Человеческая история неповторима, книга истории выходит тиражом в один экземпляр. И то же самое можно сказать относительно всякой человеческой личности: хоть и имеет она пару рук, пару ушей, пару глаз и пару ног, какую ни на есть голову, ну там совесть, но нет же двух вовсе одинаковых людей. При всем сходстве людей друг с другом, каждый человек, в принципе, уникален.

Вот почему если относительно природы проходит метод объяснения, то есть подведения под более высокую общность с указанием специфицирующего отличия внутри этой общности, то человека, по В. Дильтею, надобно понимать, то есть так переформировывать исследователю свою душеньку, чтобы она стала конгруэнтной этой уникальной душе. Ведь человек не лягушка, не нарежешься, добывая знание в опыте. Ведь если уникальность действительно имеет место, то и сравнивать то ее не с чем, всякая уникальность не только единична, но и единственна.

По Ф. фон Шлейермахеру имеется два метода понимания: дивинационный и компаративный (сравнительный) (смотрите 35). Дивинационный метод применяется путем воображения себя в ситуации другого, переживания чужого персонального опыта как своего собственного и т. п. (35). При применении сравнительного метода, исследуемый объект сопоставляется с иными объектами, выявляется его индивидуальное своеобразие (смотрите 35). Так осуществляется приближение к уникальности, хотя, как уже говорилось, действительная уникальность несравненна и в действительности принципиально непроживаема.

Так как же управляется с этими понятиями В. С. Горский?

5. МЕТОД, ПРОТИВОПОЛОЖНЫЙ МЕТОДУ Ф. ФОН ШЛЕЙЕРМАХЕРА, НЕ ПРОДУМЫВАЕТСЯ В. С. ГОРСКИМ ДО КОНЦА.

Взгляд на историю философии как на историю деятельности самосознательных, активных философов в марксизме отнюдь не ведет к субъективизму, психологизации герменевтической проблематики сущность человека не есть абстракт, присущий

отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений. А поэтому понимание продуктов творчества философа предполагает не чудесное вживание в неповторимую психическую сущность его, но постижение характера тех общественных структур, в пределах которых протекал процесс творчества мыслителя, открытие законов движения этого процесса (40).

Меньше всего, разумеется, герменевтики и философы жизни намереваются утверждать, что сущность человека есть абстракт, присущий отдельному индивиду. Поэтому протесты против гегелевского и фейербаховского понимания человека приводятся В. С. Горским, мягко говоря, не совсем к месту.

Но вот против постижения характера тех общественных структур, в пределах которых протекал процесс творчества мыслителя я возражать бы не стал. Жаль только, что В. С. Горский не показывает как он будет постигать этот характер. Ведь чем то же отличается этот характер от характера стада баранов или роя мух?

Кроме того, пределы указывают лишь границы, за которые процесс творчества не заходит, но вовсе не раскрывают специфическую сущность этого творчества. Не раскрывают даже реальных границ этого творческого процесса. Общественные структуры лишь субстрат, на котором раскрывается творческий процесс. Но почва еще не есть цветы, хотя никто, вероятно, не будет спорить, что розы не растут в придорожной замазученной грязи[1]. Даже если конкретизировать совокупность общественных отношений до того уровня, на котором в них вступает вот этот конкретный философ, что, разумеется, надо делать не бездумно, а значит, вопрос о методе остается в силе, то и тогда те или иные явления этой сущности философа можно раскрыть, лишь раскрывая то, как философ ведет себя в этих отношениях с обществом и его институтами, с отдельными и совокупными членами этого общества.

Таким образом, от раскрытия душевных и духовных тайн мыслителя спешат избавиться себя лишь наивные да ленивые марксисты. К слову сказать, сам К. Маркс никогда не облегчал свою теоретическую совесть подобным образом. И если метод К. Маркса требует в исследовании того или иного мыслителя идти от общества к индивидуальности, так как общество создает предпосылки и для явного расцвета, и для потаенного цветения специфичнейшей индивидуальности, то сам то К. Маркс идет дальше этих предпосылок, конечно, если индивидуальность того заслуживает.

Не пытается ли В. С. Горский избавиться от проклятых вопросов, приведя ни к месту несколько верных, но для данного контекста слишком уж общих фраз?

Поскольку социалистическое соревнование В. С. Горского с Ф. фон Шлейермахером выиграно, таким образом, В. С. Горским, то В. Дильтею следовало бы, пожалуй, и побережиться.

Примечание.

[1] Сравните: Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. I:]. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. С. 47.

6.

СТРУКТУРА ИСТОЛКОВАНИЯ ПО В. С. ГОРСКОМУ И ЕЕ КРИТИКА С ПОЗИЦИЙ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО КРУГА.

Оставим в стороне понимание вообще и перейдем сразу к пониманию текста.

Совокупность процедур, связанных с пониманием текста будем называть истолкованием. Термин истолкование мы употребляем в широком смысле этого слова как способ понимания текста. В этом смысле истолкование включает ряд процедур, основными среди которых является интерпретация, описание и объяснение. Термин интерпретация часто употребляется в значении, аналогичном

истолкованию. Рассматривая процедуру интерпретации как одну из составных частей истолкования, мы имеем в виду узкое понимание ее. В этом смысле она означает процедуру установления значения терминов и высказываний теоретической системы, отраженной в тексте. Интерпретация, пишет С. Б. Крымский, может быть определена ... как установление системы (или систем) объектов, составляющих предметную область значений терминов исследуемой теории. Однако установлением предметной области значений задача истолкования не исчерпывается. Необходимо на основе результатов, полученных в процессе интерпретации, описать исследуемое явление, представив его с позиций реального участника данного исторического события (поскольку речь идет об историческом истолковании). И, наконец, объяснить его. Объяснение, в свою очередь, представляет процедуру подведения объясняемого явления (экспланандум) под определенные законы, теории (эксплананс) (52-53).

Многозначительный текст! Чего и кого здесь только нет! Думаю, что читатель понимает, что никакими экспланандумами не замаскировать появление несъедобного Ф. фон Шлейермахера в части описания, в каком описании исследуемое явление (творчество философа, например) должно предстать с позиций реального участника исторического события: то есть такое культурно историческое событие, как создание Феноменологии духа, должно быть описано как творение Г. В. Ф. Гегеля со всеми вытекающими из этого требования копаниями в гегелевской душе. А где же В. Дильтей? И В. Дильтей тут же, только без проблем. Понимание, по В. С. Горскому, это и есть объяснение, только требующее вспомогательной работы по интерпретации и описанию. И если бы эта предварительная техническая работа была кем то уже проделана, то понимание и объяснение непосредственно совпали бы. Понимание у В. С. Горского, во всяком случае, заканчивается объяснением.

Итак, карася окрестили в порося с принадлежностями. Что же сказать об интерпретации?

Ежели хочется В. С. Горскому русский перевод латинского слова ставить в надуманные отношения с его латинским собратом, то это его, В. С. Горского, дело. Но вот то узкое понимание интерпретации, о котором он извещает читателя, никакое живое понимание вместить не сможет. Структура действительно живого понимания вовсе не такова, какой ее описывает В. С. Горский. Гораздо ближе к действительной структуре тот самый герменевтический круг, с которым В. С. Горский не знает, что делать и к которому он, на всякий случай, относится неприязненно. Ведь никакое действительное понимание не начинается с составления словаря терминов и расписывания их значений. А ведь именно это занятие описывает В. С. Горский, приводя в высшей степени невразумительную в данном контексте цитату из С. Б. Крымского.

Если С. Б. Крымского понять буквально, то, попросту говоря, в интерпретации теории выявляется то, теорией чего она является, то бишь интерпретатор умудряется постичь: о лошадях ли идет речь в трактате или о медикаментах. Воля твоя, читатель, считать ли это интерпретацией.

Как С. Б. Крымский понимает интерпретацию, так В. С. Горский понимает С. Б. Крымского. Вместо того, чтобы собирать всех жуков, о которых говорится у энтомолога и которые и составят предметную область значений терминов энтомологического трактата, В. С. Горский путает это занятие с составлением словаря терминов: В результате интерпретации устанавливается значение терминов и высказываний теоретических систем [...] (53).

И вновь скажу: никакое живое понимание не начинается с толкового словаря терминов и высказываний. Это слишком атомарно бестолковый и позитивистский зачин. Словарем, как пособием в овладении теорией, дело понимания может

завершиться.

Ведь без знания целого, которое детерминирует значения частей, эти значения невыявляемы. Значение текста задается контекстом. Поэтому так важен герменевтический круг понятие, отражающее живое понимание, то есть предположение какого либо значения у слова или высказывания и уточнение или пересмотр этого значения посредством встраивания его в расширяющуюся систему текста. Как только значение этого слова сможет быть непротиворечиво, а лучше сказать естественно, органично для этого текста встроено в систему значений других слов текста и значения всего текста в целом, так герменевтический круг замыкается.

Далее совершается обратное движение от целого к частям. В постоянном движении от частей к целому и от целого к частям происходит взаимоуточнение значения целого и значений частей. Это и есть движение по герменевтическому кругу. В принципе, это движение бесконечно, так как текст может быть понят лишь в том или ином приближении, а не абсолютно. Ведь текст уникальное образование культуры.

После того как текст понят, если есть нужда, можно составить и толковый словарь и в теоретической казенной части указать, вслед за В. С. Горским, конечно, кто первым сказал экспланандум, а кто эксплананс .

Таким образом, реальные историко-философские проблемы решаются В. С. Горским сменой номенклатуры и тасовкой понятий, растягиванием и ужиманием их объема и содержания. Бессодержательность этого занятия порока его произвольности.

7.

КОНКРЕТИЗАЦИЯ ИСТОЛКОВАНИЯ ПО В. С. ГОРСКОМУ. ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОНТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО И СИТУАЦИОННОГО АНАЛИЗОВ.

В. С. Горский пишет о двояком историко-философском истолковании текста контекстологическом и ситуационном. Если я правильно понял автора, то контекстологический анализ направлен на сам текст с привлечением различных языковых образований в качестве контекста, но задача заключается именно в постижении текста как такового. Напротив, в ситуационном анализе текст берется в связи со средой своего существования, что позволяет раскрыть замысел текста, выявить те смыслы, которые он приобретал в процессе функционирования (70). В столь общем виде эти два требования не вызывают возражений. Хотя, впрочем, не стоило бы приводить цитаты из М. М. Бахтина в поддержку ситуационного анализа, так как М. М. Бахтин пишет о ситуационном окружении текста другими текстами же, а не вне текстовыми событиями, условиями и тому подобным (70). Но это к слову, а любопытство главным образом вызывает конкретное представление существа этих анализов, требований, предъявляемых этим инструментарием к организации исследовательской энергии.

8.

КОНТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЕГО КРИТИКА.

В. С. Горский определяет контекст как вербальное окружение, предшествующее слову или следующее за ним, а также отношения и связи с этим словом, влияющие на его значение и понимание [...] (119). Контекстологический анализ начинается у нашего автора с выявления а) общесловарных значений слова, которыми оно обладает в языке исследователя (120), далее учитывается б) условнословарный контекст, выявляющий переносные значения слова в языке исследователя (120). Все это нужно для того, чтобы уяснить значение, которое имело слово в тексте, создаваемом на языке историка философии (120).

Таким образом моделируется довольно занятая ситуация, когда историк философии вырывает слово у Аристотеля или Платона и выискивает значение этого слова в своих лексиконах. И если это слово материя, историк философии учтет, что это объективная, де, реальность, а условно словарный контекст даст ему лоскут ткани на рубашку. Кроме того, автор апеллирует к языку исследователя, языку, который может оказаться же и весьма бедным. Что тогда? Обращаться к словарям? На скольких остановиться? Да и никакой полноты словарь не даст столько оттенков значений слова, сколько оно имеет в живом функционировании в живом языке. Пора бы, пожалуй, понять, что значение любого слова это всегда лингвистическая проблема, требующая, подчас немалых усилий для своего решения. Что делать с теми словами, которые по-русски вообще не существуют? И как долго этим заниматься? Относительно всякого слова текста или нет? Если нет, то каков критерий выбора слов? Да и почто такая остановка на слове? Понять то надо весь текст, а не одно слово. Всего Платона, а не слово Сократ. Есть ли у тебя, читатель, надежда, что контексты слов не дадут многие значения слов? Что, сцепившись в текст, они не исполнят такое значение целого текста, какого значения нет ни у одного слова, ни у их суммы?

В. С. Горский далее переходит к собственно авторскому тексту и пишет в связи с ним еще о нескольких контекстах: в) контексте языка эпохи, г) контексте языка социальной группы, которой текст адресован, д) контексте философского направления, к которому принадлежит автор текста, е) контексте языка философской школы, которую представляет автор текста, ж) контексте языка философской системы автора, з) контексте языка данного текста (смотрите 120).

Надо полагать, что для каждого слова проделать такую работу было бы сложно, если бы не следующее облегчающее обстоятельство: оказывается, объем контекста на всех ступенях постоянный. Он не выходит за рамки предложения как монады текста (120). Не совсем вразумительно, но почитаем дальше. Расширяется объем генеральной совокупности, с помощью которой выстраивается цепочка предложений внутри текста и цепь текстов, в состав которой органически включается исследуемое произведение (121). Как понять эти две монады? Так ли, что берется предложение с требуемым словом и исследуется его кочевье в цитатах у современников автора? Почему же тогда не весь текст, а только слово? Или же фиксируются все случаи употребления нужного слова во всех контекстах и берется не более как предложение с этим словом? Что это за генеральная совокупность, с помощью которой выстраивается цепочка предложений? Совокупность перечисленных контекстов? Тогда почему объем контекста на всех ступенях постоянный?

Не являются ли эти требования контекстологического анализа не только весьма надуманными, но и попросту невыполнимыми, ибо реально не существует ни одного так проанализированного текста, чтобы каждое его слово прошло по созданной В. С. Горским лестнице контекстов (120). Контекстологический анализ уводит исследователя в дурную бесконечность бесцельных микроскопических исследований. Не задавался ли В. С. Горский вопросом о том, как же все таки люди понимали и понимают друг друга, совсем и не занимаясь подобным анализом?

7.

КОНКРЕТИЗАЦИЯ ИСТОЛКОВАНИЯ ПО В. С. ГОРСКОМУ. ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОНТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО И СИТУАЦИОННОГО АНАЛИЗОВ.

В. С. Горский пишет о двояком историко-философском истолковании текста контекстологическом и ситуационном. Если я правильно понял автора, то контекстологический анализ направлен на сам текст с привлечением различных

языковых образований в качестве контекста, но задача заключается именно в постижении текста как такового. Напротив, в ситуационном анализе текст берется в связи со средой своего существования, что позволяет раскрыть замысел текста, выявить те смыслы, которые он приобретал в процессе функционирования (70). В столь общем виде эти два требования не вызывают возражений. Хотя, впрочем, не стоило бы приводить цитаты из М. М. Бахтина в поддержку ситуационного анализа, так как М. М. Бахтин пишет о ситуационном окружении текста другими текстами же, а не вне текстовыми событиями, условиями и тому подобным (70). Но это к слову, а любопытство главным образом вызывает конкретное представление существа этих анализов, требований, предъявляемых этим инструментарием к организации исследовательской энергии.

8.

КОНТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЕГО КРИТИКА.

В. С. Горский определяет контекст как вербальное окружение, предшествующее слову или следующее за ним, а также отношения и связи с этим словом, влияющие на его значение и понимание [...] (119). Контекстологический анализ начинается у нашего автора с выявления а) общесловарных значений слова, которыми оно обладает в языке исследователя (120), далее учитывается б) условнословарный контекст, выявляющий переносные значения слова в языке исследователя (120). Все это нужно для того, чтобы уяснить значение, которое имело слово в тексте, создаваемом на языке историка философии (120).

Таким образом моделируется довольно занятная ситуация, когда историк философии вырывает слово у Аристотеля или Платона и выискивает значение этого слова в своих лексиконах. И если это слово материя, историк философии учтет, что это объективная, де, реальность, а условно словарный контекст даст ему лоскут ткани на рубашку. Кроме того, автор апеллирует к языку исследователя, языку, который может оказаться же и весьма бедным. Что тогда? Обращаться к словарям? На скольких остановиться? Да и никакой полноты словарь не даст столько оттенков значений слова, сколько оно имеет в живом функционировании в живом языке. Пора бы, пожалуй, понять, что значение любого слова это всегда лингвистическая проблема, требующая, подчас немалых усилий для своего решения. Что делать с теми словами, которые по-русски вообще не существуют? И как долго этим заниматься? Относительно всякого слова текста или нет? Если нет, то каков критерий выбора слов? Да и почто такая остановка на слове? Понять то надо весь текст, а не одно слово. Всего Платона, а не слово Сократ. Есть ли у тебя, читатель, надежда, что контексты слов не дадут многие значения слов? Что, сцепившись в текст, они не исполняют такое значение целого текста, какого значения нет ни у одного слова, ни у их суммы?

В. С. Горский далее переходит к собственно авторскому тексту и пишет в связи с ним еще о нескольких контекстах: в) контексте языка эпохи, г) контексте языка социальной группы, которой текст адресован, д) контексте философского направления, к которому принадлежит автор текста, е) контексте языка философской школы, которую представляет автор текста, ж) контексте языка философской системы автора, з) контексте языка данного текста (смотрите 120).

Надо полагать, что для каждого слова проделать такую работу было бы сложно, если бы не следующее облегчающее обстоятельство: оказывается, объем контекста на всех ступенях постоянный. Он не выходит за рамки предложения как монады текста (120). Не совсем вразумительно, но почитаем дальше. Расширяется объем генеральной совокупности, с помощью которой выстраивается цепочка предложений внутри текста и цепь текстов, в состав которой органически включается исследуемое произведение (121). Как понять эти две монады? Так ли, что берется предложение с требуемым словом и исследуется его кочевье в цитатах у современников автора?

Почему же тогда не весь текст, а только слово? Или же фиксируются все случаи употребления нужного слова во всех контекстах и берется не более как предложение с этим словом? Что это за генеральная совокупность, с помощью которой выстраивается цепочка предложений? Совокупность перечисленных контекстов? Тогда почему объем контекста на всех ступенях постоянный?

Не являются ли эти требования контекстологического анализа не только весьма надуманными, но и попросту невыполнимыми, ибо реально не существует ни одного так проанализированного текста, чтобы каждое его слово прошло по созданной В. С. Горским лестнице контекстов (120). Контекстологический анализ уводит исследователя в дурную бесконечность бесцельных микроскопических исследований. Не задавался ли В. С. Горский вопросом о том, как же все таки люди понимали и понимают друг друга, совсем и не занимаясь подобным анализом?

9.

СМЫСЛ НА ЯЗЫКЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ.

Но зато несомненно можно сказать, что В. С. Горский задавался вопросом: как люди не понимали своих предшественников?

Залог жизненности прошлого в многосмысленности его, которая значительно шире того, что черпает из этого прошлого каждая конкретная эпоха, избирающая и развивающая лишь одну и упускающая иные возможности осмысления наследия минувшего. Главное не в том, что просто примысливается текст. Смыслы имманентно присущие текстам, как подчеркивает М. Бахтин, могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох (123).

Но последующие 17 (семнадцать!) страниц разбираемой главы книги В.С. Горского показывают, что главное как раз в том, что, как изящно выразился В. С. Горский, примысливается текст. Опять М. М. Бахтин оказался ни к месту, но уж такая, видимо, исследовательская судьба киевского мыслителя. До конца главы им приводятся примеры того, как неверно потомки понимали своих предшественников. Это зависит и от эволюции значения слова, и от нечистой совести, от многого это зависит, но примеры того, чтобы потомками был раскрыт смысл имманентный тексту и не раскрытый современниками автора текста, В. С. Горский затрудняется привести.

