

## Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную?

**Тищенко П.Д.,**  
д. филос. н.,  
главный научный сотрудник  
Института философии РАН  
[p.d.tishchenko@gmail.com](mailto:p.d.tishchenko@gmail.com)

**Черняк Л.С.,**  
философ  
[leon.chernyak@gmail.com](mailto:leon.chernyak@gmail.com)

**Аннотация:** Вниманию читателя предлагается фрагмент переписки (случившейся в декабре 2023-го — феврале 2024 г.) бывшего (в середине 60-х годов прошлого века) студента 2-го Московского медицинского института (П. Тищенко; П. Т.) и его преподавателя философии (Л. Черняка; Л. Ч.), в которой затрагивается проблема смысла философского дела. Для П. Тищенко в классической философии мысль как усилие к бытию (*conatus*) приписывается результату этого усилия — например, чистому *ego*, а личный смысл существования этого *сущего размышляющего* человека снимается в его сущности — жизни чистого сознания. Вопрос стоит так: кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и *сомневаясь* во всем, или тому абсолютно *несомненно* сущему «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание? Ответ на этот вопрос для П. Тищенко связан так или иначе с усилием к бытию частного человеческого существа, которое в результате этого усилия предъявляет себя для себя самого и других в качестве автора. В частности, на примере творческой биографии В.С. Библера утверждается, что реальный человек, отвечая на вызовы меняющейся исторической ситуации, может предъявлять себя в качестве различных авторов, общность которых возможно обосновать лишь биографически.

Отвечая П. Тищенко, Л. Черняк подчеркивает, что абстракция абсолютного «Я» — это совсем не то же самое, что Я трансцендентальное. Трансцендентальное Я не есть та отдельная сущность, которую можно было бы хоть как-то противопоставить «частному человеческому существу, начинающему размышление, глядя на огонь камина, и во всем сомневающемуся». Трансцендентальное Я есть собственно человеческий модус бытия человеческого индивида *qua* индивида. Это Я есть тот осуществляемый индивидом (и только индивидом, а не его эйдосом!) индивидуальный синтез (индивидуальное авторство относительно формирования) своей собственной способности авторствовать, каковой синтез только и делает человеческого индивида человеческим, т. е. производителем и осваивателем («геном») своего рода, а не индивидуальным воплощением этого рода (не индивидуальным воплощением *эйдоса* как родового начала).

Эти центральные для корреспондентов аспекты обсуждались в контексте критики современной философской ситуации.

**Ключевые слова:** трансцендентальное Я, абсолютное Я, трансценденция, рождение речи, акт бытия, бытие как акт, солипсизм классической мысли, герменевтический круг, усилие к бытию.

### Предисловие

Разговор П. Т. и Л. Ч. завязался по поводу выдвинутых П. Т. двух (*фактически эквивалентных*) утверждений.

*Первое утверждение.* Философская традиция рационализма (от Парменида до Гегеля) жила общим убеждением, что мысль есть *собственный модус бытия* человека. Поскольку при этом принималось, что любая мысль мыслится мыслью и, следовательно, сущность мысли должна пониматься как само себя мыслящее мышление (*νοῦσεως νόησις* Аристотеля), постольку *Первое утверждение* утверждает, что мышление человека по самой своей сущности инкапсулировано в самом себе, и потому в пределах философской традиции творческая инициатива индивида узурпируется этим само-замкнутым мышлением и в нем без остатка растворяется. И тогда само же себя мыслящее мышление получает статус над-индивидуального абсолютизированного Я.

*Второе утверждение.* Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа. Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей. И это просто потому, что основой любой философской системы является это замкнутое в себе мышление мышления, получившее статус того идеального Я, в котором в принципе не может сохраняться устремление человеческой индивидуальности утвердить себя в качестве индивидуального устремления.

Утверждения эти действительно эквивалентны, ибо любая *система* идей должна покоиться на некоторой интегрирующей идее, а система философских идей, если таковая возможна, не может не покоиться на *философской* идее. Ибо философская мысль есть себя мыслящая мысль. А себя мыслящая мысль вроде бы и есть мысль тавтологическая. Как же тут может состояться философская инновация как *система* философии? Бьется, бьется человек, чтобы выразить *себя* (не свою психологическую субъективность, а себя как философа), а получается... Получается, прямо скажем, не философ, а Черномырдин какой-то — никогда такого не было, и вот опять.

Что ж, два эти утверждения, как и общая реакция постмодерна на традицию рационализма, возникли не на пустом месте. Они выражают самую суть философского постмодерна, который начался после Гегеля и который, по крайней мере, выглядит как реакция на Гегеля. Постмодерн начал свой *мысленный* поиск альтернативы мысли (т. е. альтернативы разуму) уже в первые десятилетия XIX в. и продолжил сей поиск в XX и XXI вв. Дескать, не мысль является собственным модусом бытия человека, а...

Философским постмодерном можно, по-видимому, считать тот резкий сдвиг в философии, который готов признать все что угодно, но только не мысль в роли собственного модуса человеческого бытия! Не мысль, а *воля* (А. Шопенгауэр). Не мысль, а *эрос* (Л. Фейербах). Не мысль, а *труд* (К. Маркс). Не мысль, а *глубины бессознательного* (З. Фрейд). Не мысль, а *лингвистические структуры* (множество философских направлений,

так или иначе вовлеченных в развитие идей Вильгельма Гумбольдта). Не мысль, а *жизнь* (философия жизни как позднее эхо романтизма: Ницше, Дильтей, Бергсон, Зиммель). Не мысль, а *место бытия* (Хайдеггер). А еще точнее: Кантово созерцание (*Anschauung*) заступает у Хайдеггера на место Кантова познающего рассудка (*Verstand*). И это при том, что сам Кант, имея в виду оппозицию мышления (*Denken*) и созерцания (*Anschauung*), утверждает, что «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой» [Кант, 2006, с. 75]. Под мышлением Кант имеет здесь в виду и мысль, *познающую* явления (рассудок, *Verstand*), и себя мыслящую мысль (разум, *die reine Vernunft*), который «занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия» [Кант, 2006, с. 708]. И именно рассудок и только рассудок занят, согласно Канту, **делом познания**, но никак не созерцание. Хайдеггер же, обсуждая отношение мысли (*понимания, познания Verstand*) и созерцания в философии Канта, объявляет: «созерцание (*Anschauung*) составляет *собственную сущность познания* [курсив добавлен], и ему принадлежит особое значение, несмотря на взаимность отношения созерцания и мышления (*Denken*)» [Heidegger, 1991, s. 25].

Общим результатом всех этих попыток найти «самое главное» в человеке является нечто *пустое*. Этот обобщенный результат — не утверждение, а отрицание: не мысль! Это, разумеется, не означает, что все выше помянутые философские заходы постмодерна пусты. Это означает, что пусто то, что является общим у них, т. е. пусто их взаимное пересечение. Так что не удивительно, что Жан-Поль Сартр «уточняет» хайдеггеровское «Человек есть место бытия» своим «Человек есть дыра в бытии».

Все это философское разногосье свидетельствует об утрате феномена человека, каковая утрата и знаменует философский постмодерн.

Забавно, что именно эту случившуюся уже в первых десятилетиях XIX в. *утрату феномена человека в культуре Запада* Мишель Фуко принимает за истинное открытие этого феномена и связывает это открытие с открытием бессознательного Шопенгауэром и, в особенности, Фрейдом. Дескать, теперь стала ясна подлинная истина феномена человека: *человек сам по себе не существует!* [Фуко, 1994], «Дискурсия и человеческое бытие» [Фуко, 1994, с. 356–361].