Конечно, история заблуждений тоже поучительная история, а часто она и комична. Вот, например, В. С. Горский в связи с излагаемыми заблуждениями заговаривает даже о двух языках: языке замысла и языке смысла (125). Но оказывается, что язык смысла не более как язык заблуждений людей, попавших в ловушку современного значения старого слова. Сколько языков знает В. С. Горский! Но на каком из них он говорит с читателем? Во всяком случае, анатомические исследования показывают, что кроме языка, на котором примысливается текст, В. С. Горский владеет языком, на котором, если быть верным поэтике автора, притекстовывается мысль.

10.

ОТСТУПЛЕНИЕ ОТ ТЕМЫ. КРИТИКА М. М. БАХТИНА.

Текст есть материализация мысли философа. Но для того, чтобы понять эту мысль во всем ее объеме, необходимо выйти за рамки текста и той культурной области, к которой он принадлежит непосредственно (140). С этой мыслью трудно спорить, до того она проста и даже зримо ясна: чтобы обозреть целый текст, необходимо не только внутритекстовое, но также и рефлексивное движение понимания, надобно взглянуть на целое из контекста, да взять последний пошире...

Но странные изгибы замысла заставляют В. С. Горского и так, казалось бы, ясное и крепкое подкреплять и пояснять цитатой из того злого демона Историко-философского истолкования текста, какового демона фамилия Бахтин.

Проблема той или иной культурной области в ее целом, отмечал Бахтин, познания, нравственности, искусства может быть понята как проблема границ этой области. Та или иная, возможная или фактически наличная теоретическая точка зрения становится убедительно нужной и необходимой лишь в соединении с другими творческими точками зрения: лишь там, где на их границах рождается существенная нужда в ней, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; изнутри же ее самой, вне ее причастности единству культуры, она только голо фактична, а ее своеобразие может представиться произволом и капризом (140-141). С такой притекстовкой уже нужно спорить, так как, видимо, гипнозом подобных цитат можно объяснить и то скапливание проблемы понимания на границах марксизма ленинизма, о каковом скапливании писал В. С. Горский в самом начале своей работы (смотрите б).

Нельзя, пожалуй, миновать в теоретическом рассмотрении предмета в целом вопроса об его границах, ведь за ними скрывается его своеобразие, через них предмет завершает себя до целого предмета, отличного от других предметов. Но через границы же предмет сообщается с другими предметами, и диалектика границы состоит в том, что она в равной мере принадлежит как предмету, так и среде его обитания, значит, как принадлежит предмету, так и не принадлежит ему, как принадлежит среде обитания, так и не принадлежит ей. Граница существа дела есть то, что уже не есть существо дела, где существо дела, стало быть, исчерпано, говаривал Г. В. Ф. Гегель.

И если за словами о проблеме культурной области в ее целом стоит вопрос о целостном существе этой области, а не о теоретической дотошности с очерчиванием границ, не с уборкой строительного мусора из только что построенного здания и вокруг него, чтоб оно сияло и было уже вполне отлично от своего мусора, то проблема культурной области в ее целом может быть поставлена как проблема сущности этой области, сущности, которая и конституирует границы этой области. Примеры областей, приводимые М. М. Бахтиным, просто неудачны, так как познание и искусство имеют предметом своих забот весь мир, а нравственность все человечество. Это же давно открытый и переписываемый из учебника в учебник факт, что, скажем, совесть так или иначе пронизывает все поступки человека, тогда как чистую совесть, совесть беспредметную, совесть как таковую заприметить не удастся. А значит, не удастся и отчеркивание границ совести как таковой, чтобы на границе с как таковым познанием они могли творчески пожать друг дружке руки.

Только что сказанное, понятно, не избавляет от постановки нравственных проблем в познании и искусстве, потому что, не будучи изначально и на веки вечные обременены присутствием совести внутри себя, они никогда не безразличны к нравственным вопросам, они должны делаться нравственными, иначе они окажутся безнравственными, а это отнюдь не нейтралитет.

Начав с целых культурных областей, М. М. Бахтин вскоре переходит к теоретической точке зрения, возможной внутри той или иной из этих культурных областей. И если о культурной области вне ее причастности единству культуры говорить не приходится, то относительно какой-либо точки зрения из этой области такие утверждения, по М. М. Бахтину, оказываются возможными. Это свидетельствует о неорганичности понимания М. М. Бахтиным целостности культуры, когда этой целостностью скрепляются приграничные полосы частей культуры, а внутри себя части тешатся лишь своим своеобразием всяк по своему со своей частной сущностью, не будучи проникнутыми сущностью целой культуры.

Тогда появляются абстрактные и анемичные точки зрения, пустота и тоска единичности которых гонит их за границу абстракции для взаимоудивления и взаимонужды в существенно другом абстрактном малокровии. Не капризное ли и не тщедушное ли это занятие?

Мне импонирует направленность мысли М. М. Бахтина к синтезу методов отдельных областей культуры, хотя сам то М. М. Бахтин всю жизнь оставался внутри сферы словесного творчества. Но успехи таких синтезов не достигаются через голову целого, то есть культуры как целого. Точки зрения должны бы сказать себе:

Мы два грозой зажженные ствола.

Два пламени полуночного бора;

Мы два в ночи летящих метеора,

Одной судьбы двужалая стрела.

(Вяч. Иванов).

Иначе им не уберечься от произволов и капризов не только поодиночке, но и купно, не только с самими собой, но и в чьем либо восприятии.

9.

СМЫСЛ НА ЯЗЫКЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ.

Но зато несомненно можно сказать, что В. С. Горский задавался вопросом: как люди не понимали своих предшественников?

Залог жизненности прошлого в многосмысленности его, которая значительно шире того, что черпает из этого прошлого каждая конкретная эпоха, избирающая и развивающая лишь одну и упускающая иные возможности осмысления наследия минувшего. Главное не в том, что просто примысливается текст. Смыслы имманентно присущие текстам, как подчеркивает М. Бахтин, могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох (123).

Но последующие 17 (семнадцать!) страниц разбираемой главы книги В.С. Горского показывают, что главное как раз в том, что, как изящно выразился В. С. Горский, примысливается текст. Опять М. М. Бахтин оказался ни к месту, но уж такая, видимо, исследовательская судьба киевского мыслителя. До конца главы им приводятся примеры того, как неверно потомки понимали своих предшественников. Это зависит и от эволюции значения слова, и от нечистой совести, от многого это зависит, но примеры того, чтобы потомками был раскрыт смысл имманентный тексту и не раскрытый современниками автора текста, В. С. Горский затрудняется привести.

Конечно, история заблуждений тоже поучительная история, а часто она и комична. Вот, например, В. С. Горский в связи с излагаемыми заблуждениями заговаривает даже о двух языках: языке замысла и языке смысла (125). Но оказывается, что язык смысла не более как язык заблуждений людей, попавших в ловушку современного значения старого слова. Сколько языков знает В. С. Горский! Но на каком из них он говорит с читателем? Во всяком случае, анатомические исследования показывают, что кроме языка, на котором примысливается текст, В. С. Горский владеет языком, на котором, если быть верным поэтике автора, притекстовывается мысль.

10.

ОТСТУПЛЕНИЕ ОТ ТЕМЫ. КРИТИКА М. М. БАХТИНА.

Текст есть материализация мысли философа. Но для того, чтобы понять эту мысль во всем ее объеме, необходимо выйти за рамки текста и той культурной

области, к которой он принадлежит непосредственно (140). С этой мыслью трудно спорить, до того она проста и даже зримо ясна: чтобы обозреть целый текст, необходимо не только внутритекстовое, но также и рефлексивное движение понимания, надобно взглянуть на целое из контекста, да взять последний пошире... Но странные изгибы замысла заставляют В. С. Горского и так, казалось бы, ясное и крепкое подкреплять и пояснять цитатой из того злого демона Историко-философского истолкования текста, какового демона фамилия Бахтин.

Проблема той или иной культурной области в ее целом, отмечал Бахтин, познания, нравственности, искусства может быть понята как проблема границ этой области. Та или иная, возможная или фактически наличная теоретическая точка зрения становится убедительно нужной и необходимой лишь в соединении с другими творческими точками зрения: лишь там, где на их границах рождается существенная нужда в ней, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; изнутри же ее самой, вне ее причастности единству культуры, она только голо фактична, а ее своеобразие может представиться произволом и капризом (140 141). С такой притекстовкой уже нужно спорить, так как, видимо, гипнозом подобных цитат можно объяснить и то скапливание проблемы понимания на границах марксизма ленинизма, о каковом скапливании писал В. С. Горский в самом начале своей работы (смотрите 6).

Нельзя, пожалуй, миновать в теоретическом рассмотрении предмета в целом вопроса об его границах, ведь за ними скрывается его своеобразие, через них предмет завершает себя до целого предмета, отличного от других предметов. Но через границы же предмет сообщается с другими предметами, и диалектика границы состоит в том, что она в равной мере принадлежит как предмету, так и среде его обитания, значит, как принадлежит предмету, так и не принадлежит ему, как принадлежит среде обитания, так и не принадлежит ей. Граница существа дела есть то, что уже не есть существо дела, где существо дела, стало быть, исчерпано, говаривал Г. В. Ф. Гегель.

И если за словами о проблеме культурной области в ее целом стоит вопрос о целостном существе этой области, а не о теоретической дотошности с очерчиванием границ, не с уборкой строительного мусора из только что построенного здания и вокруг него, чтоб оно сияло и было уже вполне отлично от своего мусора, то проблема культурной области в ее целом может быть поставлена как проблема сущности этой области, сущности, которая и конституирует границы этой области. Примеры областей, приводимые М. М. Бахтиным, просто неудачны, так как познание и искусство имеют предметом своих забот весь мир, а нравственность все человечество. Это же давно открытый и переписываемый из учебника в учебник факт, что, скажем, совесть так или иначе пронизывает все поступки человека, тогда как чистую совесть, совесть беспредметную, совесть как таковую заприметить не удастся. А значит, не удастся и очерчивание границ совести как таковой, чтобы на границе с как таковым познанием они могли творчески пожать друг дружке руки.

Только что сказанное, понятно, не избавляет от постановки нравственных проблем в познании и искусстве, потому что, не будучи изначально и на веки вечные обременены присутствием совести внутри себя, они никогда не безразличны к нравственным вопросам, они должны делаться нравственными, иначе они окажутся безнравственными, а это отнюдь не нейтралитет.

Начав с целых культурных областей, М. М. Бахтин вскоре переходит к теоретической точке зрения, возможной внутри той или иной из этих культурных областей. И если о культурной области вне ее причастности единству культуры говорить не приходится, то относительно какой либо точки зрения из этой области такие утверждения, по М. М. Бахтину, оказываются возможными. Это

свидетельствует о неорганичности понимания М. М. Бахтиным целостности культуры, когда этой целостностью скрепляются приграничные полосы частей культуры, а внутри себя части тешатся лишь своим своеобразием всяк по своему со своей частной сущностью, не будучи проникнутыми сущностью целой культуры. Тогда появляются абстрактные и анемичные точки зрения, пустота и тоска единичности которых гонит их за границу абстракции для взаимоудивления и взаимонужды в существенно другом абстрактном малокровии. Не капризное ли и не тщедушное ли это занятие?

Мне импонирует направленность мысли М. М. Бахтина к синтезу методов отдельных областей культуры, хотя сам то М. М. Бахтин всю жизнь оставался внутри сферы словесного творчества. Но успехи таких синтезов не достигаются через голову целого, то есть культуры как целого. Точки зрения должны бы сказать себе:

Мы два грозой зажженные стволы.

Два пламени полуночного бора;

Мы два в ночи летящих метеора,

Одной судьбы двужалая стрела.

(Вяч. Иванов).

Иначе им не уберечься от произволов и капризов не только поодиночке, но и купно, не только с самими собой, но и в чьем либо восприятии.

11.

СИТУАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ И ЕГО КРИТИКА.

С надеждой, к прискорбию малой, на отсутствие произволов и капризов в понимании нашим автором ситуационного анализа, приступим к его рассмотрению.

11.1.

СИТУАЦИЯ И ТЕКСТ В СИТУАЦИИ.

Совокупность социально обусловленных обстоятельств, на пересечении с которыми философское сознание рождает мысль, материализованную в тексте, и составляет ситуацию, определяющую заданность текста. В этом смысле можно говорить о тексте как порожденном потребностью разрешить ситуацию, в которой оказывается философское сознание, создающее или воспринимающее данный текст (141).

В отличие от контекстуального [контекстологического? М. Б.] анализа текста, где единицей исследования выступает предложение, первичной ячейкой ситуационного анализа является высказывание (141). Объемы высказывания вариативны: от предложения до трактата. Подчеркнутое молчание тоже может быть квалифицировано как высказывание. Вот так текст с изменившимся от предложения до высказывания лицом попадает в ситуацию.

11.2.

СТРУКТУРА СИТУАЦИИ.

Структура же ситуации, по В. С. Горскому, двоякая. Ее составляют: а) совокупность обстоятельств, обуславливающих характер воззрений философа, формирующих его мировоззрение, а также б) своеобразие аудитории, которой философ адресует свое произведение (142).

11.3.

УМОЛЧАНИЕ В ТЕКСТЕ КАК ФУНКЦИЯ ПЕРВОГО ЭЛЕМЕНТА СИТУАЦИИ.

Минуя слишком уж общие рассуждения автора на актуальную тему о связи философских воззрений с социально экономическим базисом (142 146), остановимся на не менее актуальной мысли о том, что в ситуационном анализе проясняется

сфера умолчания в тексте (146), каковая сфера предстает тройко: 1) как неизвестное автором, 2) как сознательно умалчиваемое им, 3) умалчиваемое как само собой разумеющееся для автора (смотрите 142).

11.3.1.

Первая фигура умолчания и критика понимания ее В. С. Горским.

По В. С. Горскому, то, что автору не было известно, не определяло ситуацию, в которой рождался текст, и не могло накладывать отпечаток на его содержание (146), то есть высказывается убеждение в том, что текст создание сугубо разумеемое, знательное. Это странно, если учесть, что отнюдь не всякий автор постигает свою эпоху до корневещ, не всякого автора и интересуется анатомия и физиология социально экономического базиса, от которого, как мы знаем и от В. С. Горского, надстройкам никуда не деться. Всякое данное произведение так или иначе выражает дух времени, специфику культуры, каковой дух и каковая специфика задаются все тем же базисом. Автору никуда не деться от этого, знает он эти культурные обстоятельства или нет. А об этом и В. С. Горский знает, когда пишет, что основной метод той или иной культуры в силу непреложности лежащих в основе его мыслительных форм [...] в большинстве случаев функционирует без осознания его природы (154). Но то, что известно на 154 странице, может быть еще недоступно на странице 146...

Но даже если автор от корки до корки проштудирует свою эпоху, то и тогда текст не явится сугубо разумным созданием. Ведь если текст есть высказывание, реплика в диалоге, попытка разрешения ситуации, то он лишь тогда актуален для ситуации, для публики, для самого автора, когда он несет на себе нечто не бывалое ранее, но активно сейчас требуемое логикой ситуации ли, логикой диалога ли. Стало быть, текст активно формируется сложившимися в ситуации формами незнания, наличной неспособностью ее разрешения. Иначе автор и пальцем то не шевельнет. Глупо было бы ему это делать.

К сожалению, эту зону активного незнания В. С. Горский не пытается очертить, а говорит вообще о том, чего не знает автор и о самоочевидности того, что неизвестное автором не накладывает отпечаток на содержание текста. Но В. С. Горский пишет также и о той части общего объема человеческих знаний, которая реально доступна мыслителю. Ее можно назвать актуальной областью теоретического базиса (147). Однако, ведь одной доступности мало, так как в силу различных причин мыслитель может и не воспользоваться доступным, как это было с гегелевской Феноменологией духа у Ф. В. Й. Шеллинга, например. Кроме того, мыслитель вовсе не обязан воспроизводить в том или ином своем сочинении все то, что им усвоено из реально доступного.

11.3.2.

Вторая фигура умолчания. Недостаточность понимания ее В. С. Горским.

Говоря о сознательном умолчании, В. С. Горский ссылается на М. М. Бахтина, по которому чем шире и глубже разрыв между официальным и неофициальным сознанием, тем труднее мотивам внутренней речи перейти во внешнюю речь (150), с наличием каковых трудностей следует согласиться. Далее идет пример с Современником, в 1859-1860 гг. подчеркнуто устранившимся от обсуждения будущей земельной реформы 1861 г. Но, конечно, сознательное умолчание не исчерпывается невозможностью сказать свое слово, на чем В. С. Горский и останавливается. Мотивы и причины могут быть самыми разнообразными: от официального замалчивания какого либо факта до искреннего нежелания мыслителя толпе свои поведать думы, от неспособности сформулировать то или иное положение или факт до искреннего отбрасывания капитальных фактов в корзину незначительных, знаемых, но не заслуживающих внимания и упоминания.

Сомневаюсь, что все эти мотивы могут быть исследованы историком философии.

Здесь столько зыбкого, продвигаться приходится слишком наощупь. Во всяком случае о какой либо конкретной методологии, позволяющей выяснить области сознательного умалчивания, говорить ни мне, ни В. С. Горскому не приходится. Ведь для того чтобы сказать, что тот или иной мыслитель умолчал о том то и том то, надобно знать, что это было ему известно. Причем знание о таком его поведении придется добывать помимо рассматриваемого произведения, в котором все это как раз умалчивается. Но и после того, как это знание, допустим, уже добыто исследователем, встает вопрос о мотивах умолчания, без разрешения какого-либо вопроса факт умолчания вообще не подлежит серьезной оценке и встраиванию его в структуру мировоззрения изучаемого мыслителя. Да ведь и не всякое известное мыслителю, но им не упомянутое, можно квалифицировать как умолчание: произведение имеет свой жанр и определенное содержание, в них, как я уже говорил, не вместить всего известного мыслителю.

Об умолчании может идти речь, видимо, в тех песнях, из которых выкинуто то или иное слово, да так, что и слух режет. Но неестественность текста лишь внешний показатель недосказанного. Причины же и мотивы могут быть самыми различными.

11.3.3.

Третья фигура умолчания. Подмена В. С. Горским проблемы умолчания проблемой стиля.

Третьей фигурой умолчания будет то, что составляет интеллектуальное априори для автора текста. С одной стороны, оно определяется той идейной традицией, в рамках которой формируется мировоззрение мыслителя (151). Поскольку все прочие стороны, видимо, входят в интеллектуальное априори киевского исследователя, придется довольствоваться одной стороной. Но и ей одной посвящено с лишком полтора десятка страниц (151-167). И интеллектуальное априори, конечно, будет неточным названием для излагаемых на этих страницах сюжетов. У меня даже большое подозрение, что В. С. Горским спутано априори с аксиомой. Ведь писал же он ранее, что в этом виде умолчания какое-либо знание подлежит неосознаваемому умолчанию в силу своей общеизвестности, во всяком случае, для автора и аудитории, к которой он прямо адресуется, что в умалчиваемое входит то, что для них является само собой разумеющимся (146). И это настойчиво проводимое недоразумение: на странице 153 В. С. Горский пишет уже об историческом априори и вновь в смысле само собой разумеющегося.

Было бы неразумным не смириться с тем, что каждый высказывается в меру своей интеллектуальной опытности и словесной сноровки.

Говоря о названном выше умолчании, главное свое внимание автор уделяет стилю, ведь выявление стилистических особенностей текста [...] позволяет реконструировать существеннейшие компоненты сферы умолчания (152). И это правильно. Но вместо того, чтобы приложить усилия к выявлению в связи со стилем и его особенностями того определенного ничто текста, которое и есть отсутствующее в тексте, но стилистически вычислимое и необходимое для текста, вместо этого занятия априорный мастер историко-философского истолкования исследует стиль по следующей прихотливой схеме: определение стиля (152), область распространения (152-153), стиль текста (153), стиль как историческое априори, обуславливающее общую направленность мышления (153-154), стиль как метод (154), стиль как канон (155), стиль как способ понимания и объяснения (155), стиль как субординация проблем эпохи (155-156), отсутствие понятия эстетика выражает стиль, эстетика как исследование стиля (156-157), стиль эпохи и координация форм общественного сознания (157), стиль и географическое пространство (158), стиль и способ аргументации (158), стиль и преобладающая тенденция в истолковании прошлого (159), обширный пример в связи с последним определением (159-160), стиль и цитирование (160-161), стиль и жанр (161),

целостность стиля (161 162), смена стиля (162), резюме о стиле стиль и мироотношение носителей стиля (в том числе и через текст) (162), пример выявления мироотношения через анализ стиля (162 163), стиль и классификация стилей по носителям (163), общий стиль эпохи и частный стиль личности (163 164), то же в Древнем мире и Средние века (164), то же в Новое время (164 165), примеры широты интересов как черты стиля Возрождения (165), стиль основной и переходный (165 166), пример переходного стиля у Дж. Бруно (166 167), вывод о том, что анализ стиля позволяет существенно прояснить ситуацию (167). Позволил ли?!

Очевидно, что В. С. Горский крепко увяз в предмете вместо того, чтобы в связи с этим предметом ставить и решать проблему. Несистематичность, непредсказуемые переходы от стиля вообще к литературно философскому стилю и от последнего к различным категориям, влияющим на формирование стиля, уже непонятно какого: стиля эпохи, стиля мышления, литературно философского ли стиля; излишне объемные примеры (150 160), подчас так и не доказывающие авторскую мысль, единственное указание на специфическое ничто, стилистические особенности философского мышления определяются [...] фактом отсутствия тех или иных проблем [...] (156), таковы черты стиля исследования В. С. Горским проблемы реконструкции само собой разумеющегося, и потому умалчиваемого, посредством анализа стиля.

Уместно будет в связи со стилем исследования привести образчики речевого стиля автора: [...] содействующие или тормозящие прогрессивному развитию [...] (144), [...] культурного сознания в широком смысле этого слова, которое и образует ситуацию [...] (153), знаменитый [...] экран, сквозь призму которого [...] (152), [...] философом, то есть реальным продуцентом [...] (72), [...] концепта природы [...] (20), [...] рекогносцировкой способности [...] (48), те идеи, которые реально вплетены в идейный фундамент (79), [...] в сочетании с учетом, что откроется мысленному взору восприимчивника в процессе текста [...] (168).

11.4.

ВТОРОЙ ЭЛЕМЕНТ СИТУАЦИИ.

Второй элемент ситуации, по В. С. Горскому, есть публика, своеобразие которой автор так или иначе учитывает при создании текста. При этом В. С. Горским в бесконечно обширных примерах рассматриваются следующие возможные типы отношения автора к публике. На примере И. Канта В. С. Горский показывает эволюцию отношения автора произведения к публике: занимаясь подготовкой издания Критики чистого разума, Прологоменов к ней, переизданием Критики... , И. Кант, по мнению В. С. Горского, все лучше понимая публику, модифицировал одни и те же идеи для все лучшего восприятия их этой публикой (смотрите 168 172).

Но одни и те же идеи можно и нужно модифицировать в изложении их и для различного толка публики: философской, нефилософской, какой либо еще. Что и показывается на примере двух Введений в наукоучение И. Г. Фихте (смотрите 172 177). Определенная текстовая модификация философских идей может быть направлена на поиск и отбор такой публики, которая составит аудиторию почитателей и последователей данного философского учения, то есть это уже целевая модификация философских идей (смотрите 178 180), причем возможно, что этим целевым поиском будет заниматься не только автор идей, но также и его последователи, что и иллюстрируется примером сотрудничества Г. В. Ф. Гегеля с Ф. В. Й. Шеллингом в совместно ими основанном Критическом журнале философии (*Kritisches Journal der Philosophie*), который В. С. Горским почему то назван Журналом критической философии (178), хотя ирония истории всегда начеку, ведь журнал был основан главным образом ради критики И. Канта и И. Г. Фихте...

Целевая модификация философских идей не ограничивается поиском

референтной группы публики. Автор может ставить различные цели при написании текста: информационные, пропагандистско агитационные и тому подобные (179 180). Но В. С. Горский, несомненно, увлекается и манкирует вниманием публики, забывая, что названные две цели преследуются автором не сами по себе, а в связи с различного типа публикой, о чем ведь В. С. Горским было (и так длительно!) говорено с приведением в пример И. Г. Фихте (172 177). И типология, и так не очень уж крепкая, начинает еще кособочить, склоняясь к посторонним сюжетам.

Наконец, В. С. Горский доходит до такой ситуации, когда публики у автора не оказывается вовсе, в связи с чем рассматриваются три возможных типа реакции автора на такую нулевую публику: автор излагает свои идеи назло имеющейся в наличии не публике (180), автор ничего не излагает не публике назло идеям (180), автор приспособливает идеи к публике, угождая ей, своенравной (181 183).

Но очевидно, что между эпатажем публики и молчанием автора залегает не только случай модификации авторской совести согласно нравам публики, а целая бесконечность возможных модификаций отношения автора к публике. Возможно, например, не излагать публике более или менее содержательно свои идеи, а, основываясь на них, раскрывать публике глаза на нее самое, уличать ее в противоречиях, чтоб она живо заинтересовалась: Да как же все это возможно этак меня потрошить?! . Возможно также не молчать, а излагать свои идеи для будущей публики, шифруя их по мере надобности. Вообще возможно так или иначе опредмечивать свои идеи или, так или иначе, формировать из не публики свою публику, модифицируя при этом свои идеи, но не ломая при этом своего мировоззренческого позвоночника. Все это и невозбранно, и не нарушает приличий.

11.5.

КРИТИКА ВТОРОГО ЭЛЕМЕНТА СИТУАЦИИ.

Кроме указанной уже массивной эмпирической мускулатуры текстового исполнения этого элемента при несообразно с этой ширью узком разумении существа дела, так что приходится буквально собирать и хотя бы ближайшим образом очищать теоретические конструкции автора, кроме этого надо бы сказать, что здесь В. С. Горский, как, впрочем, и всюду в своей книге, вместо систематического изложения метода работы историка философии с текстом дает плохо продуманный, живущий главным образом эмпирической жизнью набор своих представлений о ситуации. До методологии истолкования текста в ситуации руки у него не доходят.

Понятно, что рефлексия над рефлексивной позицией историка философии, которому приходится иметь дело с отрефлектированными предметами занятия тонкое. Деликатное, можно сказать, занятие.

Ясно, что можно весьма по разному учитывать ситуацию при истолковании текста. Но даже ближайшие принципы, организующие использование историком философии своего знания ситуации в деле истолкования текста, В. С. Горским не представлены. Поэтому, несмотря на воинственность в отношении западных исследователей, В. С. Горский проявил неспособность даже подняться до уровня проблем, занимающих этих исследователей, не говоря уже об оригинальной постановке проблем и их решении. Шел в комнату, попал в другую .

12.

ГЕРМЕНЕВТИКА И В. С. ГОРСКИЙ.

Следует отметить, что наряду с идеологическими телодвижениями язык В. С. Горского может отчетливо формулировать чужеродные ему (и языку, и В. С. Горскому) программы истолкования. Но вульгарно осуществляемая партийность

исследования позволяет В. С. Горскому использовать методологические скафандры западных герменевтиков (скафандры, в которых эти мыслители погружаются в поток исторической традиции) лишь в торопливо снятом с них и пугливо скомканном виде, то бишь по мелочам. Действительный же интерес представляют не столько мелочи, постановка частных вопросов у герменевтиков экзистенциалистов, сколько сам корень конструкции онтологического статуса духовных образований.

Человек есть язык, цитирует В. С. Горский Поля Рикера, Что я делаю, когда я преподаю? [...] Я говорю. Я не имею иных способов жизни и иного призвания; я не имею иных средств трансформировать мир и иных способов воздействия на людей. Слово есть моя работа, слово есть мое царство (187). Верно пишет В. С. Горский, изложив П. Рикера и М. Хайдеггера, что герменевтика, таким образом, превращается в область толкования не мыслей людей, а самого бытия, она онтологизируется (188). Но каков же вывод? Ясно, что такая направленность в понимании сущности и задач герменевтики ничего не дает историку культуры (188). Какое постыдное и бесплодное применение умственных способностей!..

Если в человеческом слове не говорило бы хоть как то само бытие, если само бытие не говорило бы хоть отчасти человеческим голосом, то не было бы человеческого слова и человеческого голоса, а само бытие было бы бесчеловечным. Но будучи порождением бытия, человек отнюдь не сливается с ним, а даже активно отличает себя от него.

Сознательные устремления сделать свое слово словом самого бытия суть процесс отождествления в одно слово слова человеческого и слова самого бытия, но столь же это есть процесс осознания различий того и другого слова. Момент сознания вносит различия в феномены бытия самим своим бытийным присутствием, вне зависимости от метода осознания и результата этого осознания: осознанное слово отличается от слова неосознанного, осознанное бытие отлично от неосознанного бытия.

Трудно поэтому согласиться с герменевтиками, сознательно теряющими сознательный контроль над собой в своем высоком стремлении отождествиться с бытием, но уж никак нельзя согласиться с В. С. Горским, из партийных соображений остающимся в пределах лишь знания, напроць лишенного бытия, знания, которое не неся собой ничего от бытия, строго говоря, может быть лишь чистой возможностью знания, возможностью, не осуществляемой и не знающей о себе, что и она, эта ненужная чесотка интеллекта, как возможность, конституирована и задана бытием.

Слово, в котором никак не говорит все бытие, взято из лексики животных, лексики, обслуживающей ограниченный круг существования кур и лисиц, овец и козлиц. В такую лексику мир не вмещается. Но из того, что человек может лаять по собачьи и реветь по медвежьи, словом, как сказал в порядке самокритики А. Вронский, быть глупой говядиной вовсе не следует, что в этом его человеческое предназначение и человеческое достоинство.

13.

ПРИБЛИЖЕНИЕ К ТЕМЕ. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

В русском идеализме первой четверти XX века отчетливо осознается онтологическая мощь слова. Русские философы, пожалуй, первыми заговорили об имени столь значительно тогда, когда Запад и не проснулся для этих проблем. Философия имени А. Ф. Лосева была готова к печати в 1922 году, хотя и напечатана в 1927 году (год выхода в свет также и Бытия и времени М. Хайдеггера, а его Учение об идеях у Платона... , где была приоткрыта дверь в дом бытия, то есть показан язык, вышло на целых 20 лет позже). К началу двадцатых годов относится и

Философия имени С. Н. Булгакова, опубликованная в 1953 году в Париже.

Вот что пишет С. Н. Булгаков: Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще металогическое, бессловесное. Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично и, скажем точнее, антропологично. Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной [1].

Замечательно, что С. Н. Булгаков не только ярко и выразительно осознает космический статус слова, но и не забывает учесть его принадлежность также и сознанию, избегая, таким образом, разрыва между познавательно отражательным, инструментально коммуникативным назначением слова и назначением слова быть гласом мира. Не так в герменевтике.

14.

ГЕРМЕНЕВТИКА БЕЗ В. С. ГОРСКОГО.

Основной недостаток экзистенциальной герменевтики можно сформулировать так: факты сознания онтологизируются случайным, а не необходимым образом. А, будучи онтологизированы, они почему то напрочь теряют при этом свой гносеологический статус. Ведь если продумать мысль об онтологии сознания до конца, то так и не найти препятствий к тому, чтобы не только язык, не только образования с высоким смысловым потенциалом, а буквально все элементы психики, сознания, мышления имели в мире свое онтологическое лицо и статус. По разному, разумеется, они входят в онтологию, различной широты и значимости пространство в ней занимают, но ведь входят же, занимают же.

Поэтому глобальной задачей на этом пути является не столько выяснение онтологических определений того или иного факта сознания, хотя ведь и это важно, а построение целого мира онтологии психики, сознания, мышления и координация этого мира с миром вне психическим, вне сознательным, вне мыслительным. Да не следует забывать, что установление гносеологического статуса, скажем, мира сознания не ошибка, предваряющая истинное, онтологическое, устройство сознания, а истина, которая не перестает специфицировать сознание и на онтологическом уровне. Мысль о бытии не равна самому бытию, осознанное бытие не равно неосознанному бытию, бытие мысли, даже в онтологии, не совпадает с бытием вещи, библиотека вполне отличима от военного завода, хотя и та и другой построены из кирпича, наполнены (завод, правда, частично) печатанной бумагой и так далее.

Для историко философского и историко культурного рассмотрения вообще прежде всего необходимо синтезировать процессы и продукты мышления на этих двух ступенях, гносеологической и онтологической, в единую общую структуру, скоординированную и специфицированную относительно вне мыслительной сферы бытия. А уж потом никто не помешает пойти дальше и синтезировать мышление и не мышление в единое целое. Но по достижении этого уровня уже не может зайти речь о мышлении, языке, сознании, психике или материальном бытии и его составляющих, так как результат синтеза качественно отличен от синтезируемых элементов. Вот уж тут действительно неотличимо мышление от материального бытия, потому что их уже нет как таковых, есть лишь единый целостный мир, мир как таковой.

Примечание.

[1] Булгаков С. Н. Философия имени. Париж. 1953. Сс. 23 24. Цитирую по книге: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980. Сс. 210, 211.

13.

ПРИБЛИЖЕНИЕ К ТЕМЕ. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

В русском идеализме первой четверти XX века отчетливо осознается онтологическая мощь слова. Русские философы, пожалуй, первыми заговорили об имени столь значительно тогда, когда Запад и не проснулся для этих проблем. Философия имени А. Ф. Loseva была готова к печати в 1922 году, хотя и напечатана в 1927 году (год выхода в свет также и Бытия и времени М. Хайдеггера, а его Учение об идеях у Платона... , где была приоткрыта дверь в дом бытия , то есть показан язык, вышло на целых 20 лет позже). К началу двадцатых годов относится и Философия имени С. Н. Булгакова, опубликованная в 1953 году в Париже.

Вот что пишет С. Н. Булгаков: Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще металогическое, бессловесное. Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично и, скажем точнее, антропологично . Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной [1].

Замечательно, что С. Н. Булгаков не только ярко и выразительно осознает космический статус слова, но и не забывает учесть его принадлежность также и сознанию, избегая, таким образом, разрыва между познавательно отражательным, инструментально коммуникативным назначением слова и назначением слова быть гласом мира. Не так в герменевтике.

14.

ГЕРМЕНЕВТИКА БЕЗ В. С. ГОРСКОГО.

Основной недостаток экзистенциальной герменевтики можно сформулировать так: факты сознания онтологизируются случайным, а не необходимым образом. А, будучи онтологизированы, они почему то напрочь теряют при этом свой гносеологический статус. Ведь если продумать мысль об онтологии сознания до конца, то так и не найти препятствий к тому, чтобы не только язык, не только образования с высоким смысловым потенциалом, а буквально все элементы психики, сознания, мышления имели в мире свое онтологическое лицо и статус. По разному, разумеется, они входят в онтологию, различной широты и значимости пространство в ней занимают, но ведь входят же, занимают же.

Поэтому глобальной задачей на этом пути является не столько выяснение онтологических определений того или иного факта сознания, хотя ведь и это важно, а построение целого мира онтологии психики, сознания, мышления и координация этого мира с миром вне психическим, вне сознательным, вне мыслительным. Да не следует забывать, что установление гносеологического статуса, скажем, мира сознания не ошибка, предваряющая истинное, онтологическое, устройство сознания, а истина, которая не перестает специфицировать сознание и на онтологическом уровне. Мысль о бытии не равна самому бытию, осознанное бытие не равно неосознанному бытию, бытие мысли, даже в онтологии, не совпадает с бытием вещи, библиотека вполне отличима от военного завода, хотя и та и другой построены из кирпича, наполнены (завод, правда, частично) печатанной бумагой и так далее.

Для историко философского и историко культурного рассмотрения вообще прежде всего необходимо синтезировать процессы и продукты мышления на этих двух ступенях, гносеологической и онтологической, в единую общую структуру, скоординированную и специфицированную относительно вне мыслительной сферы бытия. А уж потом никто не помешает пойти дальше и синтезировать мышление и не

мышление в единое целое. Но по достижении этого уровня уже не может зайти речь о мышлении, языке, сознании, психике или материальном бытии и его составляющих, так как результат синтеза качественно отличен от синтезируемых элементов. Вот уж тут действительно неотличимо мышление от материального бытия, потому что их уже нет как таковых, есть лишь единый целостный мир, мир как таковой.

Примечание.

[1] Булгаков С. Н. Философия имени. Париж. 1953. Сс. 23 24. Цитирую по книге: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980. Сс. 210, 211.

15.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

(1) Начав с противопоставления своей истолковательной позиции герменевтической; (2) скоординировав свое понимание истолкования в отношении историко-философского процесса как инструмент постижения этого процесса; (3) не сумев показать даже и с помощью этого инструмента жизненный статус истории философии как научной дисциплины; (4) сумев, правда, накричать при этом на герменевтиков и (5) присвоить действительно научное понимание проблем историко-философского истолкования марксистско-ленинской философии (с. 40); (6) разобрал более или менее подробно в числе прочих методологию понимания у В. Дильтея и Ф. фон Шлейермахера; (7) не сумев продумать свой метод понимания, противоположный дильтеевскому и шлейермахеровскому, до логического завершения; (8) а потому и противопоставив В. Дильтею и Ф. фон Шлейермахеру свой метод более крикливо и внешне, чем логически и по существу; (9) продемонстрировав свое понимание проблемы понимания фактическим уходом от проблемы соотношения понимания и объяснения, просто отождествив их и добавив технические детали, как, де, специфическое отличие понимания от объяснения; (10) предложив такую структуру понимания и процедур, составляющих ее в качестве элементов, каковые структура и элементы не могут быть осуществлены в действительности; (11) своеобразно не поняв при этом, правда, до невразумительности простого С. Б. Крымского; (12) не конкретизировав исходную структуру понимания до частных, казалось бы, видов истолковательного, контекстологического и ситуационного анализов, (13) так что эта структура лишь случайным образом выказывает себя, когда речь заходит о конкретных анализах; (14) безнадежно углубившись в предмет анализа, то есть текст; (15) зачем то редуцировав его до слова; (16) взяв контекстом слова почему то лишь не более, чем предложение; (17) обнаружив дурное и невыполнимое требование упомянутой структуры начинать понимание с составления словаря значений слов данного текста; (18) посветив семнадцать проникновенных страниц заблуждению людей, попавших в ловушку слова, обладающего уже не тем значением; (19) называя почему то такие заблуждения новым смыслом текста; (20) упорно и в большинстве случаев невразумительно цитируя М. М. Бахтина; (21) увязнув, и вновь безнадежно, в материи анализа, теперь уже ситуационного, вместо того, чтобы решать проблему проведения процедур этого анализа; (22) даже узкую материю умолчания в тексте подменив зачем то материей стиля; (23) достойно выказав в своем анализе проблемы стиля проблематичность стиля анализа; (24) отведя непомерно много материи собственного текста пояснению простейших мыслей; (25) сумев зато в этих пояснениях ошибиться по детски элементарно для историка философии, спутав философскую критику с критической философией; (26) проявив, таким образом, всем существом своего текста неспособность даже подняться до уровня проблем,

решаемых, так или иначе, западными исследователями; (27) и все же вновь решительно изругав этих исследователей, правда, умея отчасти и изложить их; В. С. Горский (28) в Заключении приходит к выводу, который списан им у Горского В. С. из первой главы его же книги: реальное разрешение проблем истолкования и связанное с ним обоснование научного метода историко-философского исследования возможно лишь с позиций марксистско-ленинской методологии, что мы и стремились показать в нашей книге (196, сравните с. 40). Значит, оба Горские думают и показывают одинаково. (29) Имеющий глаза да увидит...