Человек, согласно Фуко, не сам по себе, а существует он, лишь будучи **инкапсулированным в своем собственном** бессознательном, или, что, согласно Фуко, то же самое, в своем языке. Получается нечто странное: человек реально нигде не существует *сам по себе*, поскольку существует он *исключительно сам по себе*, т. е. только будучи *инкапсулирован в самом себе*, в своем бессознательном или своем языке.

Разумеется, это философское разногосье — не результат недоразумения или неясно почему случившейся эпидемической деградации сапиентной способности суждения. Нет, оно представляет собой выражение некоторого тектонического сдвига в метафизическом основании культуры Запада. И, конечно же, причиной этого тектонического сдвига является не конвекция в мантии Земли, а предшествующая (длящаяся примерно 24 века) эволюция себя мыслящей мысли.

Как же могло получиться, что себя мыслящая мысль осмыслила саму себя как несостоятельную? Неужели, мысля себя как себя мыслящую, она сама же пришла к заключению, что ради *понимания* себя как субъекта, мыслящего себя, ей следует отказаться

от своего статуса мысли, мыслящей себя? Неужели уму следовало согласиться, что доведение ума до ума не есть дело ума? Так не дело ли это без-ум-ия?

Вот, в сущности, тот вопрос, который П. Т. и Л. Ч. начали обсуждать в связи со статьей Павла Тищенко «Травма и избыточность: к проблеме начала коллективной/индивидуальной идентичности», которая была прислана Лиону Черняку как комплимент (выражение почтения) к поздравлению с праздником Хануки 10.12.2023.

### Переписка

#### Лион Черняк — Павлу Тищенко. 26.12.2023

Здравствуйтесь, Павел.

Я ощущаю некоторую неловкость, предлагая мои соображения о Вашем тексте. Это ощущение связано с тем, что текст Ваш очень личный. Эту личную составляющую очень трудно вынести за скобки, не рискуя превратить мой отзыв в нечто разудало хамоватое.

Но и писать нечто в унисон с Вашими личными переживаниями я тоже не могу, поскольку никогда не был в близких отношениях именно с *этим* человеком, с Вашим покойным другом. Я искренне Вам сочувствую, ибо слишком хорошо знаю, что такое смерть друга. Но вопреки этимологии глагола «сочувствовать», мое сочувствие Вам всё же совсем не означает, что я способен «чувствовать так, как чувствуете Вы». *Этого* друга потеряли Вы, а не я.

Однако я обещал Вам ответить серьезно. Поэтому очень надеюсь, что Вы всё же извините меня за не очень тактичную попытку рассмотреть логику (онто-логику) Вашего текста, по возможности отвлекаясь от его личного характера.

В свое дополнительное оправдание я замечу, что в вопросах философии нравственности я кантианец, а Вы, как мне показалось из Вашего текста, менее всего ориентированы на Канта. Говорю я это с тем, чтобы подчеркнуть: с моей точки зрения личные чувства, личные переживания не могут быть основанием или мотивом истинно нравственного суждения, а следовательно, и нравственного поступка. Быть добрым, сострадательным очень хорошо. Но еще лучше, чтобы истинно нравственное отношение к другим и к себе самому не зависело от капризов моих чувств и сочувствия. Сегодня я Вам или себе самому сочувствую, а завтра утром, встав с похмелья, уже сочувствия не испытываю, ибо испытываю только похмелье и ничего другого испытывать не в силах. Истинная нравственность, с моей кантоподобной точки зрения, — это состояние не чувства, а ума. Этому состоянию и посвящена вторая *Критика*. Также замечу, что, называя себя кантианцем в вопросах нравственности-морали, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему.

*Не делай другим того, что ты не хотел бы, чтоб делали тебе.* Такова сформулированная Рабби Хиллелем Вавилонянином максима морали, основанной на чувствах. Но Кантов *категорический императив* основан не на чувствах и сочувствиях, а на разуме, на принципе высшего достоинств человека как существа, наделенного мыслью.

Поэтому первый рассмотренный Вами казус «Мужичок, баба и интеллигент»<sup>1</sup> меня никак не убеждает в исторической и культурной релятивности нравственных суждений. С одной стороны, ассоциируется этот казус с чем-то сюрреалистично комическим хармсовским или хармсоподобным. Скажем, вот с этим: «Женщин, напротив того, не следует бить ногами [т. е. палкой, вроде бы, можно. — Л. Ч.], ибо, когда бьешь, то звереешь». А с другой стороны, да, это правда, что для мужичка *нормально* чинить (палкой) расправу над своей бабой. Кажется, нормально это и для определенного сорта баб. А для мужичков Новой Гвинеи (по крайней мере XIX века) вполне нормально скушать девушку-невесту из соседней деревни. Ну, и что, что она невеста, ну, и что, что жених остался без невесты? Подумаешь, эгоист какой. Ему после свадьбы удовольствие одному, а так мы всем миром по кусочку съедим. (Сей эпизод из жизни аборигенов Новой Гвинеи я не придумал, а позаимствовал у Миклухо-Маклая. Уж очень он мне нравится в качестве этнографического свидетельства.)

Из того факта, что не все люди еще прошли собственно человеческий (т. е. культурный, а не естественно-природный) антропогенез, т. е. что не все человеки еще действительно очеловечились, никак не следует, что в *нравственном* отношении, т. е. *собственно по-человечески*, они все равны. На мой взгляд, в Вашем первом казусе интеллигент и *только* интеллигент является человеком — собственно. Ибо для *человека очеловеченного* бить женщину в любом обществе (хоть в первобытном, хоть в современных Соединенных Штатах), и в абсолютно любой ситуации, и *любую* женщину, будь это английская королева или пьяная и грязная московская вокзальная проститутка советских времен, — абсолютно *непростительное* скотство. За такое скотство в любом обществе и в любой ситуации следует бить морду.

**Интеллигент прав, а мужичок с бабой — просто скоты...** пардон, человеки, конечно, безусловно человеки, но все же не совсем еще очеловеченные.

Интеллигент прав, потому что суть нравственности — очеловечивание человек.

Правдоподобность же Вашего вывода из казуса «Мужичок, баба и интеллигент» держится лишь на не слишком-то убедительном допущении отсутствия у интеллигента чувства юмора, дескать, реакция бабы бесконечно обидела его, дескать, интеллигент ничего не понял («и, переживая глубокую *травму* обиды, смешанную с кровавыми соплями, пишет гневный фельетон в прогрессивную газету о невежестве и господстве вредных предрассудков в нашем обществе...») В прогрессивную газету... Ну да, ирония *а-ля* Фёдор Михайлович). В общем, вопреки Вашему допущению оказался интеллигент и не инженером,

---

<sup>1</sup> *Мужичок, баба и интеллигент*. Дело было в начале XX века в дачном поселке под Звенигородом. Воскресенье. Душный вечер. Калитка одного из домов распаивается. Из нее с воплями выбегает крупная сильная баба. За ней тщедушный мужичок, который время от времени догоняет бабу, материт и бьет что есть сил палкой по спине. Та рыдает и в голос кричит... Им навстречу попадает дачник, интеллигент, видимо, учитель или инженер. Когда пара с ним поравнялась, он хватает мужичонку, отнимает у него палку, а самого (с чувством торжествующей добродетели) спихивает в придорожную канаву. Тот падает и получает легкую *травму* головы. Увидев случившееся, баба перестает кричать, обидчиво всхлипывает, развернувшись, хватается интеллигента за шиворот и, вклепив оплеуху, расквашившую нос, спихивает в ту же канаву. Мужичка своего она вытаскивает, отряхивает, возвращает палку и продолжает свой бег, сопровождаемый неподдельными воплями, — мужик догоняет и бьет что есть сил. Интеллигент поднимается, отряхивается и, переживая глубокую *травму* обиды, смешанную с кровавыми соплями, пишет гневный фельетон в прогрессивную газету о невежестве и господстве вредных предрассудков в нашем обществе... (Тищенко П.Д. «Травма и избыточность: к проблеме начала коллективной/индивидуальной идентичности»).