16.09.1989 г.

РАЗМЫШЛЕНИЯ У ПАРАДНОГО ПОДЪЕЗДА ГЕРМЕНЕВТИКИ.*

1.

О бытии, достойном человека, люди вечно размышляют, вечно решают проблему. По разному идет разрешение, по разному идет размышление, да и само это истинное бытие понимается по разному.

У людей все меняется, в том числе и их идеалы. Это не проходит незамеченным, и в дополнение к прежнему люди наследуют и исторический ингредиент проблемы. Как же не попытаться ухватить за хвост ускользающую преходящность бытия! Не только человек, но и само время стареет. И у него выпадают волосы. И ему уже нет нужды ходить в парикмахерскую. И уж если с этой лавиной такое случается, человек это понимает, догадывается или чувствует, то уж душа то человека несомненно обгорает и обветривается, переживая конечность и подвижность человеческого существования.

Историзм мира, историзм человечества, историзм вот меня самого куда ведь как остро чувствуется. И попытка сам историзм впечатать в идеал и его осуществление, попытка связать время с вечностью, пожалуй, свидетельствует эта попытка о росте людского разумения.

Со временем с вечных проблем краска облупляется и подновят их или нет, но их цвет будет другим. И ведь не вечно же человек будет носиться с этими вечными проблемами? Memento mori напоминали древние стоики, при жизни растворившие себя во времени, по своему решившие проблему, печалю, впрочем, решением лишь позднейшее восприятие.

2.

Ханс Георг Гадамер (Gadamer) помнит о смерти во всех своих размышлениях. И в разрешении вопроса о смысле человеческого существования эта память участвует, настойчиво и уникально структурируя процесс решения, также беспокоя и душу мыслителя.

Проклятые вопросы, как бы они ни звучали, как бы они ни задавались все об одном и том же. Поэтому как ни звучи они, с большей ли онтологической мощью: В чем истина?, или же ох! пронзительней, с прерывающимся дыханием: Как же жить то?! а ответ все будет один, да ведь и вопрос тоже один.

Для Х. Г. Гадамера это, несомненно, вопрос истины. Очевидность не заставляет его часто останавливаться на нем. Книга раскрывает метод решения этого вопроса, как бы ни пытался ограничивать значение научного метода сам Х. Г. Гадамер. И метод этот герменевтика, то есть наука и жизнь понимания.

Для Х. Г. Гадамера, впрочем, такое разделение слишком административная условность, чтобы не понять науку как тоже жизнь (гармонизированную аккордами рефлексии, но все же остающуюся жизнью), чтобы эта жизнь, жизнь понимания, не вошла потом во всеобщую жизнь. Да и сама рефлексия должна быть жизненной, быть направленной на жизнь, освещать перед человеком ее темные глубины, укоренять его в жизни, давать ему средства личного жизнеустройства, а не

вырывать человека из жизни, не ставить его над жизнью. Сама рефлексия факт жизни. И если рефлексия все же заставляет человека абсолютизировать и иначе ерепениться перед жизнью, то вот и свидетельство нежизненности и абстрактности этой формы рефлексии, а заодно и жизненное ее происхождение. Так разум, недобродумно взяв себе нормой отдельную ясность и продуманность каждого своего шага, допускает вполне жизненную оплошность, свидетельствуя, что и для него стихия жизни изначально и что уж только потом идет рефлексия, с которой эта стихия может пошутить и вслепую, играя своей силой. Говори потом, что у рефлексии, как у Аргуса, сотня глаз и зоркость, отменная зоркость, а жизнь уже взяла свое, точнее, навязала свое рефлексии, властно скорректировав по себе ее зрение.

Наивный и мелочный самообман сциентизма, с его религией научного знания и догматом Знание сила, может воспринять книгу Х. Г. Гадамера в качестве отдельного исследования, исследования проблемы понимания. А ведь есть и другие подотделы в науке и другие подъясы и подъячие, к ним приставленные. Так великие вопросы измельчаются, что ведет к самоуспокоению сциентистского сознания: ну, разумеется, мелочи не стоят всех забот человечества!..

Нет, Х. Г. Гадамер только об одном и пишет, что человеческая жизнь, как и жизнь вообще исторична, а специфика человеческой жизни в ее сущностной герменевтичности. Герменевтика человеческая форма жизни. И если для кого то это не так, ему еще предстоит очеловечиться. Конечно, если жизнь предоставит случай...

3.

В историческом обыкновении существо герменевтического усматривалось тройко: как понимание, как истолкование и как приложение (аппликация). Герменевтический опыт историографии и филологии сознательно ограничивался пониманием. Теологическая герменевтика связывала себя с истолкованием, а юридическая с аппликацией.

Х. Г. Гадамер настойчиво и убедительно показывает, что герменевтический опыт по существу аппликативен, что опыт теологии и юриспруденции, право же, поучителен для историографии и филологии.

В действительности историческое понимание всегда означает, что движущееся к нам предание обращается к настоящему и должно быть понято в его опосредовании этим последним, больше того как это опосредование, юридическая герменевтика, таким образом, не является особым случаем, напротив, она способна возратить исторической герменевтике всю широту ее проблематики и восстановить былое единство герменевтической проблемы единство, в котором юрист и теолог встречаются с филологом (388, курсив мой. М. Б.). Нет, категория опыта здесь не случайна, ведь аппликация это не приложение к конкретному случаю некоего всеобщего, которое было изначально дано и понято само по себе, но аппликация и есть действительное понимание самого всеобщего, которым является для нас данный текст. Понимание оказывается родом действия (*Wirkung*) и познает себя в качестве такового (402- 403).

4.

Красноречиво пишет Х. Г. Гадамер о том, что нет понимания вне аппликации, что не существует читателя, который, держа свой текст перед глазами, просто читал бы то, что там написано.

Напротив, во всяком чтении уже совершается аппликация [...] (401). Но странно убеждение, к которому приходит автор в конце концов: из факта наличия аппликации во всяком понимании делается вывод не просто о всесиле и всеобщности, когда всесилие не подтверждается сопротивлением, а всеобщность не провоцируется к самоконструированию острыми осколками частных; из фактического наличия

аппликации делается вывод об ее единственности.

Аппликацией, таким образом, попросту подвергаются остракизму понимание и истолкование как таковые под тем предлогом, что она вобрала их в себя.

Подобные ненужные жертвы редукционизму приносились часто в истории мысли: вульгарный материализм, субъективный идеализм, абсолютный идеализм Г. В. Ф. Гегеля тому иллюстрации при всей, впрочем, неравнозначности их друг другу.

Метод восхождения к истине оборачивается методом ухода от нее, ибо стираются различия между аппликациями. И аппликация, совершаемая таким читателем, как гоголевский Петрушка, который именно держа свой текст перед глазами, просто читал [...] то, что там написано, аппликация, обнаруживающаяся в удивлении Петрушки, что буквы всякий раз складываются в слова, ничем не отличается от аппликации высокосортного теологического исследования или аппликации, совершаемой судьей, прекрасным знатоком права и справедливым человеком, ибо все три приложения суть приложения: факты герменевтического опыта, факты жизни.

Ясно, что даже признавая первичной аппликацию, мы не освобождаемся от вопроса об истинности той или иной аппликации, то есть сущностного отражения в материале того, что прилагается; далее, следовательно, не освобождаемся и от вопроса об организации истинной аппликации, при всей зависимости этой конкретной аппликации от этой конкретной жизни того, кто совершает приложение.

Примечание.

* Смотрите книгу: Гадамер Х. Г. Истина и метод.: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с. Отсылки к этому изданию оформляются указанием страниц в скобках.

5.

Пожалуй, сказать только это будет еще мало. Беспокойство об истине заставляет и дальше спрашивать: так ли уж безусловно первична и определительна аппликация в структуре понимания? Не есть ли аппликация необходимое вспомогательное средство и форма осуществления понятия о существе предания, не являясь, однако, самим этим существом.

Соглашаясь с почтенным мыслителем в том, что для понимания требуется взаимодействие с преданием; что результат взаимодействия всякий раз будет другим, так как этот результат зависит не только от предания, но и от того, кто взаимодействует с ним; что понимающему всякий раз нужно крепко подумать о себе самом, дабы не принимать результат взаимодействия с преданием за такую уж превосходную истину единственно предания, снова и снова так соглашаясь с философом, снова и снова следует спросить: ну, а само то взаимодействие и форма его осуществления, аппликация, неужто такие энергичные, что по большей части меняют сущность предания в результате понимания, нежели сохраняют ее, очищают от второстепенных деталей, идеально представляют в подвижном материале взаимодействия?

То, что в результате понимания сущность предания обнаружит себя уже выбравшей себе более или менее адекватную, но исторически конкретную и неповторимую форму, форму, более или менее полно и выразительно представляющую эту сущность, зависит от сущности понимающего, форм его взаимодействия с преданием. Но спрашивается: сущность предания все же усваивается понимающим? И если да, то поскольку нельзя сказать, что в результате усвоения этой сущности она покидает предание, оставляя после себя, как нетрудно догадаться, лишь какую нибудь рухлядь явления и мерзость запустения, постольку

в этом сколь ни есть энергичнейшем, сколь ни есть напряженнейшем взаимодействии сущность предания усваивается в форме отражения ее понимающим.

6.

Изящно однажды выразился Х. Г. Гадамер: Левогегельянская критика простого примирения в мысли, которое якобы задолжало миру его реальные изменения, а также и само по себе учение о превращении философии в политику для философии равно снятию себя самой (406). Задолжало миру его реальные изменения... Если это беспокойство о будущем рефлексивной философии, то не воспринимает ли Х. Г. Гадамер изменения этой философии, производимые этой критикой, слишком уж материально вещественно? Разве левогегельянская критика реально снимает с рефлексивной должности философию Г. В. Ф. Гегеля? Разве по мере превращения философии в политику священные писания старика Г. В. Ф. Гегеля реально будут все более и более выветриваться из области понятельного, пока люди вовсе не забросят понимать Г. В. Ф. Гегеля? Я уж не говорю, что политика от такого снятия станет умнее и человечнее, переставая, кстати, быть и политикой, снимая и самое себя.

Так Х. Г. Гадамером пишется о гегелевских критиках и так думается о том, что им пишется. Свою позицию он, впрочем, не отождествляет с рефлексивной гегелевской. Но при всех делаемых им оговорках у читателя Истины и метода не возникнет, конечно, мысли, что сам автор не понимает отличий изменений реальных от изменений мысли тельных. Полноте! Остроумие автора поручкой тому, что понимает.

Так, значит, не реальные изменения совершаются с преданием в процессе понимания, хотя и без них ведь дело не обходится? Значит, не съедается папирус для усвоения смысла написанного на нем и не раскалывается мраморная статуя, чтобы узнать: есть ли у нее кишки? Отраднo все же, что означенных нелепостей не происходит. Тогда во взаимодействии с преданием, поскольку результат взаимодействия нематериальный, достигается или приемлемая форма невещественного, желательная иллюзия, удобная условность в случае если вопрос об истине не волнует понятеля; или же достигается истинное отражение сущности предания в своеобразной, присущей лишь сейчас и лишь этому субъекту понимания, форме.

Но Х. Г. Гадамер вслед за М. Хайдеггером атакует субъекта, пытается показать устарелость, избитость, неприемлемость и неспецифичность субъект-объектных отношений для нашего времени. Субъект? Объект? Что за стариковские воспоминания во времена фундаментальной онтологии, с потрохами и без остатка усвоившей и субъект, и объект? Что из этого в его вполне уникальном итоге получается равноприемлемость герменевтического удивления Петрушки и любого другого герменевтического опыта, это и несомненно, и огорчительно. Тут уж не до истины...

7.

Импонирует то, что Х. Г. Гадамер с болью в сердце и лишь полуосознанно покидает истину. Это свидетельствует о крепости разрываемой связи. Но сил отталкивания прилагается все же больше. И как раз они формируют принципиальную позицию Х. Г. Гадамера, удерживая которую и достигая успеха, автор все несомненнее, все зримее разрывает отношения с истиной.

Если в аппликации трепещет живая душа понимания, то сферой осуществления таких движений является язык. Характер сочинения и здесь выдерживается. И подобно тому, как ранее ненужные, на мой взгляд, уступки были сделаны аппликации, так сейчас красноречивые жертвоприношения совершаются на алтаре языка.

Как и в случае аппликации всячески соглашаясь, что без нее дело понимания не

обходится, здесь также не следует, пожалуй, протестовать, что Язык это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование (452). С этим согласились бы даже такие довольно левые гегельянцы и критики, как К. Г. Маркс и Ф. Энгельс, для которых язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми [1].

Нельзя отказать, по мысли К. Г. Маркса и Ф. Энгельса, языку в универсальности, если он для меня и существует то, лишь существуя для других. Язык, таким образом, плотно заполняет пространство общения и индивида с индивидом, и индивида со многими индивидами, то есть индивида и общества. Нет сомнения в универсальности языка как универсального средства общения, но разве перестают от этого существовать иные средства общения? Не сопровождают ли они языковое общение, дополняя его и на него наслаиваясь и тем самым деформируя пространство чисто языкового общения, внося в него внеязыковыми средствами неравномерность?

Удобно ли здесь заговорить о мимике, жестах, а то и поцелуях? Если решиться с рациональной безжалостностью разоблачить последние, то надобно сказать, что вовсе не механическое соприкосновение участков кожи характерно для поцелуя, а специфическое отношение одного человека к другому, точнее, выражение этого отношения. Другим это, ох, как чувствуется, мгновенно регистрируется, а значит осваивается специфика отношения и, следовательно, понимается. Так что реакция на это выражение отношения, сама будучи выражена сразу же, может изменять в процессе выражения отношения структуру этого выражения. Конечно, если хватит времени процесса. Ну, так целуйтесь дольше. А что в выражении этого отношения человека к человеку совсем не обращается внимания на материалы выражения (губы, характер движения ими, участие языка и прочее) по простой причине полного владения ими и оскорбительности как отсутствия целеустремленности, так и неполноты внимания на вот этом человеке как самоценной целостности это понятно само собой, хотя ведь без физических усилий и здесь ничего не свершается.

Существование иных форм общения, кроме языкового, и, следовательно, иных форм понимания свидетельствует о неполной универсальности языковой среды. Значит в ней еще не все реально обобщено из того, что реально же сопутствует языку, значит в этих особенных формах теплится сущностная несводимость их к языковой форме. Для К. Г. Маркса же и Ф. Энгельса, в отличие от Х. Г. Гадамера, язык вообще не является ипостасью, языку логически предшествует настоятельная необходимость общения, которая исторически, через возникающий для ее осуществления язык, и обнаруживает свою полноту. Но вот исчерпывает ли себя в языке?

8.

Немецкий автор видит и другие, кроме языка, материи общения и, стало быть, понимания. Но прежние редуccionистские странные выводы переключиваются и сюда: Языковое истолкование есть форма истолкования вообще. Оно, следовательно, имеет место даже тогда, когда подлежащее истолкованию вовсе не имеет языковой природы, то есть вообще не является текстом, но, скажем, живописным или музыкальным произведением. Не следует только позволять вводить себя в заблуждение таким формам истолкования, которые, хотя и не являются формами языковыми, на самом деле, однако, нуждаются в языке как своей предпосылке. Можно, например, продемонстрировать что либо посредством контраста, поставив рядом две картины или прочитав подряд два стихотворения, так, что одно будет истолковывать другое. В подобных случаях наглядная

демонстрация словно бы предшествует языковому истолкованию. Однако в действительности это означает, что подобная демонстрация есть модификация языкового истолкования, на том, что здесь показывается, лежит отблеск истолкования, которое пользуется этим по казанием как наглядной аббревиатурой. Показывание является истолкованием в том смысле, в каком является им, к примеру, перевод, суммирующий результаты истолкования, или правильное чтение вслух какого либо текста, которое должно уже знать ответ на вопросы, связанные с интерпретацией. Поскольку читать вслух мы можем лишь то, что понимаем. Понимание и истолкование неразрывно сплетены друг с другом (463 463).

Похоже, автор призывает читателя верить больше пояснительным табличкам к произведениям искусства, нежели своим глазам и ушам, нежели самим музыке и живописи. Если раньше золотым ключиком понимания объявлялась аппликация, то теперь универсальной отмычкой оказывается языковое истолкование.

Как не видит такой мыслитель, как Х. Г. Гадамер, столь тонко чувствующий аромат искусства, что художественные произведения в таком разе теряют свою собственную сущность, а вслед за нею и ценность! Ведь художественные выставки превращаются тогда в набор наглядных материалов и собрание макетов в дополнение к ученому каталогу главной ценности. Г. В. Ф. Гегель в Науке логики всерьез, как это и всегда у него бывает, иронизировал над предрассудком, согласно которому логика научает мыслить. Как будто физиология научает переваривать пищу! Но Гадамер! Разве научиться пониманию живописи и музыки можно лишь у профессиональных толмачей, держателей патентов на понимание искусства?

Как не согласиться с автором, что понимания без истолкования не бывает, что понимание и истолкование неразрывно сплетены друг с другом, что более полное свое осуществление истолкование получает именно в языковой среде. Но, право же, и другие среды имеются. Понимание может быть осуществлено в пространстве зрительного восприятия, осуществлено вполне молчаливо. Что и здесь истолкование имеет неязыковую природу, как и в случае поцелуев, и в элементе языка может и вовсе не обнаруживаться, совсем не значит, что живописное произведение не принято в разумение и что товарищ допреж глазел на картину вполне бестолково, покуда не заговорил. Как проявится феномен зрительного восприятия, в молчаливых реактивных поступках или еще как, это уже другой и непринципиальный вопрос. Но и более того: понимание даже и языковых построений может быть осуществлено и обнаружено совсем не в материи языка.

Движенья нет! сказал мудрец брадатый.

Другой, смолчав, начал пред ним ходить.

Сильнее он не мог бы возразить.

Так что язык, при всей своей всеобщности, все же не является универсальным накопителем, проявителем и закрепителем усвоенных понимающим смыслов. Об этом свидетельствует и молчаливое возражение другого мудреца, и многое другое. Х. Г. Гадамер решает не замечать этого или уж насильственно обращать явления в языковую веру, объявлять их изначально языковыми аббревиатурами. Ну, не странно ли! Казалось бы:

Антонов есть огонь,

Но нет того закону,

Чтобы всегда огонь

Принадлежал Антону.

Зачем же Х. Г. Гадамер спешит этот закон применять?