и не доктором, а обычным объектом окололитературных издевательств, в которых интеллигент есть нечто жалкое и смешное. В самой же старой русской литературе инженер и доктор — фигуры обычно достойные. А вот мой жизненный опыт (особенно советский) подсказывает мне, что нормальный интеллигент (инженер или доктор), получив колотушек от бабы, смеялся бы от души, потирая руки от удовольствия. Надо же оказаться в столь комической ситуации. Ведь из этих троих только он один мог понять, что, собственно, приключилось. Только он один смог бы оценить чисто *сервантесовскую* иронию случившегося, он один понял бы, что, надо же, вот и сам он выступил в роли Рыцаря Печального Образа. И так же, как и этот славный рыцарь, получил по заслугам сполна. За что? За то, что рыцарь, за то, что поистине *очеловеченный человек*. А поняв это и оказавшись в точно такой же ситуации в некоторый другой раз, он, как и его сервантесовский прототип, нисколько не колеблясь, опять прибил бы мужичка и, по-вашему же сценарию, опять бросил бы его в канаву. И сделал бы это с чистой совестью. Даже если бы был абсолютно уверен, что и в этот раз ни мужичок, ни баба его опять не поймут.

Впрочем, я, кажется, слишком увлекся битьем морды. Вернемся к философии. Ведь мы беседуем с Вами, как и положено философам, о природе зла, о хаосе и травме. Так обратимся же от бития морд к этим понятиям.

Уже в *Аннотации* Вы вводите понятие двух различий: «...необходимо различать два типа различия. Первое различие создает конкретный мир (конкретный порядок против хаоса), второе различие различает предметности в уже созданном мире». Если уж придирается, то можно заметить, что творение чего-то конкретного и есть творение чего-то предметно артикулированного. Ну, это уж так, по ходу дела...

А ближе к сути дела, имеете Вы в виду, что конкретный мир, точнее миры — это «многообразные возможные миры моральной нормативности». Конкретный порядок каждого такого мира противопоставляется у Вас хаосу. Вообще-то хаосу противопоставляется космос, но слово «космос» как раз и есть греческое слово «порядок». Так что вполне можно сказать, что в своих поисках истинной нравственности вы исходите из оппозиции «Космос — Хаос». Хотя у Вас космосов много — это множество миров моральной нормативности. В принципе можно сказать, что также и хаосов много — у каждой моральной нормальности свой хаос. Свое отрицание. Но хаосу всё равно — много его или он один. Как отличить то, что в принципе неопределенно (неопределимо) от другого такого же в принципе неопределенного (неопределимого)? Множество хаосов всё равно слипнется **в один** Хаос. Это вопрос логики, а не пожелания. В общем, Вы на библиеровский манер предлагаете нечто вроде *культурной монадологии*.

Обратим внимание на нечто в отношении «Хаос — Космос», что имеет прямое отношение к Вашей характеристике *морали* (в Вашем же противопоставлении морали и нравственности). Космос как порядок (артикулированность) по отношению к Хаосу как отсутствию порядка (неартикулированности) есть **другое**. Причем никакого другого и ничего среднего (посредничающего) между Космосом и Хаосом здесь нет и не предполагается. Значит, отношение Космоса к другому, к Хаосу, чисто отрицательно, оно совпадает с грамматическим значением привативной частицы «не»: это отношение отрицания — другое *не* есть порядок, *не* есть артикулированность. Другое в принципе не есть Космос, в частности, это другое не есть и не может быть одним из «многообразных возможных миров моральной нормативности». Становление Космоса другим не может преобразить его

в другой Космос, в другой «возможный мир моральной нормативности». *Космос в паре «Космос — Хаос» есть порядок (включая порядок моральной нормативности) абсолютно консервативный.* Космос этой пары никакой творческой эволюции (что бы ни думал об этом Анри Бергсон) в принципе *не может быть подвержен.* Космос — структура, застывшая в своей несменяемой архитектонике.

Вот Вы и ссылаетесь вполне сочувственно на Библера: «...я понимаю мораль как *засохшую* [жирный курсив мой. — Л. Ч.] в нормы и предписания (как надо себя вести, чтобы жить достойно) форму нравственности». Можно и так. Но только потому, что в Библеровском диалогическом (полилогическом) многоголосье всё еще отчетливо слышится античная доверительность в отношении архаического *понятия опыта* как встречи с *доопытно* осуществившимся феноменом, а потому и такая же доверительность к диалектике *непосредственных* отношений, к каковой принадлежит и диалектика отношения «космос — хаос» (а также непосредственные античные диалектики одного — многого, бытия — небытия, жизни — смерти). Вы начинаете с диалектики «космос — хаос», а потому и без ссылки на Библера звучите Вы вполне библериански. Последнее утверждение — не осуждение, а диагноз. Библера я люблю. Ибо поистине был он за *честь мысли фехтовальщиком*, как в другой работе, парафразируя Осипа Мандельштама, я позволил себе выразиться о нем.

Но всё же (модную еще в русских 1960-х) оппозицию морали и нравственности я принять никак не могу. Начну с формальности. **Этимологически тождественны** «мораль» (от латинского *moralis*, относящееся к *mores* — *обычаи, нравы*) и русское «**нравственность**» (также относящееся к *обычаям, нравам*). Не уверен, но подозреваю, что это двусловие «мораль — нравственность» пришло в русский из немецкого, где также налично такое двусловие — и автохтонное немецкое *Sittlichkeit, нравственность*, и импортированное из латыни *Moral*. Но, например, уже Гегель различает *Moral* и *Sittlichkeit*, пытаясь понять базисную контрверзу Софокловой «Антигоны» как конфликт, разыгрываемый между родовой (кровно родственной) *Sittlichkeit* и политической (полисной) *Moral*, т. е. нормой поведения, исчисленной специализированно политическим умом (а не кровью нашептываемой). [В этом, т. е. в различении родовой нравственности и полисной морали, Гегель, как мне кажется, прав. Но это совсем не значит, что он действительно правильно понял суть трагической коллизии «Антигоны». Более убедительным представляется мнение, что отчуждающим фактором в «Антигоне» является не политический социум, представленный Клеоном, а, как и во всех Софокловых трагедиях, собственная родная, самая что ни на есть кровная *ойкиа* — проклятый род Лабдакидов.]

Однако соглашусь, что это всего лишь этимологическая формальность. Более существенно Ваше убеждение: «Моральная оценка не различает человека и автора конкретного поступка, закрывая возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Я не буду сейчас разбирать *смысл* двух базисных формулировок Кантова категорического императива («поступай так, чтобы максима [т. е. формулировка *мотива*. — Л. Ч.] воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства» и «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда — только как к средству»). И также не буду обсуждать я здесь вопрос об эквивалентности двух этих формулировок. Но предлагаю

обратить внимание на то, что каждая из этих двух формулировок начинается со слов «*поступай* так, чтобы», а не со слов «*суди* о себе и людях вот таким-то образом...». Категорический императив является не принципом «суждения о ...», а *детерминантом моего поступка, детерминантом меня самого как автора поступка*. Такой детерминант детерминирует мое авторство (т. е. **он авторствует в отношении моего авторства**). Но таковым он является лишь постольку, поскольку **я сам** действую от его имени. Действуя так, *я сам авторствую в отношении моей собственной способности авторствовать*. (заметим, что форма категорического императива совпадает с понятием синтетического единства трансцендентальной апперцепции: и то, и другое в основе своей говорят о моем авторствовании в отношении моей способности авторствовать).