И вместе с отходом от истины, о котором я писал выше, принципиально это ведет к безответственным разговорам с письменами, разговорам ни о чем. Чистое дело марш! Всей массой своего существа Истина и метод протестуют против такого итога. И нужно быть благодарным автору, что он не был безупречно верен прописным

принципам , что книга оказалась живее и умнее излишней и мертвящей методичности герменевтических изысканий философии жизни.

9.

Но проклятые вопросы остаются вопросами. Как должен строиться диалог с историей? Какие цели в историческом познании приемлемо ставить? Как учесть собственную включенность историка в познаваемый исторический процесс? Возможно ли в познании обогнать свою собственную включенность в процесс и, стало быть, прогнозировать этот процесс? Какова необходимая мера реального включения историка в текущие общественные события и возможно ли адекватное познание без этого реального участия в общественном бытии? Или же, наоборот, надобно опасаться участия в реальных изменениях?

Х. Г. Гадамер же уходит от этих вопросов, переводя герменевтическую проблему в пространство языка, сверхуниверсализируя это пространство, так что любое философское познание становится равнозначным познанию языка и, тем самым, герменевтичным. Более того, в языковом оформлении обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего изначально являет себя человеку (527), в языке являет себя мир.

Науки о духе должны быть приведены к пониманию своей герменевтичности и скорректировать неразумные притязания своих методов. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует также и собственное бытие познающего, действительно ставит границу методу , но не науке. То, чего не способен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину (566). Такими словами завершает свою книгу Х. Г. Гадамер. Разумеется, перегретое самомнение смешно всюду, в том числе и в науке, с ее фетишизацией собственных методов. Вот только в чем состоит эта дисциплина спрашивания и исследования , каково ее отличие от метода, как, наконец, научиться потрафлять истине, из книги мы так и не узнаем.

Да, рассуждения Х. Г. Гадамера необычны, интересны, удивительны для отечественного восприятия. Но подводимый итог уж такой неопределенный и формальный, что хочется, хочется воскликнуть:

Да ответ ли это, полно!

13.05.1989 г.

Примечание.

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. В пятидесяти томах. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 29.

ПУХ, ПЕРО И ЩЕТИНА КУЛЬТУРЫ В ЗЕРКАЛЕ ИНФОРМАТИКИ.*

1.

Когда вылетает сова Минервы? Сказывают, что лишь в сумерки. Мудрость приходит к одру умирающего то ли потому, что всякий ум поздний, то ли потому, что негуманно анатомировать живого. Так или иначе, но когда рецензии начинают с размышления о жанре, то хочется думать, что это свидетельствует, и отчетливым образом, что наступил таки кризис и этого неблагодарного жанра. Во всяком случае, рецензенты, раздумывающие о смысле и назначении рецензии в самой этой рецензии, сейчас не редкость. А ведь давно леший плачет по академической рецензии. Ничего не имею против академических учреждений и их наполнителей, просто трудно сыскать иное слово, концентрирующее в себе столь усталое безразличие ума, пришедшего, наконец, к стандарту умственной пишущей машины, машины, почти уже выработавшей свой ресурс. Дать обладателю этого ума дожить

и Господь с ним.

Но какая же тогда рецензия любя? Какая надобна? Мне кажется, такая, в которой не разменивается живая жизнь на мысленную схему. В какой обнажен живой нерв самой книжки, если он имеется, конечно.

Но дело это хоть и любопытное, но следопытское, а значит вторичное. Тут есть опасность быть заеденным рефлексией. Спасение здесь эссеистика. Пускай рецензия станет рецензией эссе, авось продлятся годы ее жизни и она не будет столь нудной.

2.

Сборник дюжины авторов, вышедший в 1990 году в Новосибирске, примечателен прежде всего своей тематикой: Информатика и культура. Чтобы измерить жар холодных чисел, нужен особый градусник. Чтобы вывести, как возможно усвоение уникальным живым организмом культуры безличностных стандартов и рафинированных продуктов технизированной цивилизации, нужен смелый ум, знающий к тому же, с чем имеет дело. А с чем имеет дело рецензент?

Начну с небольшой статьи В. М. Розина Информатизация и культура (223-232). В. М. Розин единственный автор, который ставит вопрос не о культуре вообще, его статья имеет конкретный адрес Россия. В. М. Розин пытается наметить стратегию информатизации, актуальную именно для российской культуры, потому что убежден, что и знания, и техника, и технологии всегда культурносообразны и суть не что иное, как семиотическое и техническое инобытие культуры (226).

После этого автор пытается сформулировать некоторые релевантные для его темы общие пункты рассмотрения всякой культуры и применить их для формулировки специфических черт культуры российской. В этой последней примечательно периодическое возвращение к культурным процессам и явлениям, характерным вроде бы для ушедших и преодоленных культурных образований (228), так что все, накопленное в культуре россиян, не преодолевается и не пропадает, а время от времени выходит вновь на поверхность культурной жизни.

И вторая особенность по сравнению с западными культурами русская культура эволюционировала крайне медленно (228).

Я бы сказал, что взгляд автора на отечественную культуру близок к гегелевскому пониманию природы: природа не развивается во времени, а лишь вечно разнообразится в пространстве. Таким образом, автор фактически отказывает русской культуре в историчности, отказывает в такой социальной памяти, которая пропитывает организм культуры и делает для него совершенно невозможными кое-какие повторения из прошлого этого организма.

Время этой культуры не есть категория, закрепляющая необратимость некоторых явлений этой культуры, время этой культуры еще не окультурилось, оно натуральная и дикая длительность физических процессов.

Какие из этого могут быть выводы для информатизации культуры? В результате сущностного развала отечественной культуры все попытки глобальной и единой информатизации общества несостоятельны, поскольку не культурносообразны. Как же нужно информатизировать наше общество?

Резюме авторского ответа на этот вопрос таково: нужна информатизация, учитывающая специфически дробное современное состояние нашей культуры и потому нацеленная на обслуживание именно отдельных фрагментов, отдельных областей, отдельных процессов этой культуры.

В более подробном разговоре нельзя было бы удержаться от критических замечаний, от формулировки своей позиции в изучении культуры вообще и российской в частности. Но несмотря ни на какую критику, статья В. М. Розина примечательна уж тем, что ставит вопрос об информатизации достолюбезного отечества нашего (если выразиться слогом П. Н. Ткачева), а не об информатизации,

пригодной и аборигенам Австралии, и пингвинам Антарктиды, и Chase Manhattan Bank , и кому угодно и для чего угодно. Главное, де, повысить дисциплину посещаемости пингвинами и аборигенами занятий по ликвидации компьютерной безграмотности, улучшить усвояемость ими изучаемого материала и так далее, и бесконечно так далее.

3.

Совершенно противоположный характер имеет статья В. Ю. Милитарева и И. М. Яглома Информационная культура человека эпохи НТР (94 108). Для них научно технический прогресс является само собой разумеющейся нужностью и не возникает у них сомнения в том, отвечает ли интенсификация этого самого прогресса нуждам малых сих . С олимпийской безмятежностью формулируют они условия этой интенсификации в нашей стране: а) переход от традиционного способа производства массовой информации к массовой информационной индустрии; б) создание эффективных технологий массового обобществления научных, технических и профессиональных знаний; в) разработка эффективных, адекватных и единообразных форм организации этих знаний с тем, чтобы эти знания с легкостью могли передаваться из одной сферы информационного производства в любую другую сферу того [этого? М. Б.] производства (96 97). И хотя авторы считают информатику наукой о представлении знаний (смотрите 99 100) и помещают ее в ряд наук о представлении знаний (100), думается все же, в соответствии с их позицией. информатику вернее было бы рассматривать в курсе сопротивления дурных человеческих материалов хорошей и умной науке. Мотивация написания статьи мне до сих пор не ясна: то ли это прекраснотушие благоглупости и наивности, то ли просто безразличие ко всему и исполнение лишь одного завета Не бывать бумаге белой! .

Впрочем, ни я, ни мой читатель не будем жалеть, что Информационная культура человека эпохи НТР рассматривается авторами в абсолютном культурном вакууме, где ни о какой связи с культурой общей, культурой общества не возникает и речи. Чаемый авторами информационный культурный робот или уж действительно робот, или этот человек не преминет задохнуться, так и не приобретя высоких достоинств информационно культурного человека. Поделом. Зачем же, сломя голову, куда ни попало лезть?

4.

Таким же характером, базирующимся на абстрагировании некоторых черт из эмпирически складывающегося процесса и абсолютизации этих черт, обладает несравненно уже гораздо более интересная обзорная статья И. М. Яглома Математика и культура (176 222).

И. М. Яглом устанавливает временную корреляцию между формами математического знания, формами искусства и формами производительных сил. После сведения в таблицу этих различных форм, репрезентирующих каждая свой период в истории общества, И. М. Яглом дает разъяснения, почему и как они соответствуют друг другу, демонстрируя тем самым единство культуры. И, по мысли автора, развитие культуры происходило в движении от древней идеи дискретности и статичности (идеи, обнаруживавшейся как в учении Пифагора Самосского, так и в драмах великих трагиков) через идею непрерывности и движения Нового времени (идею, обнаруживавшуюся и у Р. Декарта, и у Г. В. Лейбница, и у И. Ньютона, и у Ж. Расина, и у П. Корнеля) к идее неопифагорейства идее новой дискретности в новейшей культуре и математике. И вот по всей этой тематике автор дает неплохой обзор прочитанных им книг и статей. Правда, все это не покоится на какой то глубокой философской основе. Автору, видимо, более интересно просто знать, чем обладать убеждениями и чем оценить с позиций этих убеждений те или другие факты искусства или науки.

Всеобщая дискретность, несомненно, овладевает всей культурой и наукой, если судить по материалам И. М. Яглома. Ну и что же: хорошо это или плохо? Обратимся к искусству XX века. В нем, в разных его проявлениях, у людей, весьма от математики далеких, зрело стремление [...] алгебраизировать искусство (213). Не правда ли, что то хрестоматийно знакомое, знакомое с пушкинских времен: поверить алгеброй гармонию? Алгебраизация искусства иллюстрируется, в частности, примером взаимоотношений В. Э. Мейерхольда и А. Я. Таирова. Таиров в своей практике опирался на всю накопленную мировым театром культуру, в то время как обладавший еще большим (и еще более разнообразным) [Еще большим? Еще более разнообразным? Это мило! М. Б.] театральным опытом Мейерхольд от этого опыта отталкивался, стремясь начать все с начала, в чем то перекликаясь здесь с Черным квадратом Малевича. [Перекличка с Черным квадратом? Еще более мило! М. Б.] (213).

Автор далее разворачивает эту театральную оппозицию, для которой случай А. Я. Таирова и В. Э. Мейерхольда лишь эпизод. Он вспоминает довоенные постановки шекспировской драматургии А. Д. Поповым (Ромео и Джульетта в Театре Революции) и С. Э. Радловым (Отелло в Малом театре). Причем, Отелло поражающий сложным процессом психологической деформации характера главного героя в незабываемом исполнении Александра Алексеевича Остужева (214).

А вот второй член оппозиции: Разумеется, рядом с этими спектаклями Ромео и Джульетта или Отелло 70-х годов, поставленные А. В. Эфросом в московском Театре на Малой Бронной, производили впечатления крайне схематичных, но это был не просчет, а расчет их создателя (214).

Вопрос, пожалуй, не в том, расчет это или просчет, а в том, стоит ли так рассчитывать? Что бы ответил на этот вопрос сам И. М. Яглом?

Ему пришлось как то высказать свое мнение о безусловно очень удачном эфросовском спектакле Ромео и Джульетта на одном из его обсуждений, и я был поражен, пишет автор, когда в заключительном слове Анатолий Васильевич, особо остановившись на употребленном мной слове алгебра, сказал: Как странно! Я не математик, но когда я работал над спектаклем, я повторял сам себе буквально те же слова, которые здесь употребил математик: Раскрыть алгебру сюжета (214). Не вызывает сомнения, что в обоих случаях (и до войны, и в 70 х годах) И. М. Яглом был именно приятно поражен. Но ведь это и есть сигнал безразличия к существу дела, когда для человека одинаково приемлемо как отталкивание ото всей мировой культурной традиции, так и связывание с нею и продление ее, как У. Шекспир, поставленный психологически глубоко и тонко, так и У. Шекспир, поставленный нарочито грубо и расчетливо схематично.

Развивая идею алгебраизации культуры, идею отталкивания от культурной традиции и, если позволите так выразиться, идею дискретности культуры, созданной не нами, мы вполне логично и неизбежно приходим к риторическому вопросу: Что пользы, если Моцарт будет жить? Разумеется, дискретности ради, Моцартов обязательно надо травить.

Такие следствия из алгебраизации культуры доступны и самому И. М. Яглому, но определенности отношения к ним от него не добиться. Так, он связывает, в плане гипотезы, отказ математиков от абсолютной истинности высказываний со всем разнообразием принципиально алогичных неформальных молодежных групп, так же как и весь ужас Нового храма священника Джонса в Гайане или банды Сатаны Мейсона в Калифорнии (216). По всему видно, что всему ужасу И. М. Яглом вовсе не благоволил. Но он тут же вспоминает литераторов абсурдистов (Д. И. Хармса, А. И. Введенского), находя в их произведениях вывернутую наизнанку, особую и строгую логику, а в московских постановках пьесы С. Беккета В ожидании Годо так даже чисто логическую конструкцию, основные позиции которой отвечают даже

нескольким моментам современных оснований математики (216). Таковы математические ожидания бедняги Годо.

Так и остается совсем неясным, отвергать ли нам С. Беккета, Э. Ионеско, отечественных абсурдистов в качестве составных частей всего ужаса или оставить их для высокоинтеллектуальных забав математикам, для их изысканно математических ожиданий, в которых отказ от абсолютной истины доходит до того, что неровен час спутать театр с чисто логической конструкцией .

По видимому позицию автора конгениально и конгруэнтно ему самому можно было бы сформулировать так: весь ужас это страшно. Но совсем без ужаса в наше время скучно. Немножко ужаса можно допустить. Ужаса карманного, ужаса для разнообразия. Поэтому, дай то Бог, пусть отталкиваются от культуры, но не сильно, пусть травят Моцартов, но не много и не слишком смертельно, пусть схематизируют Шекспиров, но не бреют их совсем уж под панков.

Позиция непринципиальная, скудная и опасная. Но на нее не сводится статья И. М. Яглома. Прочтите саму статью: она стоит и прочтения и размышлений.

5.

С неба культуры опустимся на землю homo oeconomicus а. Статья М. В. Арапова Информационная сфера и информатизация общества (6 23) посвящена экономической и социальной стороне (б) информатизации общества. Информация стала товаром, неизбежно поэтому должно последовать осмысление ее в качестве экономического факта. Поэтому экономистами и придуман термин информационная сфера , закрепляющий целостный взгляд на информацию с точки зрения экономики.

Автор затрудняется указать более широкое понятие, для подведения под него понятия информация . Поэтому, вполне естественно, он описывает области обнаружения феномена информации и пытается характеризовать информацию через них. И М. В. Арапов характеризует информационную сферу общества четверояко: а) как систему информационных каналов; б) как систему производителей и приемников информации; в) как область деятельности институализированных образований информационных служб; г) как область экономической деятельности.

Для наглядного представления соотношений каналов связи по характерному расстоянию передачи информации, характерному времени запоминания ее и характерной экзemplарности автор строит в трехмерной системе координат время расстояние экзemplарность в логарифмическом масштабе диаграмму распределения по этим координатам каналов информации. При этом каналы информации складываются в своеобразный рог изобилия информации, хотя некоторые каналы и не составляют его. И вот автор приходит к некоторым важным выводам.

Построив типологию каналов связи, можно выяснить, какие из них конкурируют, а какие дополняют друг друга. Это, в свою очередь, открывает путь к изучению динамики всей системы. Понятно, что если мы хотим получить представление о количестве информации, циркулирующей в обществе, нет смысла суммировать сообщения, которые передаются средствами, занимающими разные места на основной последовательности, поскольку передаваемые по ним сообщения выполняют в обществе различные функции. Кроме того, совсем не обязательно изучать работу всех каналов связи. Каналы, лежащие в стороне от основной последовательности, это либо эволюционные тупики (обычная почта, телеграф, деятельность которых уже не отражает состояния информационной сферы в целом), либо каналы связи, которые не нашли для себя естественной экологической ниши (14).

Если перейти к производителям и приемникам информации, то их можно разделить по типу информации: информация сигнал (например, от ЭВМ к станку),

информация знание и информация, необходимая для поддержания культуры той среды, в которой все, по мысли автора, и происходит. Характерно для США, что перераспределение национального продукта между секторами сигналами знания культура на протяжении 70 х годов было незначительным, формула осталась практически неизменной: 10 80 10 % [...]

Таким образом, колоссальная часть национального продукта создавалась в секторе, где основными орудиями труда были пишущая машинка, телефон и печатный станок. Даже в конце 70 х годов на одного занятого в секторе II приходилось менее 2 000 дол. капиталовложений (для сравнения: на одного фермера в США приходилось 52 тыс. дол. капиталовложений, а на промышленного рабочего 24 тыс. дол.) (17). Не правда ли, впечатляет?!

Для преодоления структурных барьеров в информационном обмене между различными областями знания и опыта создаются специальные информационные службы (смотрите 17 18), критерием оптимальной работы которых выступает именно преодолимость структурного информационного барьера.

А если взглянуть на производство информации с точки зрения уже собственно экономической, то оказывается, что достичь того же экономического эффекта [...] можно не только за счет повышения фондовооруженности рабочей силы, занятой в народном хозяйстве [...], но и за счет повышения ее информированности (19).

Некоторыми выводами для нашей страны из проделанного автором рассмотрения, рассмотрения, создающего, кстати, впечатление весьма грамотного и ясного, завершает свою статью М. В. Арапов.

Примечание.

* Смотрите книгу: Информатика и культура. Сборник статей. Ответственный редактор И. С. Ладенко. Новосибирск.: Наука, 1990. 233 с. Отсылки к этому изданию оформляются указанием страниц в скобках.

6.

Напротив того, статья Н. П. Ващекина Информатизация общества как феномен культуры (24 49), подобно совместной статье В. Ю. Милитарева и И. М. Яглома, представляется написанной в никуда и поэтому совсем неясной. Вопросы: Зачем все это? Что хочет сказать автор, публикуя свою статью? пожалуй, всякого и доброжелательного то читателя поставят в тупик.

Сведений, сообщаемых Н. П. Ващекиным, довольно много, но авторская мысль неуловима. Создается впечатление, что Н. П. Ващекин задался целью, не мудрствуя лукаво, просто поговорить на темы, обозначенные в названиях пунктов его статьи, и выложить те сведения, которые добыты при чтении им литературы вопроса. Например, автор зачем то дает конспект статьи К. Лиитинена о ресурсном и коммуникационном подходах к информатизации (26 29), приводит всякие свидетельства за и против того или иного обсуждаемого вопроса, но выводы, кажется, не стоят затраченной на них эрудиции. Например, если сегодня, по словам Дж. Беккера, главного редактора журнала Информационное общество, основные направления исследований на Западе определяются лидерами информационного империализма (33), и это обстоятельство еще раз показывает необходимость развития в СССР всесторонних исследований по социально экономическим аспектам информатизации общества (там же), то что это, если не еще одна попытка еще раз показать, что мыслить и развиваться надо наперегонки в рамках оппозиции СССР США? Ведь ясно же, по мысли Н. П. Ващекина, что информационный империализм требует антитезы информационного социализма, о котором, не называя его, в другом месте Н. П. Ващекин писал, что надо найти способы

направить процесс информатизации на благо всех стран и народов, а не во зло человечеству, к всестороннему развитию личности человека, а не его порабощению (31). Патернализм вещь вообще опасная, а абстрактно идеологические мечты обществ и людей, заведомо отсталых в плане именно информатизации, об информационном патернализме касательно всего мира вещь и прямо реакционная.