Причем в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение «человечности», воплощение сущности, общей всем без исключения людям. Речь здесь идет, следовательно, *об авторствовании в отношении моего авторства в отношении базисной предпосылки моей социализации* — речь здесь идет об утверждении и в своем лице, и в лице каждого другого высшего человеческого достоинства. Даже в лице совсем неочеловеченного человека.

Вернемся к Вашим словам о *моральной оценке*. Если согласиться безоговорочно принять Ваше понимание морали как моральной оценки, то категорический императив моральной оценкой не является и, следовательно, не является моралью. Ибо он явно *«различает* человека и автора конкретного поступка, **отнюдь не** закрывая при этом возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность».

Но нужно ли соглашаться с Вами? Действительно, являются ли десять библейских заповедей, т. е. самая основа библейской морали, десятью принципами моральной оценки? Ведь каждая из этих заповедей, как и категорический императив, начинается не со слов «*суди* о людях так-то...», а со слов «*поступай* так, чтобы...»: *...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения... Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно... Помни день субботний, чтобы святить его... Почитай отца твоего и мать твою... Не убивай. Не прелюбодействуй... etc.* В них, конечно, нет Кантова философского уточнения «и в своем лице, и в лице каждого другого». Но отсутствие этого «каждого другого» лишь подчеркивает, что речь идет здесь не о моральной оценке, не различающей человека и автора конкретного поступка, а об ответственности того, к кому заповедь адресуется, за те поступки, которыми его жизнь конституируется как жизнь *собственно человеческая*, т. е. *жизнь человека qua человека* (в библейском, разумеется, смысле). Эти моральные заповеди не формы моральных оценок, и меньше всего являются они формами ханжеских суждений о других, а являются они обращенными к индивиду требованиями *судить себя самого за свое авторство* в отношении своих собственных поступков. Ничего похожего на библеровскую *«засохшую»* в нормы и предписания форму нравственности». Скорее открывают эти заповеди автору конкретного поступка «возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Вечны эти заповеди не потому, что обрели жизненную устойчивость бактериальных спор, т. е. «засохших» бактерий, а потому что прямо обращены к собственно человеческой сути человека.



Впрочем, Декалог никакого отношения не имеет к оппозиции «космос — хаос» или к ее версии, к оппозиции «космосы (множество миров моральной нормативности) — хаос». В Библии нет таких понятий, как «космос», «вселенная», «мир». В современном иврите это значение («мир», «вселенная») несет слово עוֹלָם. Но это сильно-сильно постбиблейское значение сего слова. В Библии же слово עוֹלָם означает не «мир», а очень-очень долгую череду поколений. Да и настоящего хаоса в Библии тоже нет. Как и в вавилонской мифологии есть в Библии *первичные воды*, תְּהוֹמֹת, из которых творится то, что творится. Но в вавилонской мифологии эти воды есть первичное божество Тиамат, водная бездна, порождающая богов и людей. Т. е. эти вавилонские воды, эта Тиамат — действительно Хаос, первичное всё порождающее чрево. А в Библии первичные воды ничего не порождают, ибо в Шестодневе порождающим началом являются не воды, а некто, именуемый *Элоким*, אֱלֹהִים. Поскольку Шестоднев представляет собой *Введение* в Библию как **историческую хронику**, чья тема — история разворачивания заветного отношения между Израилем и Богом завета, то мы можем ретроспективно догадаться, что в Шестодневе под именем אֱלֹהִים скрывается Бог Авраама, Исаака, Иакова. Однако мы не можем не быть озадачены вопросом: что в Шестодневе представляют собой первичные воды? Они не есть Хаос, ибо сами ничего не порождают. Но они и не H<sub>2</sub>O, поскольку в качестве первичных эти воды не плещутся между небом и землей, ибо нет еще ни неба, ни земли, и также не плещутся они ни в океане, ни в ванне, ни в бане, и, конечно же, не плещутся они ни в одной луже или стакане.

Признаюсь, сам я знаю, что это такое — библейские первичные воды — תְּהוֹמֹת, но не скажу, ибо полагаю, что распространяться на эту тему здесь неуместно. Никакого «масонства», никаких сакральных секретов. Просто долго и не по теме Вашей, Павел, статьи. А мой ответ и так уже получается длинно-нудным. Здесь же просто повторяю, что нет в Библии ни космоса, ни хаоса. И в счет здесь не могут идти того рода соображения, что в Библии наличны реликты общесемитских мифологических корней и народной мифопоэтики (книга Иова, например, поминает Левиафана как олицетворение первичной водной стихии: «А можешь ли ты Левиафана поймать удой?»). Все эти «атавизмы» в счет не идут, поскольку для нас важно не то, что где-то в тексте Библии всплывает дракон, олицетворяющий первичные воды, а то, что в том разделе Библии, который вроде бы толкует о творении, о какой-то, как кажется, космогонии (Шестоднев), никаких олицетворений вообще нет и в помине.

По Вашей же теме замечу, что библейская мораль имеет дело с *человеком завета*, и потому имеет дело не с оппозицией «космос — хаос», а с тем, что в V в. объявил Халкидонский символ веры, в XIII в. уже начало волновать Аквината, а еще в следующем веке явно и, так сказать, «открытым текстом» начал активно проповедовать Майстер Экхарт — не только временное зависит от Вечного, но и Вечное принципиально зависит от временного, и *Бог больше зависит от человека, чем человек от Бога*. Теперь уж явно стало осознано, что единство Бога и человека *сущностно*, и оно «неслиянно и нераздельно», а суть этого интимнейшего единства Бога и человека заключается в их взаимной **заветной связи**, без которой человек не есть человек собственно, а Бог завета не может быть Богом. Это та мысль, которая ответственна прежде всего остального за рождение человека Ренессанса и раннего Модерна. И эта же мысль оставляет нас (в чем я совершенно уверен) с вопросом, без которого мы не сможем разрешить проблему нравственности (морали) человека

постмодерна или, скорее, проблему нравственности (морали) человека, *не приемлющего* постмодерн. Вопрос этот чисто метафизический, и звучит он так: **почему, в смысле — в силу каких метафизических коллизий, теологическая составляющая культуры Запада начала постепенно атрофироваться уже в модерне?**

Ведь понятно, что если христианин есть человек завета, то исчезновение теологической составляющей его культуры означает, что сам он в качестве человека *qua* человека начинает исчезать в своей собственной культуре. Гегель помечает этого исчезающего для себя самого человека понятием «несчастное сознание (*das unglückliche Bewußtsein*)», и заключает, что это сознание «есть трагическая судьба *достоверности себя самого*, долженствующей быть в себе и для себя (фактически речь здесь Гегель ведет о достоверности человека *картезианского*, для которого достоверность себя самого утверждается формулой «*cogito ergo sum*». — Л. Ч.). Оно <это несчастное сознание> есть сознание потери своей *существенности* в этой *достоверности* и потери даже этого знания о себе — потери как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестких словах, что Бог умер» [Гегель, 1959, с. 400]. Однако феноменология (даже гегелевская) есть экспликация феномена, а не выяснение «механизмов» его формирования. Феноменология есть необходимая составляющая онтологии (метафизики), но не сама онтология (не *Логика* в гегелевском смысле).

Но вернемся к диалектике «космос-хаос» и к соответствующим выделенным Вами понятиям: *травма* и *избыточность*, *внутренний хаос*. Травма (включая и функционирование этого понятия в составе комплексного понятия «травматология и хирургия») — это, разумеется, вторжение хаоса в космос, в частности — в микрокосм живого организма. И Вы совершенно правы, хаос не есть лишь внешнее другое космоса. Он есть также и его важнейшая внутренняя составляющая. У совершенно замечательного язычника Тютчева природа, та самая, которая есть, в сущности, *живой античный космос* («в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык»), есть также и свой собственный *внутренний хаос*: «Поочередно всех своих детей, / Свершающих свой подвиг бесполезный, / Она равно приветствует своей / Всепоглощающей и миротворной бездной». В новейшем (2016 г.) сохраняющем старую орфографию репринте брюсовского издания «Полного собрания сочинений Ф.И. Тютчева» (1913 г.) слово «миротворный» предстает именно как «*миротворный*», т. е. как производное от слова *миръ* (отсутствие войны, отсутствие раздора, покой, *безмятежность*, библейское  $\text{שָׁלוֹם}$ ). Т. е. природа предстает всепоглощающей и *упокоивающей* бездной. Но вполне мог Тютчев написать «Всепоглощающей и *миротворной* бездной», т. е. вполне мог он решить произвести второе причастие не от слова *миръ*, а от слова *міръ* — *вселенная*.

Действительно, Хаос (как и время) есть стихия всепоглощающая, но также и (опять, как и время) есть он стихия *всепорождающая*. Он есть космическое рождающее чрево. Тем самым есть он и принцип *исчезновения*, и принцип *становления*. Хаос и *миротворен*, и *міротворен*. Если первое есть умирание порядка-космоса, то второе — рождение порядка-космоса. Так Хаос «функционирует» в *любой* мифологической космогонии и теогонии. Но точно так же «функционирует» он и в философии Платона, и в философии Аристотеля. Платонова *χώρα* (*Тимей*, 49–52), «незаконный» третий род сущего, есть и принцип исчезновения (смерти) суверенного вечного бытия *эйдосов*, и принцип их, *эйдосов*, возрождения в качестве не вечных, но *вещных* сущностей. А у Аристотеля *хора*

превращается в первую материю (ὕλη, буквально <строительная> древесина) как чистый принцип потенции, без которого нет движения, нет жизни.

Однако я не понимаю, каким образом из смерти и становления как двух аспектов («лик»») хаоса, являющихся имманентными составляющими *любого* мира (космоса), в том числе и мира морального, следует некоторая *избыточность* как возможность космического преобразования и подлинно нравственной активности. Вы ссылаетесь на **логику** (!) некоего Ж. Симондона (признаюсь, не знаком), указывая при этом на Свирского (и с этим, прошу прощения, я тоже не знаком) как источник сведений о Симондоне. Свирский сообщает, что согласно логике Симондона (Боже, как неблагозвучно это имя для уха русского еврея, или еврейского русского) «сущее необходимо мыслить <...> в процессе индивидуации, как нечто, что предшествовало самому себе и выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида, как нечто, что всегда уже больше, чем оно есть само по себе и, следовательно, по своей сути *множественно*». То, что «сущее необходимо мыслить <...> как нечто, что предшествовало самому себе и выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида», т. е. что *каждое сущее (каждая вещь) по сущности своей есть процесс*, мысль вполне трезвая. Но, прошу прощения, автором этой мысли (этой, как сообщает Свирский, **логики**) является не Симондон и даже не Свирский, а Гераклит Эфесский. Во всяком случае, так понял Гераклита Гегель (см. раздел «Гераклит» в гегелевских *Лекциях по истории философии*). А вот самому Симондону (или Свирскому) принадлежит, по-видимому, совершенно неожиданный вывод из этой справедливой констатации: раз сущее как процесс «выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида», то на выходе, заключают Симондон и Свирский, имеем мы «нечто, что всегда уже больше, чем оно есть само по себе и, следовательно, по своей сути *множественно*».

Разумеется, ни Гераклит, ни Гегель никогда бы не отважились сделать такой отчаянный и такой *бездумный* логический скачок. Во-первых, почему сущее, как *оно есть само по себе*, отождествляется с настоящим? Почему сущее как *само по себе* не есть как раз сущее как *выходящее в будущее* или как *прошлое*? А во-вторых, почему выход за пределы заданного «в *настоящем* индивида *всегда уже есть нечто больше, чем он есть сам по себе* и, следовательно, по своей сути *множественно*». Выход за пределы заданного в *настоящем* индивида может означать (1) смерть, т. е. замену налично сущего индивида его небытием; и (2) также такой выход за пределы заданного в *настоящем* индивида может означать либо физическую деградацию с уменьшением размера (деградацию, типичную, например, в эволюции паразитов), либо миниатюризацию (как, например, в одном из основных и вполне прогрессивных направлений эволюции насекомых), и, соответственно, означает такой выход не порождение чего-то большего, чем готовящийся к будущему выходу индивид настоящего, а порождение чего-то *меньшего*; и, наконец, (3) таковой выход может означать смерть, за которой следует *возрождение не большего и не меньшего, а того же самого*. «Этот космос один и тот же, не создан никем из богов и никем из людей, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами потухающим и мерами возгорающим» (Гераклит). **То же самое**, а не *больше, чем оно есть само по себе*; **то же самое**, а не нарастающее разнообразие, множественность.

Становление в пределах диалектики, заданной оппозицией «космос — хаос», никакой **избыточности**, порождаемой становлением, не производит и производить не предполагает.

Именно поэтому главный результат (главный для меня самого) моего прочтения Вашего текста заключается в том, что я так и не смог уяснить для себя, что Вы называете *избыточностью* и, в особенности, что Вы называете *нравственностью*.

Я понимаю, в каком смысле избыточным именуется, например, генный код. В нем есть синонимы. Но не в этом же смысле говорите Вы о человеческой избыточности? А если в этом, в смысле избыточности генного кода, то при чем здесь нравственность? Я также понял, что для Вас (и Библера) нравственное не есть моральное. Ну, пусть не есть. А *что* оно для Вас *есть*? Я так и не понял. Вы, например, говорите: «Мир, предлагаемый теоретиком, *нравственен* только в том случае, если в нем предполагается *неуместное место* присутствия по ту сторону общезначимых ценностных порядков и нормативных систем — *внутри необходимости* полагания нового различения». В этом определении нравственности нет никакого положительного определения. Это лишь *отрицание* «общезначимых ценностных порядков и нормативных систем». Разве это не то же самое, что «умному человеку всё позволено»? Не к этому ли сводится то, что Вы именуете *избыточностью*? Получается, что единственно определенное, что Вы сами полагаете необходимым для формулирования понятия нравственности, есть то, что Вы сами отрицаете в Вашем определении нравственности — общезначимые ценностные порядки и нормативные системы. Разве это не значит, что нравственность получается чем-то совершенно неопределенным?