Уважаю я людей, не меняющих направления своих убеждений, подобно флюгеру под воздействием ветра. Поэтому для меня не является чем то предосудительным, если кто то излагает столь непопулярные теперь марксистские взгляды. Но вот когда в подтверждение своих положений, а точнее безо всякой особой нужды автор ссылается на такого авторитетного пионера советского марксизма как П. Н. Федосеев (44), согласитесь, что определенно ясно, откуда дует социальный ветер, каковы авторские приоритеты и что за версия марксизма для автора убедительна и автору дорога.

Таким образом, статья Н. П. Ващекина представляет собой оснащенный новейшими сведениями официоз воспоминаний прошлого, так как в качестве нынешнего официоза ей выступить было бы трудно не тот вектор мысли.

7.

Конкретным вопросам информатизации посвящены три статьи сборника. О необходимости подготовки технических литераторов, занимающихся описаниями новинок техники, рекламными работами и тому подобным пишет И. А. Большаков в статье Техническое литераторство новый стык науки, техники и культуры (167 176). Ни в одной стране нельзя было рассчитывать на поголовную техническую грамотность, а без навыков применения изделий нельзя надеяться на их широкий сбыт. В этом причина того, что между разработчиками и потребителями фирмы изготовители поставили посредников технических писателей (167).

В другой статье, Информационные технологии в трансляции музыкальной культуры (155 166), соавторы А. А. Вербицкий и В. М. Цеханский пишут о неудовлетворительности сложившегося типа музыкального образования, когда изучаемые музыкальные дисциплины заведомо не учитывают ни личность обучающегося, ни целостность культуры, так как выступают набором дисциплин, плохо связанных друг с другом. Компьютеризация же музыкального образования позволит общаться с компьютером в режиме диалога и в результате ее предмет усвоения превращается в предмет деятельности обучающегося, восходящего по лестнице профессионализма (162).

Следует, наконец, отметить блестящую статью Э. Л. Шапиро Место научно информационной деятельности в культуре (82 94). Э. Л. Шапиро считает, что информационная среда, как и любой другой существенный компонент создаваемой совокупной культурой человечества ноосферы, безусловно, будет ущербной, если в ней не будет заложена мудрость, которая, скорее всего, не поддается отчуждению и обобществлению в виде текста. Эта мудрость должна проявляться в самой организации информационной среды, позволяющей абоненту творчески осуществить поиск, находя заранее не предусмотренные источники. Мудрость нужна хотя бы для того, чтобы не преувеличивать авторитетность печатного текста и рекомендаций ЭВМ и вовремя отличать цельную информацию от ловкого манипулирования словами и символами (85). Эта мудрость присуща и самой статье Э. Л. Шапиро, который понимает, что статьи стоит писать лишь в том случае, если их будут читать, что, следовательно, надо проявлять заботу о читателе и давать ему цельное знание, а не терминологические ужимки и прыжки личности, которая много об себе понимает, но отнюдь не о предмете. Статья Э. Л. Шапиро прямо таки светится рефлексией подобной мудрости, и даже человеку далекому от предмета, изложенного в тексте, но умеющему ценить тонкую работу мысли, доставит наслаждение знакомство с этой гармонично и изящно написанной статьей. В

рассуждении цельности и совершенства исполнения ни один автор сборника не сможет конкурировать с Э. Л. Шапиро. Ясно мыслит. Блестяще излагает. Одно слово: писатель!

8.

Высокой информативностью отличается статья ответственного редактора издания И. С. Ладенко. Ее название Интеллектуальные системы, информация и семиотический универсум (128 155). Автор известной в логике и методологии науки концепции интеллектуальных систем и здесь себе не изменяет. Концепция интеллектуальных систем возникла как результат рефлексивного анализа трудностей процесса познания, в каком-то процессе познавательная задача при наличии всех, казалось бы, необходимых средств, как интеллектуальных, так и технических, не решалась и требовались специальные усилия по соединению всех необходимых элементов в интеллектуальную систему, которая только и могла разрешить поставленную задачу.

Также и в этой статье предложена рефлексивная реконструкция познания, в данном случае его семиотических средств. Мысль автора движется от общего отношения познания и познаваемого предмета (128 131) через рассмотрение специфики этого отношения в интеллектуальных системах (131 134), через анализ знаковых средств познания в их соотношении с мышлением (134 139), через рассмотрение отношения именованности между объектами и знаками (139 142), через специальное рассмотрение автономных объектов, то есть могущих выступать в качестве знаков самих себя (142 146), через рассмотрение соотношения операций именованности и замещения (146 149) к понятию семиотического поля (149 152), которое определяется как совокупность не менее двух знаковых систем, образуемых знаковыми средствами, которые используются при решении познавательной задачи (149). Понятие семиотического поля, одно из завершительных в проделанном автором логическом движении, оказывается весьма важным, так как если требуется знать возможности той или иной области интеллектуальной деятельности, то необходимо однозначное определение соответствующего семиотического поля (151). При необходимости его расширяют или сужают (там же).

А окончательным завершительным понятием этого логического движения выступает понятие универсума, который составляют семиотические поля в их совокупности, существующие в данный период развития общества.

Очевидно, что семиотическое поле и семиотический универсум понятия, фиксирующие наличие семиотического самосознания у той или иной области познания и опыта, или у всего общества в тот или иной период истории. Очевидно, что без этих или подобных понятий (номинация здесь хоть и не последнее, но и не первое дело) не обойтись в подобном самосознании. Но очевидно же, на мой взгляд, что нужно идти дальше и объединять семиотические универсумы во времени, говорить о совокупности вообще всех семиотических средств, используемых человечеством на протяжении его истории, то есть рассматривать проблему не только в разрезе человек знаковые средства время, но и человек знаковые средства вечность. Этого у И. С. Ладенко нет, но это требуется всем ходом его мысли.

Анализ семиотических средств познания конкретное рефлексивное средство при разрешении той или иной познавательной задачи. Рефлексия, в частности рефлексия семиотических средств, один из способов приращения знания, причем интенсивным, а не экстенсивным путем. Способ этот подчас столь необходим, что без него ничто не склеится, не решится никакая задача.

9.

Единственная статья сборника, посвященная собственно общей методологии разбираемых вопросов, принадлежит перу В. З. Когана и называется К методологии

информологического подхода (108 127). Автор определяет информологию как отрасль знания, исследующую закономерности производства, преобразования, передачи, потребления и использования информации (108). Чем бы тогда информология могла отличаться от информатики?

Хотя понятие информации явилось тем ключом, который помог открыть и высветить дотолпе пребывавшие во тьме незнания стороны реальности (109), вы жестоко опешитесь, как сказал бы Ноздрев, если понадеетесь, что этот самый ключ как то автором определяется в своеобразии его бородок, что сам этот ключ будет вынут из тьмы незнания.

Зато на следующей странице ключевых понятий оказывается уже два (110), то есть ключ, по мысли автора, и в самом деле с двумя бородками. Первая информация, вторая информационное взаимодействие. Не определив информацию, автор пытается определить информационное взаимодействие. Удобство в том, что автор не стеснен обязательностью определения понятия информация, поэтому может чувствовать себя достаточно свободно в рассуждениях о втором понятии.

Это последнее отражает, на взгляд В. З. Когана, специфическое несилевое взаимодействие и присуще биологической и социальной формам движения материи (111). Говорится далее о пятичленной структуре инфопроцесса (113), в нее входят предфаза, фаза производства, фаза передачи, фаза потребления, постфаза. Предфаза определяется как стадия контакта субъекта с базовым фактом (113) (а с не базовым он контактирует?), а фаза производства как стадия придания результатам отражения базового факта в сознании, то есть сведениям, знаковой формы. Но вот уже фаза передачи специально не описывается, о потреблении и постфазе тоже никакой информации. И хотя автор пишет: Начнем с предфазы (113), но, отвлекаясь на что то для него более важное, забывает закончить процесс информации читателя об инфопроцессе.

Досадно, но пятичленная структура оказывается реально двучленной. И если о передаче и потреблении можно хоть как то догадываться, то, достигнув постфазы, я советовал бы прекратить всякие догадки, так как относительно нее догадываться можно, лишь сдвинув свое сознание по фазе чистых грез до безудержных фантазий.

Прерывателями рассмотрения пятичленки выступают субъект и объект, как можно научно догадаться, информационного взаимодействия:

Производящий или передающий информацию на языке условного моделирования может быть обозначен как субъект. Тот, на кого направлено воздействие субъекта, в силу этого простого обстоятельства может быть обозначен как объект (113). Но язык условного моделирования продолжает условно шевелиться, и уже в следующих за цитированным абзацах автор рассуждает о субъекте и объекте социальной деятельности. Трудно отказать суждению автора о субъектно-объектной сущности человека (114) в подтверждаемости фактами, ибо попробуйте ка определить, выступает В. З. Коган в качестве субъекта или в качестве объекта, когда на протяжении полустраницы текста дважды самостоятельно теряет предмет своих собственных рассуждений: сперва забывая о начатом было рассмотрении структуры инфопроцесса, а после путая субъект и объект информационного взаимодействия с информационным аспектом субъектно-объектного взаимодействия в системе социальной деятельности. И субъект и объект проявляют инфоактивность (114), не мудрено поэтому, что язык условного моделирования начинает безусловно заплетаться.

Но слова им производятся отборные и рафинированные сахар, а не слова. Сами судите. Информация в социальной деятельности выступает, по В. З. Когану, в качестве метасредства (115), а информационная потребность в роли метапотребности в ряду социальных потребностей (115). Инфопотребности соответствует инфогенез (116), осуществляющийся, в частности, под действием

внутренних информологических законов (116). А общий тезис об использовании информации, который за ненужностью нигде автором не формулировался, конкретизируется социологическими средствами.

При использовании релевантного инструментария можно выделить конкретные индикаторы потребления информации и в случае необходимости даже квантифицировать их (116). Далее сообщается об участии и даже некотором руководстве В. З. Когана в социологическом исследовании всесоюзной аудитории газет Правда, Известия и Труд. В случае необходимости читателю нетрудно квалифицировать релевантность появления общего тезиса, причем безо всякого инструментария, была бы только общая сообразительность об инфослабости некоторых членов общества к общественной известности.

Еще далее В. З. Коган пишет о модальности субъекта и объекта инфовзаимодействия (116 117), об инфосвязи во времени, синхронной и диахронной (117 118). На странице 118 открывается, что инфогенез ничем не отличается от фазы производства, инфогенез можно рассматривать как процесс семиотического оформления обретенных на предфазе сведений, и значит введен языком условного моделирования вполне условно, от абстрактной любви языка В. З. Когана к искусству риторическому.

На страницах 118 119 говорится еще о кодировании и декодировании текста, что естественно было бы связать с производством и потреблением информации, но отчетливой связи автором не обнаруживается, а до мифической постфазы мы и на этот раз не доходим. Впрочем, декодировка лишь начальный этап, ведущий к потреблению информации. Следующий этап понимание передаваемого сообщения, выявление смысла поступившего сообщения (119), из чего можно заключить, что декодировка не есть потребление, а лишь подводит к нему и что декодировка возможна без понимания, без выявления смысла поступившего сообщения. Стало быть, декодировка имеет смысл в себе и, значит, нам вместе с В. З. Коганом не избежать декодировки самой этой декодировки или, говоря базарным языком, экспликации ее смысла.

Лексическая некоммуникабельность текста (119), то есть предметный аналог непонимания, приводит В. З. Когана еще к одному замечательно красивому слову тезаурус, который надо накапливать, чтобы не попасть впросак и недоумение с иными то текстами. Так что смотришь в иную книгу и видишь... видишь сколь чертовски мал твой тезаурус. И хотя автор различает тезаурус в плане филогенеза и в плане онтогенеза (120), но в дальнейшем речь конкретно ведет о тезаурусе индивидуального человека, то есть о тезаурусе в онтогенезе (120 123). Индивидуальные то тезаурусы можно соотносить с информационным фондом, которым располагает общество. Но попробуйте как отличить тезаурус в филогенезе от этого самого инфофонда общества. Автор помалкивает об этом. Но употребление слова инфофонд позволяет ему поговорить также об инфопотоке, который динамичен в отличие от статичного инфофонда (да неужели!) и прямо противопоставляется инфобалласту, то есть тем инфоединицам, которые мешают нормальной жизнедеятельности всего организма (123 125). Разумеется, если инфобалласт расположен в инфофонде, то инфопоток проходит по инфоканалу. Какова наука!

Может, кому то такое инфопереодевание слов и покажется прекрасным, так что В. З. Коган зримо творит для них красоту словесного стриптиза, а также его отрицания, я же вижу в этом лишь попытку сделать много инфошума из ничего Инфошумим, братец, инфошумим! и вспоминаю Э. Л. Шапиро с его мудростью.

10.

Ю. А. Шрейдер, автор статьи Социокультурные и технико экономические аспекты развития информационной среды (50 82), чувствуется, что личность добродушная,

открытая и любит поговорить с человеком. Статья его по обширности уступает лишь опусу И. М. Яглома, содержит самые разнообразные сведения, часто отчетливо свидетельствующие о своей необязательности; несомненно, также содержит проблему своего жанра и цели своего написания.

Скорее всего, что автор просто использовал, как и Н. П. Ващекин, возможность поговорить на предложенные темы. Однако, имеется в этом отношении и своеобразие, отличающее Ю. А. Шрейдера от Н. П. Ващекина. Если Н. П. Ващекин, сообщая известное ему, перегибает палку и восходит от нечто к ничто, от известных ему сведений к полной неопределенности своей позиции, то Ю. А. Шрейдер, в отличие от столь разрушительного Н. П. Ващекина, повторяю, добродушен и не будет тыкать читателя носом в социалистическую антитезу информационному империализму .

Статья неглубока, сыровата и описательна. Правда, автор и не высказывает каких либо претензий, а просто водит читателя по бесконечной Сахаре возможного , если выразиться слогом Ф. Энгельса. Вы не переносите обширных переходов, в которых можно коснуться до всего слегка? Сидите дома. Я же совершу с Ю. А. Шрейдером паломничество по избранным местам его статьи, представляющимся мне более или менее святыми.

Сочтут ли православные христиане это кощунством, но Ю. А. Шрейдер своеобразно учитывает опыт толкования Пресвятой Троицы Афанасием Великим и другими отцами Церкви учитывает и использует для своих мелких целей. Читатель на странице 61 может узнать, что компьютерный облик информатики теснейшим образом связан с ее социальным обликом, образуя в нераздельном, но неслиянном единстве двойной облик этой науки (курсив мой М. Б.) . Не хватает Святаго Духа. Тем более у православных христиан оснований эту информатику, эту обезьяну христианства, поместить в свой христианский зверинец и кормить поучениями отцов Церкви, уповая на Господа, что он не будет заигрывать с господином Чарлзом Дарвином.

Творчески используя методологию Афанасия Великого, Ю. А. Шрейдер счастливо избегает ересей монофизитства, монофилитства и прочих в толковании информатики. Но не есть ли это опасный модернизм: с Троицы да свалить все на информатику с ее двойным обликом? Впрочем, какой же это модернизм, если еще в XIX, что ли, веке Фридрих фон Шлегель писал, что существуют писатели, которые пьют абсолют как воду, и книги, в которых даже собаки имеют отношение к бесконечности . Неужто информатика не достойна даже собачьей доли?

Способность использовать достижения христианской культуры наглядно опровергает надуманные противопоставления культуры и техники противопоставления, составившие первый пункт шрейдеровской статьи (52 57). Культурные формы тесно привязаны к локальной традиции. Техника, в противоположность этому, всемирна любое достижение в этой области становится образцом для подражания и соревнования (53).

Факт существования мировых религий и культур, сформированных на их основе, конечно же, опровергает этот тезис Ю. А. Шрейдера. Сама возможность использования достижений христианской культуры для вне христианских и вообще вне религиозных целей, возможность, которой воспользовался Ю. А. Шрейдер, отчетливо свидетельствует, что достижения христианства приобрели не только мировой, но и мирской характер. Зачем уж так приземлять культуру, закрепощать ее, привязывать к определенному месту? Правда, Ю. А. Шрейдер пишет, что локальный характер культуры не мешает ей выражать общечеловеческие ценности, только каждая культура выражает их по своему (53 54). Но полная правда в том, что Ю. А. Шрейдер, в угоду своей схеме, не делает надлежащих выводов из этого утверждения.

Первое. Или культура вполне бездушно, вполне безразлично выражает эти ценности: выражает, чтобы только отвязаться от них и, выражая, от них же и отвращается. Или же выражение общечеловеческих ценностей, сколь ни было бы оно своеобразным для каждой данной культуры, захватывая само существо этой культуры в это выражение, неизбежно придает этой культуре общечеловеческий, всемирный характер.

Второе. По Ю. А. Шрейдеру получается, что сами то общечеловеческие ценности внекультурны и внемирны и, как боги Эпикура (которого многие почему то упорно считают атеистом), болтаются где то в междумириях. Но тогда эти ценности не от мира культуры, или, что еще хуже, идут по ведомству техники, которая, видите ли, глобальна и всемирна.

Не менее проблематична и эта глобальность техники. Старый трамвай может даже везти пассажиров по Москве, но лишь в качестве памятника трамваю. Прогресс неумолим, все то, что остается за его бортом, перестает функционировать, чтобы не оказаться символом технической отсталости (55), пишет Ю. А. Шрейдер по поводу уже другой парной оппозиции: неуничтожимость прежнего (связываемая с культурой) неумолимость прогресса (связываемая с техникой). Кстати, сама формулировка противоположностей ярко свидетельствует об отваге Ю. А. Шрейдера в пренебрежении смыслом ради сходности словесного звучания.

Но простим эстетические слабости Ю. А. Шрейдеру и сосредоточимся на прогрессе. Как видим, прогресс для нашего автора это какой то ревнивый бог, который строго следит за тем, чтобы нигде не было символов технической отсталости. В данном случае религия действительно ложное сознание. В отличие от Москвы, Новосибирск трезв и атеистичен, выпуская из парков на линию трамваи большей частью допотопной фабрикации.

Но это ли диво прогресса? Мне доводилось слышать о гораздо более удивительных вещах. Так, в Афганистане можно было наблюдать такую картину: крестьянин пашет деревянной сохой, а в ярмо впряжен то ли буйвол, то ли вол, на рогах которого висит Panasonic, который, оказавшись в буквальном смысле слов на рогах, ведет себя буйно и песни поет вполне металлические, пока пашут вполне деревянной сохой. Видите: одно только наличие Panasonic а на рогах свидетельствует о противоречивости прогресса техники. Не все так идеально, как хочется прогрессу и Ю. А. Шрейдеру. Ибо и вол, и Panasonic, и деревянная соха, и новосибирский трамвай существуют реально. И никакой прогресс не отменит их наличия, сколь ни казались бы они ему отсталыми, отсталыми до символизма.

И было бы подлинным несчастьем, если бы какой бы то ни было Ю. А. Шрейдер или какой бы то ни было прогресс запретили им функционировать. Новосибирский трамвай, правда, не испугать никакими запретами, никакими символами отсталости. Этот трамвай сам испугает любого буйвола, а в древности и родовитости не уступит крокодилу. Не доказывает ли это, что прогресс в технике не Невский проспект? Впрочем, это банально и давно пора знать также и Ю. А. Шрейдеру.

Если техника, по мнению Ю. А. Шрейдера, прогрессирует, то, с другой стороны, он лишает явления культуры права на прогресс. В культуре, де, нет уничтожения старого, а имеется сосуществование старого и нового. Пример: Й. Гайдн и А. Г. Шнитке в одном концерте. Милый этот пример, конечно, еще раз доказывает глобальность культуры, а не местную ее привязанность, иначе чем объяснить явление австрийца Й. Гайдна нашему народу? Но так ли уж неуничтожимо старое в культуре? И достаточно ли примера археологии, которой всегда приходится иметь дело лишь с осколками, фрагментами культуры, как, впрочем, и техники, если уж есть нужда отделять технику от культуры?

Но, скажет Ю. А. Шрейдер, вопрос не в том, что та или иная культура в силу тех или других причин погибла; вопрос в том, что в отличие от техники культура не

подлежит ведению прогресса.

Феномены культуры могут быть уничтожены (и что в этом лучшем из миров не может быть уничтожено!), но они не могут быть лучше или хуже в сравнении друг с другом. Я бы, пожалуй, приветствовал просто последовательность мысли Ю. А. Шрейдера, если бы Ю. А. Шрейдер мог быть до конца последователен в противопоставлении локальности культуры глобальности техники, если бы Ю. А. Шрейдер доводил локальность культуры до ее полной атомарности, до ее полной непроницаемости, так что если у атомистов атомы все еще могут сталкиваться друг с другом, то Ю. А. Шрейдер шел бы дальше и запрещал бы атомам культур преодолевать имеющуюся между ними пустоту. Пришлось бы отметить в этом случае последовательность автора, если бы саму возможность общения культур Ю. А. Шрейдер уничтожил. Правда, тогда пришлось бы спрашивать: почему он все эти штуки называет культурами? Откуда он знает иные, чем свою, культуры? Почему дуб дерево, несмотря на всю свою локальность и так далее, и так далее?

Ах, Ю. А. Шрейдер! Учись у них: у дуба, у березы... , как советовал отечественный поэт. Но, увы, Ю. А. Шрейдер не специалист по дереву , не столь радикален, не идет так далеко. Он просто вводит Й. Гайдна и А. Г. Шнитке в один концертный зал. Извольте слушать! Послушаем и спросим: неужто к ним не применить критерии прогресса? Неужто все произведения каждого из них в одинаковой степени удачны? Неужто в сравнении друг с другом они ни в чем друг другу не уступают? Неужто степень и даже ее одинаковость не есть результат применения критерия прогресса?

И почему Ю. А. Шрейдеру не привести других примеров? Почему не поставить на одну доску Фемистоклуса Манилова и Рафаэля Санти? Контраста ради такое делывал Г. В. Плеханов, здраво полагая, что вне критерия прогресса Фемистоклос и Рафаэль равноправные участники художественной культуры. Подобное равенство не умиляет, хотя и у него найдутся сторонники. Но с трудом верится, чтобы философия Платона, Ф. В. Й. Шеллинга или Г. В. Ф. Гегеля отлично уживалась на одном концерте с произведениями Ю. А. Шрейдера. Разве что концерт будет кошачий и лирой Платона, как и скрипкой Г. В. Ф. Гегеля, воспользуются для балалаечных целей?

Конечно, Ю. А. Шрейдер большой любитель философии, посвящающий энергию своего дилетантизма защите философии от инженеров и даже некоторой пропаганде ее среди них. Он, однако же, и трактует Платона, как кондитер ботанику , если характеризовать процесс словами К. Г. Маркса. Но ведь на то он и дилетантизм, на то и Сахара возможного с ее миражами, нестерпимой жарой, жаждой и прочими атрибутами... Это вам, чувствующим все это, нехорошо. Дилетанту же хоть бы хны! Так, до бесчувственности, он увлечен.

Вот пример. Несколько раз обращается Ю. А. Шрейдер к авторитету Платона и не чувствует, что всякий раз неудачно. Платон рассматривал познание как воспоминание о том, что таится в самой личности, а не как накопление внешних впечатлений (66), пишет доктор философских наук. Разобраться в коренном отличии информации от знания помогает философская традиция, в том числе мысль Сократа о том, что знание есть воспоминание, т. е. нечто глубоко личностное, в то время как информация имеет в принципе социальную природу (74), пишет профессор философии. Ах, это нехорошо внешние впечатления ! Вот нечто глубоко личностное совсем другой колленкор. И неважно, что античная культура, и философия Сократа и Платона в том числе, на самом деле была как раз безличностна, была как раз объективистична и даже учения о человеке были у нее космологичны.

Что Ю. А. Шрейдер давно забросил, если вообще когда то брал в руки, сочинения Платона и довольствуется обрывками воспоминаний о них или об их пересказах это сомнений не вызывает. Значит ли это, что Платон, даже в шрейдеровской

реконструкции, есть что то сугубо лично шрейдеровское, вытянутое из глубин собственного шрейдеровского духа? Даже чтобы оболгать Платона или, как в случае с Ю. А. Шрейдером, возвести на него напраслину, надобно прежде хоть что то воспринять от Платона или о Платоне узнать о Платоне, вопрошая не свое сердце или желудок, а получая именно внешние впечатления. Лишь получив их, можно их сделать и глубоко личностными, и поверхностно личностными (как у Ю. А. Шрейдера касательно Платона), и вовсе безличностными. А без этих внешних впечатлений душа личности пустая.

По Платону знание есть анамнесис души о том, что было с нею до того, как она обрела это конкретное тело. А что же с ней было? Она созерцала идеальный мир, то есть получала внешние впечатления от мира истинного бытия. Почему обретшей тело душе требуется воспоминание, почему, следовательно, душа не твердо помнит полученные ею внешние впечатления от идей другой вопрос, вопрос идеализма Платона. Но что знание земное рождается тогда, когда заново воспринимается нечто, уже прежде воспринятое душой, то есть нечто, прежде в этой душе все же не бывшее, это несомненно. Да и самый смысл понятия воспоминание настойчиво требует воспоминаемого предмета, отличного от души, которая воспоминает; требует прежде всего помещения его в душе, чтобы он мог оставить по себе впечатление в душе, отпечататься в душе, оставить в душе свой след, по которому она будет вспоминать его.

Память это память о чем то, а не конструирование из душевных материалов чего ни взбретет в голову тому или иному слесарю интеллигенту.

Но довольно о Платоне, вернее, об Ю. А. Шрейдере. Необязательность писаний последнего позволяет расстаться с ним в любом пункте нашего пустынного с ним путешествия. И, верно, он не будет обижен как по добродушию характера, так и по тому, что всяких биндюжников с инженерскими дипломами на век Ю. А. Шрейдера хватит. А уж эти изобретатели и рационализаторы найдут способ возбудить энергию его философского энтузиазма и дилетантизма. Я же, со своей стороны, осуществил лишь некоторые замеры шрейдеровской мощности.

11.

Относительно некоторых авторов рассматриваемого сборника следует сказать, что Афина не допускала к ним своих сов, или те просто не долетали. Пришлось довольствоваться воробьями. Чик-чирик, знаете ли!..

04.01 10.02.1991 г.

ВЗРЫВЫ БОЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ.*

Отождествление эвристических удобств и эмпирической реальности породило много научных мифов .

Ю. М. Лотман.

1.

Какое то время назад автора этих строк стали особенно интересовать вопросы жизненного смысла и жизненного устройства человека, не минующего и не пренебрегающего смыслом. Почувяв герменевтический вкус к подобным вопросам, он уже начал во многих жизненных обстоятельствах и книжных продуктах искать их смысло-жизненные истоки, хотя сами эти обстоятельства и книги, казалось бы, не свидетельствовали об осмыслении человеческой жизни, так как и не были посвящены такому осмыслению. Но по плодам их узнаете их . Новая же книжка Ю. М. Лотмана уж очень близкий этим вопросам жизни плод, и хотел того автор или нет, но, по меньшей мере, косвенные ответы на эти вопросы он все же дал.

Вот эти ответы и будут нас занимать в первую голову. Таким образом, нас будет

интересовать не книжка в целом, а истоки, специфика и смысл отношения Ю. М. Лотмана к миру, продуктом какого отношения явилась, в частности, и эта новая подрывная литература .

Истоки отношения Ю. М. Лотмана к миру, казалось бы, кантианские. Это засвидетельствовано длинной цитатой из Критики чистого разума (8 9), но к Ю. М. Лотману не применишь выражения А. И. Герцена и не назовешь его героем консеквентности , ибо кантовской последовательности нет у Ю. М. Лотмана.

Называя коренным вопросом всякой семиотической системы , во первых, отношение к вне системе, к миру, лежащему за ее пределами, и, во вторых, отношение статики к динамике (7) (Последний вопрос можно было бы сформулировать так: каким образом система, оставаясь собой, может развиваться (7)), и, считая язык именно такой системой, Ю. М. Лотман продолжает: Отношение языка к внеязыковой реальности одна из коренных проблем. План содержания в том виде, в каком это понятие было введено Ф. де Соссюром, представляет собой конвенциональную реальность. Язык создает свой мир. Одновременно возникает вопрос о степени адекватности мира, создаваемого языком, и мира, существующего вне связи с языком, лежащего за его пределами. Это старая, поставленная Кантом, проблема ноуменального мира. В кантовской терминологии план содержания [то есть конвенциональная реальность Соссюра, или мир языка. М. Б.] есть самосознание, порождающее представление я мыслю [курсив Канта Ю. Л.], которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании, следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением] и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не признавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне [1].

Вот этот то противный случай и представляет нечаянный интерес для Ю. М. Лотмана. Трансцендентальное единство самосознания он, кажется, невольно, но смело, разбивает на множество. Таким образом, пишет Ю. М. Лотман сразу же после цитирования И. Канта, исходно предполагается существование двух степеней объективности: мира, принадлежащего языку (т. е. объективного, с его точки зрения), и мира, лежащего за пределами языка [где же тогда соответствующая этим степеням субъективность? М. Б.]. Одним из центральных вопросов окажется вопрос перевода мира содержания системы (ее внутренней реальности) на внеязыковую, запредельную для языка реальность. [То есть феномены, упакованные помощью субъекта языка (9) отправляются почтовым или телеграфным переводом к ноуменам. Держись, Иммануил! М. Б.].

Следствием будут два частных вопроса: 1. Необходимость более чем одного (минимально двух) языков для отражения запредельной реальности [так перевод феноменов к ноуменам или отражение феноменами ноуменов? М. Б.]; 2. Неизбежность того, чтобы пространство реальности не охватывалось ни одним языком в отдельности, а только их совокупностью. Представление о возможности одного идеального языка как оптимального механизма для выражения реальности является иллюзией (8 9).

Таким образом, в мире, принадлежащем языку Юрия Лотмана, Иммануил Кант является иллюзионистом. Но если трансцендентальное единство самосознания

иллюзия, то консеквентности ради, надо бы назвать реальностью эмпирическую апперцепцию: В самом деле, пишет И. Кант сразу за цитированным Ю. М. Лотманом абзацем, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта [2]. Эмпирия прекрасная местность для теоретических произволов. И трансцендентальная апперцепция грехам терпит. Ибо она, матушка, сама теперь записана в иллюзии. Но, Господи, ты меня прости, откуда исходит неизбежность того, чтобы пространство реальности не охватывалось ни одним языком в отдельности, а только их совокупностью? Ведь совокупность эмпирических представлений никогда не даст нам априорного знания. Два или десять языков, не будучи проникнуты единством трансцендентальной апперцепции, обречены на эмпирическую слепоту, глухоту, немоту и неизбежную необязательность проговоренного, точнее, прошамканного на них.

Вот эта эмпирическая необязательность и пронизывает все теоретические построения в книжке Ю. М. Лотмана.

Но прежде чем перейти к ним, закончим с проблемой Кант и Лотман. Каковы мотивы обращения Ю. М. Лотмана к И. Канту, который оказался столь неродствен построениям нашего то семиотика? Думаю, что интеллектуальное жеманство, впрочем, не сопровождающееся даже и эмпирической апперцепцией. И. Кант писатель изысканный, певец драгоценных интеллектуальных хрупкостей. К И. Канту обращаться модно. Вот и Ю. М. Лотман шел к Канту свой восторг принести. То есть тоже обратился ...

2.

Пишущий эти строки не является поклонником И. Канта, не разделяет его убеждения в непознаваемости *ding an sich* и считает вслед за Г. В. Ф. Гегелем, что скрытая сущность вселенной не имеет в себе силы сопротивляться дерзновению познания. Публичная же защита трансцендентальной апперцепции предпринята мной лишь потому, что в абстракции от трансцендентального единства самосознания в системе И. Канта истина безмолствует, ее же собственный язык ею же самой оказывается проглочен. Таким образом трансцендентальная апперцепция дает возможность истине высказываться. Посылая снаряды монизму сознания прямо в голову, Ю. М. Лотман фундаментально порывает с истиной, зато с тем большей охотой плавает и ныряет в эмпиричнейшей слюне полилингвальной модели (43). Очень эрудированный историк литературы до известной степени спасает свой труд тонким исследованием историко литературных деталей. Но все его анализы и изысканные дескрипции в конечном итоге являются лишь иллюстрациями его эмпирической и необоснованной схемы. Какова же сама то схема?

Ю. М. Лотман человек семиотического и структуралистского исповедания веры. Поэтому, заговорив о культуре, он и ей пытается дать структурные и семиотические описания. Строгих определений у Ю. М. Лотмана не найдешь. Структурализм у него не дик и не свирепо научен, а напротив интеллигентски мягок. И не с брюшной ли даже складкой? [...] Своеобразие человека как культурного существа требует противопоставления его миру природы, понимаемой как внекультурное пространство (45). Более конкретно различия культуры и природы можно понять на примере сопоставления человека и животного. Циклическая повторяемость закон биологического существования, ему подчинены мир животных и человека как часть этого мира. Но человек не весь погружен в этот мир, мыслящий тростник, он находится в исконном противоречии с коренными законами окружающего (49). И это противоречие обнаруживается так, что поведение животного ритуально, поведение человека тяготеет к изобретению нового, непредсказуемого [...] (50).

Поэтому более рафинированно и общо культуру можно было бы определить как

область смыслов, цветущую непредсказуемостью путей развития этих смыслов. Или точно по Ю. М. Лотману: Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию текстов в текстах и образующий сложные переплетения текстов. Поскольку само слово текст включает в себя этимологию переплетения, мы можем сказать, что таким толкованием мы возвращаем понятию текст его исходное значение.

Таким образом, само понятие текста подвергается некоторому уточнению. Представление о тексте как о единообразном смысловом пространстве дополняется ссылкой на вторжение разнообразных случайных элементов из других текстов. Они вступают в непредсказуемую игру с основными структурами и резко увеличивают резерв возможностей непредсказуемости дальнейшего развития (121 122).

Вот это переплетение и попадает в переплет, и этот уже текст в тексте образует книгу культуры, чтение которой полно неожиданностей совершенно нескончаемых, так что, по всей видимости, хитросплетения культуры продолжают безостановочно. Не будем покамест спрашивать, каков в этом смысл, но углубимся, углубимся в хитросплетения...

3.

Если культура текст, то разумно предположить, что слетает он с языка, ну или вырастает из него, будучи, по-ивановски укорененный в языке. Поэтому, видимо, не случайно Постановка проблемы (7 11) осуществляется в рассуждениях о языках и следующая глава посвящена Системе с одним языком (12 16). Мы говорили, что культура это сложное переплетение смыслов, постоянно беременное новизной. И вот источником этой новизны выступает парочка структурных тенденций, называемых Ю. М. Лотманом непрерывностью и взрывом (17 24 и многие другие). Взрыв чреват непредсказуемостью, тогда как непрерывность чревата предсказуемой новизной. Взрывом властвует случай, непрерывностью необходимость. Почему Ю. М. Лотман предпочитает категории взрыв и непрерывность категориям революция и эволюция, он не поясняет и даже не сопоставляет эти пары категорий. Тут можно только догадываться: не представляет ли взрыв и непрерывность осколки взрыва воображения со специфической остаточной амнезией касательно революции и эволюции?

Мир языка Ю. М. Лотмана, языка, взрывающегося своими текстами, своеобразен и не мне пытаться собрать все разлетающиеся листки этой взлетающей на воздух литературы. Поэтому раз текст в тексте обозначен и источники его последних и предпоследних новостей указаны, достаточно в дальнейшем лишь кратко рассмотреть все прочие узоры, каковы, по мнению Ю. М. Лотмана, плетению присущи.

Так, взрыв и постепенное развитие могут не только сменять друг друга, но и существовать одновременно в смысловом теле культуры и, стало быть, образовывать разные пласты и уровни культуры (25 34). Далее, смысловые пространства могут пересекаться индивидуальным сознанием, что порождает взрыв в этом пространстве со всей смысловой новизной и непредсказуемостью, тогда как детонатором выступает вдохновение (35 43).

Специфической чертой обнаружения культуры выступает Мир собственных имен (52 63), каковыми отличаются неповторимые индивидуальности, значимые именно как индивидуальности, а в качестве неповторимых отмеченные всегдашней новизной. Диалектика дурака и сумасшедшего с умным в качестве посредствующего звена, внутри каковой диалектики один занудно репродуктивен, а второй свежо непредсказуем, тоже применяется в характеристике культуры (64 103). Культура как текст может быть осложнена инъекциями текста же, так что получается своеобразный потенцированный текст (104 122), но так она уже была нами

пересказана, со слов Ю. М. Лотмана, выше. А в пространстве, лежащем за пределами нормы (на норме основанном и норму нарушающем), мы сталкиваемся с целой гаммой возможностей: от уродства (разрушение нормы) до сверхнормы [сверх нормы? М. Б.] расположенной полноты [переполненности, избытка? М. Б.] положительных качеств (123). От решения подобных краевых задач жди новостей с крупными неожиданностями (123 175).

Но довольно пересказов и сводок содержания. В некотором смысле краевую задачу хочу поставить перед собой и я. Только очень не хотелось бы, чтобы постановка ее и решение кем-нибудь, пускай даже и в культурных целях ядерной новизны, квалифицировались как уродство, сумасшествие или же репродуктивная дурость... Итак...

Примечания.

* Смотрите книгу: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Прогресс, 1992. 271 с. Отсылки к этой книге оформляются указанием страниц в скобках.

[1] Кант И. Критика чистого разума. Кант И. Сочинения. В шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. Сс. 191 192.

[2] Там же. С. 192.

4.

Итак, рассмотрим концепцию культуры Ю. М. Лотмана в ее целом.

Большая беда структурализма в том, что он остается внутренне бездушным, а внешне подвешенным в вакууме. Несмотря на огромные душевные и интеллектуальные затраты, продукты структуралистских исследований остаются безличностными. И если все таки получают какую либо личностную окраску, то личность все же иррелевантна структурам и должна рассматриваться, ежели по хорошему то, как смешное или вредное излишество. Структурализм был и остается принципиальным сциентизмом, следовательно, имперсонализмом, и по этому структуралист не способен ответить на вопрос: а тебе то лично зачем надобна вся эта необходимость и случайность ? Все эти сандвичи из дураков и сумасшедших с умными посередке?

Неукорененность личности в структуралистски исследуемой культурной почве ведет к взаимному отчуждению личности и культуры. Тогда потребляющая энергию личности, хотя бы и культуральная , структура замкнута в себе и принципиально враждебна осмысленным внешним влияниям, попыткам постановки и достижения внутри нее, то есть в пространстве этой структуры, личностных целей. Попробуй ее измени облает, ежели вообще с покусками не уйдешь.