Мне кажется, что при любом определении слова «избыточность» оно как-то связано с представлением об *избытке возможностей*. В случае генного кода, например, с избытком возможностей кодировать тройками нуклеотидов одну и ту же аминокислоту. Но, например, для Аристотеля *нравственное (этическое) связано не с избытком возможностей, а (буквально!) с невозможностью быть человеком*. Эта Аристотелева нравственность связана с *необходимостью* быть человеком вопреки *совершеннейшей невозможности* быть человеком. Он полагает, что высшее начало в природе (*physis*) человека есть ум, *nous*, сущность божественная, небесная. Движение, по Аристотелю, это изменение состояния, переход к другому состоянию. А вот активность ума, *nous*'а, не есть движение, ибо эта активность есть обращение мысли к себе (созерцание, *theoria*, созерцания). Эта активность есть переход к себе, а не переход к другому состоянию, она не есть изменение состояния, не есть движение. Но есть она *созерцание*, понимаемое как неподвижный, неизменный (т. е. вечный), ничем не возмущаемый переход мысли к себе самой, ее тождество с собой. Человек, однако, существо смертное, подлунное. А высшая форма подлунной активности есть не созерцание, а *поведение*. Следовательно, бытие человека *qua* человека есть *поведенческое осуществление созерцания qua созерцания*, т. е. поведенческое осуществление себя созерцающего созерцания. Но поведение есть одна из форм движения. Следовательно, *нравственный акт*, или, что то же самое, *актуальность (!)* человека *qua* человека, есть **неподвижное движение**, или **движущаяся неподвижность**. Нравственный акт есть некоторое чудо. Результат этого чуда: человек оказывается космическим срединным существом, связкой подлунного мира смертных и небесного мира бессмертных.

Все другие существа, и смертные, и бессмертные, занимают в космосе свое *естественное место согласно своей природе*. Человек же, несмотря на то что высшее начало его природы (*physis*) небесно, обитателем неба не является. Он существо подлунное, смертное. Той космической сфере, которой он *должен* принадлежать по своей природе (*physis*), он *не* принадлежит. А *принадлежит* он той сфере, которой по природе своей он *не*

должен принадлежать. Его срединное космическое место определяется не высшим началом его природы, а формируется его собственным осуществлением его индивидуальной ответственности за **свершение невозможного** акта, *подлунно* осуществляющего *небесное начало* его природы. Этот невозможный акт (представляющий собой то ли неподвижное движение, то ли движущуюся неподвижность) именуется нравственным (этическим) актом.

Заметим, что природы всех существ являются целевой, формальной и производящей причинами жизни этих существ. Природа в качестве причины производящей занята, прежде всего остального, своим осуществлением в жизни данного существа. Точнее, жизнь данного живого существа есть *осуществляемое самой природой этого существа* ее, природы, осуществление. Не само живое существо, а его природа (*physis*) является ответственной за свое осуществление в жизни данного существа. Человек, однако, узурпирует эту производящую функцию своей природы. И осуществляя эту узурпацию (т. е. осуществляя нечто **совершенно невозможное**, то ли неподвижное движение, то ли движущуюся неподвижность), человек как существо, не имеющее своего места в космосе, существо космически бездомное, берет на себя (и только на себя) ответственность за *выстраивание единства всей космической архитектоники*. Человек как существо космически бездомное несет всеобщую архитектонику космоса на своих плечах. В этом смысле человек Аристотелевой этики есть метафизически продуманный Гесиодов человек, чья основная космическая функция — сакральное жертвоприношение, каковая активность и творит срединную страту космоса, а тем самым — и общую космическую архитектонику.

Вот в этом и заключается суть нравственности по Аристотелю, суть осуществления человеческой жизни *qua* человеческой. И я не вижу, что могут здесь делать такие понятия, как *нравственная избыточность* или *область нравственной избыточности*. Этическая деятельность, будучи понятой по Аристотелю, *трагична*? Да, трагична. Так понятая этическая деятельность *гражданственна*? Да, гражданственна. Так понятая этическая деятельность *космична*? Да, космична. Так что же, должны ли мы заключить, что в данном случае избыточность — это трагичность, гражданственность, космичность? Если так, то слово «избыточность» следует нам понимать как намек на то обстоятельство, что сущность человека не инкапсулирована его кожным покровом. Ну, да, не инкапсулирована. Но ведь Вы имеете в виду что-то другое. Иначе ведь настаивание на понятии «избыточность» означало бы попытку ломиться в открытые двери.

В *Поэтике* 1449b, Аристотель говорит, что трагедия как жанр занята *мимезисом праксиса*, *πράξεώς ἐστὶ μίμησις*, т. е. *мимезисом этического*. Поэтому он вряд ли бы стал возражать нашему утверждению «этика трагична». Но вот с гражданственностью и космичностью этики дело обстоит сложнее. Этика для Аристотеля гражданственна в том смысле, что она **неразрывно связана** с гражданственностью, или, что то же самое, с политикой, с исполнением долга заботы о благе своего полиса. Но эта неразрывная связь этики с гражданственностью совсем не означает, что этика и есть гражданственность, или политика. Политика как исполнение долга заботы о благе своего полиса, так сказать, *альтруистична* — ее целью является общее, общественное благо, а этический человек является не альтруистом, а «похвальным эгоистом», буквально *себялюбцем*, *φίλαυτος*’ом (*Никомахова этика*, 1168b). Он является себялюбцем не в том смысле, что желает себе самому больше богатства или власти, а в том, что стремится он к осуществлению

(актуализации) *лучшего в себе самом* — небесного начала своей природы, к подлунному осуществлению *pous'a*. Именно это делает его способным исполнять свой долг гражданина. Этический человек Аристотеля *очень хорошо знает*, чего он хочет *для себя самого*. Это и есть *совершеннейшая определенность в царстве неопределенности* — в подлунном царстве. Похоже ли это на избыточность?

И то же самое с космичностью этой этики. Она органически связана с представлением о космической без-местности человека. Но только эта этика не о космических заботах человека, а о его «похвальном эгоизме», который только и делает человека способным отвечать за всю архитектонику космоса.

То же самое мы видим и в библейской морали. И здесь, в Библии, ничего похожего на обыденную релятивистскую современную пошлость, на такое, с позволения сказать, *философское* определение морали: “Morality (from Latin: *mōrālis*, lit. ‘manner, character, proper behavior’) is the differentiation of intentions, decisions and actions between those that are distinguished as **proper** and those that are **improper**” [Long, Sedley, 1987, p. 366]. (**Proper** значит — *требуемое правилами или соглашениями*. На званый вечер следует приходить в строгой вечерней одежде, и очень-очень **improper** приходить на званый вечер в пляжных плавках или тем более без оных.) Это очень неаристотелевская и очень небиблейская мораль. Это мораль человека постмодерна, нравственно совершенно потерянного. И библейская мораль, как и аристотелевская, не о плавках и не о приличиях, а о том, что *только от нас, людей, зависит, не расколется или расколется (и рухнет) небесный свод*. Правда, хотя есть в Библии забота о небесном своде, но нет в Библии космоса. И здесь, в Библии, судьба небесного свода зависит **исключительно от ответственности человека за судьбу Божества**. Вплоть до раннего модерна в этом же направлении складывалось и христианское понимание морали.

И я очень даже понимаю, что и Вас, Павел, как и меня, не устраивает этот идиотизм of proper and improper. Поэтому позволю себе закончить повторением сказанного выше: я уверен, что любая серьезная философская постановка вопроса о преодолении современной нравственности/безнравственности, доведенной до этого идиотизма of proper and improper, упирается в **чисто метафизический вопрос: почему, т. е. в силу каких метафизических коллизий, деградация теологической составляющей культуры Запада началась уже в раннем модерне?**

Л. С.

**Павел Тищенко — Лиону Черняку. 12.02.24**

Дорогой Лион Семенович!

Большое спасибо за Ваше письмо. Голос, солидарный с Вами в интерпретации казуса «мужичка», постоянно звучит в моей голове. Он тем более настойчив, чем шумнее голоса погромщиков пока ещё существующей в стране философии, чем более угрожающе в простом экзистенциальном смысле складывается вокруг ситуация...

Но всё же — *Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere...*

Позволю себе в ответе сфокусировать внимание на главном для меня вопросе, с которого Вы и начинаете своё письмо. Вы совершенно правы, определяя моё размышление как личное. Правда, я иначе это личное понимаю — совсем не как эмоциональное состояние, зависящее от каприза «личных» переживаний.