Безличностность описываемой Ю. М. Лотманом структуры языка и, более узко (!), культуры совсем не трудно проиллюстрировать.

Так, отвергая лучшее, на мой взгляд, в Г. В. Ф. Гегеле, то есть монизм и цельность мировоззрения, единство и единственность истины, Ю. М. Лотман, разумеется, бессознательно, дает теоретическую санкцию слепой и неосмысленной эмпирии, что тоже было характерно для Г. В. Ф. Гегеля, но достоинства его уже не составляло. Приступая к ближайшему рассмотрению действительности и, видимо, находя в ней множественность эмпирически существующих языков, Ю. М. Лотман даже и не пытается осмыслить этот факт в свете категории единства, напротив, он спешит теоретически его освятить: абстракция одного языка общения как основы семиозиса дурная абстракция, ибо она незаметным образом искажает всю сущность механизма (43). Да хорош ли сам то механизм ? И должен ли уже и язык истины, как жало мудрых змеи , тоже быть раздвоен? Сколько нужно языков для полноты общения? И не является ли тем, релевантным построениям Ю. М. Лотмана, прогрессивным сумасшествием откат автора от дурной абстракции к дурной бесконечности? Ибо множественность языков, не тронутая единством, есть именно дурная бесконечность как среда обитания полилингвиальной модели . Мораль мифа о вавилонском

смешении языков явно была забыта тартусским исследователем, когда он приступил к строительству что там башни! всего мира из двойных, язык к языку, лингвокирпичей.

Ситуация, когда минимальной смыслопорождающей единицей является не один язык, а два, создает целую цепь последствий. Прежде всего, сама природа интеллектуального акта может быть описана в терминах перевода, определение значения перевод с одного языка на другой, причем внесмысловая реальность мыслится так же, как некоторый язык. Ей приписывается структурная организованность и принципиальная возможность выступать как содержание разнообразного набора выражений (16). Так достигаются великие победы! Приписывается !.. И что ж? Прав Ю. М. Лотман, прав прежде всего относительно себя, что отождествление эвристических удобств и эмпирической реальности породило много научных мифов (52). И ненаучных тоже. И один из этого множества миф о полилингватизме мира, когда не только мышление отождествляется с переводом с одного языка на другой, но и внеязыковая реальность мыслится так же, как некоторый язык . И вот спрашивается, чем же хуже этих воззрений столь нелюбимый многими, конечно же прежде всего по соображениям моды, панлогизм Г. В. Ф. Гегеля? У Г. В. Ф. Гегеля идея даже в отчуждении от себя находится все же (все же!) у себя, а у Ю. М. Лотмана внеязыковая реальность все таки язык, то есть только прикидывалась немой, а будучи хорошенько приперта господами структуралистами к стенке, сразу заговорила, сразу оказалась языком, сплошным, знаете ли, языком. Что и говорить, умеют эти структуралисты и ходить во внеязыковую реальность за языком, и развязывать его научным способом ...

Но вернемся к самой внеязыковой реальности. В ней, за исключением ее невесть откуда все же взявшейся языковости, остается, как нетрудно понять, ничто языка, то есть реальность языкового ничтожества, ничтожество всякой действительной внеязыковой реальности, нереальность всего действительно внеязыкового. И эта языковость внеязыкового есть все тот же монизм мира и сознания в нем, с каковым монизмом так боролся Ю. М. Лотман, так некстати цитируя И. Канта. Просто теперь этот монизм, вылизанный всеми языками мира, блестит всеми цветами радуги на солнце. Если Ю. М. Лотману по нутру лишь столь блестящее единство мира, это его, Ю. М. Лотмана, личное дело. Но писать ввиду даже и этого странного обожания, что мир семиозиса не замкнут фатальным образом в себе: он образует сложную структуру, которая все время играет с внележащим ему пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои уже использованные и потерявшие семиотическую активность элементы (43) значит действительно играть в очередной миф, миф нефатальной замкнутости семиозиса на себя, ибо внележащее пространство пустое, точнее, это пространство и существовать то, в принципе, не может, ибо в мире Ю. М. Лотмана все заполнили языки.

Но Ю. М. Лотман плохо сознает этот монизм и поэтому отказывается видеть и лес за деревьями, и то, что дуб в этом лесу дерево, то есть, что разные языки остаются языками же. Поэтому человек обречен в мире Ю. М. Лотмана или конструировать на свой страх и риск истину домашнюю, для своего же, в пределах лестничной площадки, потребления и удовольствия; или жить наедине с убитой надеждой на истину абсолютную, потому что, во первых, вряд ли Ю. М. Лотман допустит существование последней, а, во вторых, если и допустит, то скажет, что описать ее можно лишь совокупностью всех языков, а это двуногим без перьев, конечно, недоступно. Ю. М. Лотман пользуется здесь божественной прерогативой смешения языков. Зачем он это делает? Разве Тарту уже столь близок к Вавилону?

Но множественность языков не единственный, хотя, как понимает читатель, и абсолютный забор на пути к абсолютной истине.

В построенной Ю. М. Лотманом языковой вселенной движение преобладает над

покоем. Она так сильно саморазбегается, как это и положено современной вселенной, что покой ей только снится, а на самом деле он ей Ю. М. Лотманом строго настрого запрещен, противопоказан. Представление о том, что мы можем дать статическое описание, а затем придать ему движение так же дурная абстракция. Статическое состояние это частная (идеально существующая только в абстракции) модель, которая является умозрительным отвлечением от динамической структуры, представляющей единственную реальность (43). С точки зрения элементарной диалектики Ю. М. Лотманом допущена теперь уже третья элементарная оплошность, подобно тому, как он раньше не смог справиться с диалектикой языка и внеязыковой реальности, а также диалектикой единства и множества языков. Наследие позитивизма и В. И. Ленина, так, впрочем, нелюбимого Ю. М. Лотманом, дает себя знать. Ибо именно по В. И. Ленину движение абсолютно, покой относителен. Эта единственная реальность, о которой пишет Ю. М. Лотман, на самом деле должна была бы двигаться с бесконечной скоростью для того, чтобы полностью то избавиться от покоя. Но и тогда, заполнив собой все пространство, единственная реальность приобрела бы покой уже в новом смысле смысле внутренней устойчивости и полноты внешней исполненности, или, говоря отрицательно, в смысле невозможности добавочных порций динамики, исчерпанности своих динамических ресурсов.

Однако было бы невежливо лезть в чужой монастырь со своим уставом. Пусть статическое состояние только умозрительное отвлечение от динамической структуры. Что из этого следует? Что подобные умозрения вовсе не умозрения, а или ослепления ума, или безумие зрения; что статическое представление уход из реальности и, следовательно, пользование формами грамматики (если уж говорить о языках), формами, несомненно несущими в себе момент устойчивости, пользование грамматикой при переводе с одного языка на другой, или при обучении языкам, окажется потенцированием (то есть возведением в степень) бессмыслицы и непонимания, появлением чепухи в кубе, как говорил Г. В. Плеханов о кубизме.

Следует ли в таком случае, в целях чаемой адекватности, перейти к слову самовитому (В. В. Маяковский), к дыр, бул, щил (Д. Д. Бурлюк)?

Разумеется, Ю. М. Лотман и не задается вопросом, действительно тяжелым для его системы: как это единственная реальность допускает существование покоя хотя бы в абстракции, хотя бы в голове дурня, решившегося по своей глупой воле пожить, пожить в покое, то есть в противоречии с динамической моделью и самым вульгарным образом пренебрегая ею?

Это преобладание движения над покоем делает невозможным понимание в мире языков Ю. М. Лотмана. Как это ясно непосредственно и как почти правильно пишет наш автор, понимания достойно лишь что то непонятное, хотя вернее было бы сказать: что то еще непонятное. Но если по мысли Ю. М. Лотмана понимание это перевод с одного языка на другой, то, не остановив и не перенаправив понимаемое в область своего языка, в область смыслов, ясных тебе, понимание осуществить невозможно. Понимание, получается, есть перевод из области действия одних законов в область действия других законов. Следовательно, первые законы должны перестать действовать для понимаемого предмета, должны остановиться в своем действии, предмет должен перестать двигаться адекватно этим первым законам. Что понимание в такой ситуации окажется, глядя с точки зрения единственной реальности, неосуществимым, читателю уже ясно.

Сказанное нужно понимать именно буквально, то есть что вообще никакое понимание невозможно. Неверно было бы думать, что эта невозможность касается только, скажем, перевода с французского языка на русский, и, таким образом, русские не могут понимать французов. По Ю. М. Лотману получается, что русские даже русских не могут понимать, как и французы французов. Ибо если быть

конгениальным мысли Ю. М. Лотмана, то, скажем, французский язык как таковой не существует, напротив, сколько французов, столько и французских языков. Так называемый француз только пользуется формами и нормами так называемого французского языка, а также и нарушает их, чтобы показать другому французу язык своей личности и ее литературу. Уже здесь Жак должен осуществить перевод с личностного на французский. А перевод с французского на свой личностный должен осуществить какой-нибудь Пьер. При стольких переводах и при условиях, устанавливаемых Ю. М. Лотманом, дыр, бул, щил и даже убежур Пьеру будут гораздо понятнее, нежели его сосед Жак, попросивший у него отвертку.

Но, в отличие от нас, Ю. М. Лотмана такая перспектива не удручает. Более того, непонимание (разговор на неполностью идентичных языках) представляется столь же ценным смысловым механизмом, что и понимание. [...] Абсолютная победа какого-либо из этих полюсов теоретически невозможна, а практически гибельна (16). Видите, что людям сегодня представляется. И как сумасшедше прогрессивно люди уценивают понимание до уровня непонимания. Переводя все это на язык гносеологии, следует ли сказать, что заблуждение и ложь столь же ценны, сколь и истина?

Не знаю, как там людям, но человеку, личности невозможно ужиться с таким паритетом ценностей. Но это же не вызовет досаду у какого-нибудь пространства множественности языков. Ну не начхать ли пространству на этикие несогласия!

Так не безличности ли ради потрудился Ю. М. Лотман, не безличности ли ради?

5.

Языковой универсум, (1) отмеченный дурной бесконечностью своего наполнения; (2) внутренне разложившийся на массу независимых мелочей язычков и (3) бессильный не только к самоконституированию, но и (4) к самоконтролю; (5) движущийся всей этой кричащей языковой оравой быстрее понимания себя самого и потому (6) глупеющий прямо на наших глазах; (7) развивающийся посредством взрывов, резко обостряющих и глобализирующих элементы непредсказуемости его развития, взрывов, пускающих насмарку усилия предсказания, попытки выявления разумной необходимости, вроде бы и казалось бы присущей отдельным участкам универсума; наконец, (8) попросту недоступный для личности, хотя энергией этой личности и питающийся, это дряблкое и бессмысленное, длительно издыхающее и конвульсирующее тело культуры, подпитываемое живой жизнью ее создателей, есть мрачный и хищный символ полноты отчуждения человеческой личности в создаваемые им химеры, относительно которых невозможно исполнить завет Б. Спинозы, Не плакать, не смеяться, а понимать, ибо понимать в них нечего, смысла они не несут, так как это чрезвычайно сложно устроенная и активно, до полной эмпирической суматохи, шевелящаяся бессмыслица, впрочем, чрезвычайно информативная, для мозгов занимательная.

Раз это понято, остается только плакать или смеяться над этими химерами. А это уж кто как обожает с говаривал Смердяков, эксперт в вопросах вкуса.

6.

Вся нищета смысла всего обширного многоязычия нагляднейшим образом обнаруживается в попытке Ю. М. Лотмана осветить России и всему бывшему СССР пути дальнейшего развития. [...] Процесс, свидетелями которого мы являемся, можно описать как переключение с бинарной системы на тернарную. Однако нельзя не отметить своеобразие момента: сам переход мыслится в традиционных понятиях бинаризма. Фактически разрабатываются два возможных пути. Один, приведший Горбачева к реальной потере власти, заключался в замене реформ декларациями и планами и завел страну в тупик, чреватый самыми мрачными прогнозами. Другой, выражающийся в разнообразных планах вроде 500 дней и других проектов скоростного преобразования экономики, выбивает клин клином, взрыв взрывом (264

265).

И шире: Коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы, происходящее на наших глазах, дает, может быть, возможность [а, может, конечно, и не дает... М. Б.] перейти на общеевропейскую тернарную систему и отказаться от идеала разрушать старый мир до основанья, а затем на его развалинах строить новый. Пропустить эту возможность [которая, может быть, еще и не дана... М. Б.] было бы исторической катастрофой (270). Видите, как все просто: два да три, три да два... Да тут арифметика!... .

11 16.05.1993 г.

ХАЙДЕГГЕР:

ВПЕЧАТЛЕНИЯ АРИСТАРХА ЛЕРБУХАЛОВА, ЗАПИСАННЫЕ ИМ САМИМ ПОСЛЕ ПРОЧТЕНИЯ ZEIT UND SEIN .

Я не променял бы эту книгу на пару красных одеял.

О Генри, начитавшись Sein und Zeit .

Сказанное Хайдеггером не слетает с его немецкого языка, слишком уж оно весомо, поэтому останавливается в этом языке на по стой. Вы ходит по-русски Хайдеггер и просто немо-жетбыть, по-русски Хайдеггер совершенно импо-тентен да ведь и крайне не-леп.

Антитрансцендентален, так сказать, милашка. Да да, он слишком уж непробиваемо заскорузлый, слишком уж хер-манский Хайдеггер. А значит непереводимый вовсе из его заскорузости на русский ли язык, или какой другой язык, более эластичный и более живой, чем чудовищный его язычище.

В простоте крестьянской воспитанный, Хайдеггер перенял сельскохозяйственные приемы и, аки корова жвачку, проглатывает и отрыгивает обратно свой обложенный, надо полагать, немецкой лек-сикой, язык. Говоря иначе и попросту треплет языком, манкирует желтым домом Бытия. И все это не раскрывая рта, дабы, вероятно, сохранить в тайне свой методологический прикус. Так что напрасно его ученики, которые из рьяных немчиков, заглядывали бы ему в рот. Однако помыслим непомысленное : что если какие из зубов мудрости мудрствуют лукаво, ибо допреж сгнили? Разве не ответственно и не предусмотрительно сие вопрошание ?

Клянусь кошкой и мышкой в их неслиянности и нераздельности, что Auslaender какойнибудь Хайдеггера закрыторотого не услышит, хотя и наговорил, хотя и написал этот философ целую сотню томов.

Только ведь самое модное теперь, это то, что не сказал и не написал, иначе он совсем не Хайдеггер. Иностранец его не услышит и, пожалуй, скажет: Он не мой философ. Вот и на устах его вполне треугольная печать, то бишь он годен и приемлем в пределах Месскирхи, а чем дальше от Месскирхи, тем шибче возражения и тем пуще непригодность, тем более ненужная умность этой столь провинциально умной ненужности. Эва! Иностранец, какой же ты, право!

Постоянно тер-ебя свою язычину, Хайдеггер тем самым очень по-немецки прислушивается и прислуживается Бытию, воодушевленно практикуя самозабвение и путая органы чувств: авось само Бытие на язык что и ляпнет, как время приспеет. Таким образом, Хайдеггер человек Бытия, у времени в плену . И человек очень, очень послушный. Наш то, особенно если в отечестве сущем находится, так уж и распоя-а-шется, все, скотинка, норовит не по человечеству, а по своей глупой воле пожить , потому и билеты на ихнюю передом установленную гармонию желает всучить взад , мол, Пар-д-о-о-н! , выставляя, канешно, себя на очень бескультурное позорище. Наши таковские! Не то немцы, совсем, говорю я вам, не то. Вот Лямпе возле Канта. Гармония. Вот Хайдеггер близ Бытия, всегда к услугам готовый. Гитария с бантом. Сидит в людской, прислушивается: Как? Али звонит? Что ж, высока исполнительность у немцев, чиво там еще писать.

Конечно, все это существенно провинциально и законопачено до абсолютной

спертости ихнего немецкого Geist а. Так в том и состоит ихняя сермяжная правда. Нас же это порой развлечет, а то и покажется умилительным оттого уж, что все это так национально компактно и достаточно герметично. В сравнении с Русью игрушечки. Правда, Хайдеггером делается послабка досократикам. Досократики таки допускаются в людскую. Но всеж-ки и мы гуманисты, чтобы прощать человеческие слабости, пушай даже и авторы писем о гуманизме течь дают. Хайдеггер оно тоже человек. Ну возьми ты этих досократиков. Они ж касательно с Платоном каким или Аристотелем по гречески то больше помалкивают, нежели разговаривают или пишут. А коли досократик молчит как партизан, так ты от него поди допытайся: Пармениду он по гречески молчит, молодечески прохаживаясь прямо перед мордой Парменидова лица, или молчит Хайдеггеру поне-мецки ине-подвижно. Досократик это, натуральное дело, не полсотни томов аристотелевой писанины. Нечего и говорить достоудобные досократики, простим грешок человечку.

Только вот что! Настоящему русскому последователю Хайдеггера, чтобы быть такой же злокачественной пифией уже на русской почве, читать этого немца безусловно противопоказано. Ну ее, борону суковатку. Юродивые явление чисто русское, вот что надо помнить. Значит, катай валяй все по-русски. Как? Ну, скажем, Ого-го-го! начни орать. Потом делай паузу, прислушивайся к Бытию, не отзовется ли тоже по-русски, не совершит ли постав на посыл или посыл на постав. Тьфу! Короче: то есть не пошлет ли тебя куда подальше и по отечески прямо. И ведь если хорошо орать, то очень, очень даже может послать. Вот тогда это будет вполне русский подарок. Но это ежели драть глотку бесплатно. Правда, бескорыстия на Руси еще можно сыскать. Только бибихни, молодцы слетятся как бабочки.

25.07.1993г.

ЭКЗЮПЕРИ.*

Для Экзюпери подвиг освещает жизнь в ночном полете по всей Планете Людей. На острие подвига является Маленький принц чудо красоты в награду за подвиг.

Свершая подвиг, не только придаешь смысл своей жизни, но и достигаешь истины: освобождения человека в единстве с людьми и для людей. Аэроплан средство освобождения. Необходимый элемент в технологии подвига.

Гибель прерывает подвиг. Герой идет на нее. Но он и нечеловеческими усилиями борется за свою жизнь. Свою жизнь ради жизни людей. Можно три дня ползти со сломанными ногами в Андах в сорокаградусный мороз, потому что и не представить всего, что будет с женой и дочкой, если не выползешь. Лучше ползти. Себя уже давно не жалко, себе уже опостылел дикой болью и нечеловеческой усталостью. Но свободная связь с близкими людьми крепче природной связи с собой.

Можно посылать в ночной полет пилота почти вслед за только что погибшим в ночи экипажем. Почта, что ли, святыня? Или не терпится исполнить мировой авиарекорд? Да не бумага ли это в конверте? Не железка ли в ночи? Нет. Они символы освобождения людей. Свободная связь со всеми людьми крепче природной связи с собой.

Планета Людей, свершающих друг для друга подвиги.

Планета Людей, а не планета индивидов: банкиров, королей, фонарщиков.

27.08.1989 г.

Примечание.

* Настоящий текст, намеренно краткий, родился из подражания Вл.С. Соловьеву, мастеру словесно кратчайших итоговых формул чрезвычайно напряженной и преисполненной смысла мысли. Используя почти одни лишь названия произведений А. де Сент Экзюпери как точки концентрации смысла, здесь сделана попытка лаконического и символического выражения смысла творчества этого превосходного французского артиста слова и аэроплана.

+++