Смысл этого «иначе» чисто предварительно может быть наброшен коротким фрагментом из «Хасидских преданий» Мартина Бубера: «Перед смертью равви Зуся сказал: “В ином мире меня не спросят: “Почему ты не был Моисеем?” Меня спросят: “Почему ты не был Зусей?”»

Я понимаю дело так (понимая, что можно понимать и иначе) — на суд для ответа приглашается не «автор» (здесь он назван — «Моисеем», законодателем, вождем исхода из рабства на землю обетованную), открывающий путь *истины* для себя и других<sup>2</sup>, но *этот* человек, *определённость* которого в потоке становления от рождения к смерти удерживалась только именем («...лишь именем одним я называюсь» — Н. Заболоцкий), — некое частное лицо «я» — Зуся... На каких основаниях его «был» имеет приоритет над «был», в котором и он в *искушении* мыслит себя в качестве «Моисея», и ученики, искушая его, — его так же мыслят (именуют)? В чем сознание Зуси приоритетней его собственного самосознания в качестве «Моисея»? Ответить на этот вопрос как раз и означает ответить на вопрос о смысле *личного*, которое не сводится к переменчивым эмоциям.

Любая философия, заслуживающая этого названия, начинается с «усилия к бытию» (*conatus'a*) — например, с радикального сомнения Декарта или воздержания Гуссерля. Но для самосознания классической эпохи, путающего себя с тем, как оно репрезентировано в авторе, усилие — технический приём, который ничего от себя не вносит. «Только себя самого, как чистое *ego* своих *cogitations*, удерживает размышляющий как сущее абсолютно несомненно. Редуцированное таким образом *ego* приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию».

*Опыт размышляющего* человека (Зуси, Лиона, Павла или иного «начинающего» философа [Себя самого я не считаю начинающим. Впрочем, и Вас тоже. А Зусю я не считаю философом. — Л. Ч.]), который в *conatus'e* (усилии к бытию) различает в себе, к примеру, «чистое *эго*» как сущее «абсолютно несомненно», одновременно предполагая, что в опыте

---

<sup>2</sup> Приведу два фрагмента из «Картезианских размышлений» Гуссерля, в которых просвечивает самосознание великого философа, претендующего на роль «Моисея». «Раздробленность современной философии и ее бесплодные усилия заставляют задуматься. С *середины прошлого столетия упадок западной философии*, если рассматривать ее с точки зрения *научного единства*, по сравнению с предшествующими временами неоспорим. В постановке цели, в проблематике и методе это *единство утрачено*. Когда с началом Нового времени религиозная вера стала все более вырождаться в безжизненную условность, интеллектуальное человечество укрепилось в новой великой вере — вере в автономную философию и науку. Научные усмотрения *должны были освещать и вести за собой всю человеческую культуру*, придавая ей тем самым новую автономную форму». Но и эта вера утратила свое значение. Почему? По Г., причина в том, что «*вместо единой живой философии мы имеем бессвязный поток философской литературы*; вместо серьезной полемики противоборствующих теорий, которые и в споре обнаруживают *свое внутреннее единство*, свое согласие в основных убеждениях и неколебимую веру в истинную философию, мы имеем лишь видимость научных выступлений и видимость критики, одну лишь видимость серьезного философского общения друг с другом и друг для друга». Задача мыслится им глобально — вернуть *единство философии*, которая призвана создать абсолютно достоверное основание научного познания, восстановить «*великую веру*» в автономную науку и философию. Дать «общее основание» для «совместной работы» [Гуссерль, 1998, с. 54.].

солипсического философствования редуцированного его изначальный *опыт различения* никоим образом *не может быть представлен*.

В этом, полагаю, — основное различие *хода мысли (размышления)* в наших рассуждениях. Расхождение чисто *личное*. Не считаю свой (как, естественно, и Ваш) ход рассуждения *единственно* истинным, квалифицируя иной ход рассуждения как заблуждение, по той простой причине, что критерий *различения* истинного и ложного, добра и зла полагается в *результате* «всегда моего» (всегда *личного* — скажу я) размышления, *но не предшествует ему ни по времени, ни по бытию*.

Размышляющий удерживает *не себя самого* как чистое его, а своего *представителя* (своё представление о себе) в редуцированном мире — *автора* — того, кто *представляет* написавшего (размышлявшего) в тексте произведения.

Размышляющий, продолжая размышлять, может *представить* себя на суд читательской публики в качестве *иначе мыслящего* автора (Кант докритический и критический, к примеру) *иначе* написанного произведения, оставаясь *собой* в своём *личном* усилии к бытию (*conatus'e*). Каждый размышляющий человек, опубликовав то или иное произведение, иногда считает необходимым вернуться к начальному усилию и переопределить начала своего рассуждения, предложив на суд читателей несколько *иначе* мыслящего автора. В такого рода размышлении размышляющий не удерживает в качестве абсолютно несомненного себя в качестве автора своих произведений, но переопределяет этого себя.

Такого рода переопределение своего авторства возникает всегда тогда, когда размышляющий вынужден отказаться от солипсического философствования, удовлетворенного в своей абсолютной несомненности его, вернуться и вновь начать продумывать *начало* с начала. Это продвижение не может быть осуществлено как однородный логический переход в рамках солипсического философствования, поскольку *переосмысляется несомненность* открытых оснований.

В докладе, посвященном столетию В.С. Библера, мной показано пять радикальных *переопределений* идеи авторства в его произведениях [Тищенко, 2018]. Пять разных авторов возникали в *усилии к бытию* В.С. Авторы разные, но *размышлявший* был всегда один и тот же человек, который в отношении к своим авторским представлениям оказывался для них в своём *личном усилии к бытию порождающим началом*. *Удерживая в мышлении результат* размышления как *желанную истину*, мы именно *этим результатом* *заслоняем от себя порождающее начало*.

В классической философии усилие к бытию (*conatus*) приписывается этому результату — например, чистому *его*, а *личный* смысл существования этого *сущего размышляющего* человека снимается в его сущности — жизни чистого сознания. В этой перспективе выдвигения к *фундаментальным* основаниям *личный* смысл *бытия* частного лица — «Зуси» — понимается как неразумный, эмоциональный, изменчивый.

Меня интересует вопрос, кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и *сомневаясь* во всём, или тому абсолютно *несомненно* сущему «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание?

Для меня — это сущее мыслящее существо *само, лично* присутствует только тогда, когда в *усилии мысли удерживает* в себе **различие** — вектор выдвигения из случайной,



сомнительной в смысле существования, становящейся единичности к несомненно существующему в своей автономии (авторстве) — чистому *его*. *Понимание того, что* открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком *становилось* иным, но с каждым новым усилием человека, называющего себя философом, смысл истины *становился* иным. Но что тогда разум мог этому *смысловому становлению* противопоставить?

В основании *множащейся множественности* представлений бытия, в *фундаменте* сохранялся лишь вопрос, кратко сформулированный в идее сократического незнания и обоснованный Платоном в диалоге «Парменид», лишь *постоянно возобновляющееся усилие к бытию (conatus)* этот вопрос *разрешить*.

Сущее существо (Зуся) *само* лишь тогда, когда оно обращено с *вопросом* к себе о смысле собственного бытия и захвачено усилием сбываться (в вопросительности смысл различения). И оно *теряет* свою *самость* тогда, когда, ответив на вопрос, *забывает себя* в *авторе* и «пристывает теперь к своего рода солипсистскому философствованию».

В.С. Библер, выражая установку классического рационализма (думаю — полностью соглашаясь с Вами), отвечая на подобного рода вопрос, сравнивал разум с бароном Мюнхгаузеном, который сам себя вытаскивал за волосы из болота, из становления в бытие, из «быта» в «быть». Или в ином контексте, отвергая любые ссылки на *биографию* для понимания философских идей, цитировал Маяковского: «Я — поэт, тем и интересен». Я — *автор* стихов, а не тот человек, который оставил в прихожей плащ и шляпу.

Усилие к бытию (*conatus*) в классической установке философского сознания относится к «методу», который призван расчистить подход к истинному знанию, но от себя он в эту истину ничего не вносит. Так мыслить возможно лишь предполагая *единственность* истины. Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, *в себе он тот же самый*, что и *для себя*. Например, для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о «погружении» в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже — об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания.

В любом случае мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося. В этой перспективе *личное усилие к бытию* этого человека в *этой* исторической ситуации — чисто психологическое обстоятельство — своеобразные строительные леса, о которых никто не вспоминает, любясь готовым произведением архитектуры (смыслом) — его произведением. Можно, как и Роден, сказать — мысля (радикально сомневаясь, подвергая опыт сознания феноменологической редукции, изумляясь, исследуя априорные основания и т. д.), я лишь отсекаю от камня *лишнее*, помогая на свет родиться конкретному предсуществующему в нём (камне) изваянию (смыслу).

Принципиально важно, что *усилие к бытию* — самоосуществление себя в художнике и осуществление эстетической идеи, распознанной в камне скульптором, *снимается* в результате и собственным смыслом не обладает.

Но как можно иначе понять это личное *усилие*? Понять не психологически? Не как ансамбль эмоций — одни сегодня, а другие завтра, а иначе?

Для этого необходимо обнаружить неустранимость из осмысления истины усилия к бытию этого частного человека (Зуси), который в опыте мысли мыслит себя в качестве *автора* (Моисея). Для этого достаточно *отдать отчёт в очевидности* — отмеченной выше *множественности* возможностей мыслить бытие и как **возможность *инакомыслия*** для других, и как возможность ***инакомыслия для самого себя***. Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа. Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей.

Что связывает всё это множасьее многообразие смыслов? Система? Таковой нет и, полагаю, быть не может, т. к. неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда *больше* любого понимания себя как автора, как «Моисея». Поэтому ***там*** спросят его, обладающего *бесконечно богатой возможностью актуализаций себя в разного рода авторских репрезентациях, а не автора — его осмысленную репрезентацию в произведении*, типа — «я кантианец». Здесь разного ***рода*** ответственность и за сделанное, и перед кем за это сделанное отвечать придётся. Мой казус «Волошина» как раз к этому должен был бы подвести. Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и, тем самым, *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию* (*conatus'e*).

Эта возможность — бытие в возможности быть иным, оставаясь собой, — *неисчерпаемо* (поэтому речь идёт в тексте о *большем*) в своих актуализациях принадлежит Зусе, а не Моисею. Как мыслить это «большее», эту неисчерпаемую возможность быть (сбыться) — в статье говорится в связи с мистерией совместных обсуждений, бесед. Скороговоркой можно обозначить её как *порождённая и порождающая природа*, воплощенная в Зусе, отличная от *порождённой, но не порождающей природы* автора. Автор — *преформист* — не порождает смыслы, но лишь их эксплицирует, проясняет и т. д. Проясняемые им смыслы предсуществуют в его сознании как гомункулы — сперматозоиды, своим видом напоминающие очень маленьких взрослых человечков в сознании первых микроскопистов. Их жизнь — рост... Например (повторюсь), погружаясь в идею науки, Гуссерль лишь проясняет её смысл, используя метод феноменологической редукции. Но идея остаётся той же — тем же смысловым гомункулом...

Напомню, мой главный вопрос: как можно мыслить личное иначе. Ответ: личное как усилие к бытию — заявлен. Попробую его оправдать.

***Первое оправдание.*** Позволю себе личное воспоминание — встреча с философией (Вами и Вячеславом Владимировичем) на 3-м курсе была, что называется, не на пустом месте. На 1-м и 2-м курсах я посещал кружок А.А. Малиновского, на котором обсуждались разные варианты применения теории систем в биологии и медицине. В студенческом народе шла молва, что М.Б. Туровский вместе со своими учениками разрабатывает систему категорий диалектической логики. Я даже проштудировал 25 страниц системы категорий диалектической логики М. Б., отпечатанных на ротапринте на очень плохой бумаге очень

плохим (слепым) шрифтом. Мало что понял. Но это непонимание отнёс к себе прежде всего, что и предопределило мой интерес к философии.

Поэтому, встретив Вас с В. В., я ожидал услышать что-то о системе категорий диалектической логики — разговоры о ней я постоянно слышал, но «система» постоянно отодвигалась дальше, чем ближе к ней пытались подойти. Я сравнивал Ваши лекции, отпечатанный на ротапринтере текст о системе диалектики М. Б., рассуждения В. В. на кружке, попытки В. В. сформулировать начала диалектики на теоретических семинарах кафедры. Было ясное осознание Вашей общности, захваченности какой-то для меня ускользающей от понимания общей проблемой, трудно различимой идеей философии, но никакой общей системы, которую можно было бы освоить, или хотя бы общего подхода не мог распознать. Был жесткий, требовательный спор порой на грани ссоры (помню очень эмоциональные реакции М. Б. при обсуждении набросков докторской диссертации В. В.).

Ещё больше повергло меня в растерянность посещение Института философии и слушание Э.В. Ильенкова, а потом и чтение его книжки «Об идолах и идеалах». Почти как Гуссерль, я мог бы сказать, что философы вместо того, чтобы совместно работать на общих выверенных основаниях и строить систему современной философии, — каждый начинает с начала и *начинает различно*. Никакой системы не возникает. Философствование производит не *систему*, а некую необозримую сеть *диагтем*, которая, как ни парадоксально, связывается в некое общее дело постоянными спорами и раздорами.

**Л. Ч.:** В этих выпадах по поводу понятия «система философии» Вы отчасти правы, но в основном совершенно неправы. Правова Ваша заключается в том, что философия постмодерна действительно представляет собой даже не разноголосие, но разноголосение. Кстати, я не понимаю, почему именно Вы, философ, настаивающий на том, что системы рационализма существовали «лишь в горизонте солипсического философствования, раскрывающего для мысли мир без другого, и, следовательно, без возможности *инакомыслия*», а потому и без возможности *разномыслия*, недовольны этим. Удивительно, но в своем стремлении сохранить философское *разномыслие* Вы даже вспомнили Гуссерля с его мечтой о философском *единодушии*: «философы вместо того, чтобы объединиться...». Сие разноголосение я, приверженец традиции рационализма, естественно, считаю жутким упадком философии. Но Вы-то почему? Но еще раз, Вы правы. Нынешняя философия отвратительно разноголоса.

А теперь о Вашей неправоте. «Каждый, — говорите Вы, — начинает сначала и начинает различно». О «различно» я только что высказался. Но Вам явно не нравится эта «привычка» каждого *начинать сначала*. Дескать, Гегель начинал вот так, а Ильенков уже по-другому, а Туровский еще по-другому... Значит, нет и не может быть никакой общей науки философии. В частности, нет такой науки, как диалектическая логика.

Давайте на одну минуту отвлечемся от философии и обратимся к истории математического анализа. В XVII в. это был прежде всего матанализ Лейбница. Уже тогда было введено понятие бесконечно малой величины, именуемой *дифференциалом*. Лейбниц считал, что бесконечно малой величиной (дифференциалом) является такая «вещь», как точка числовой прямой: *точка, полагал он, есть бесконечно малый отрезок*. Но что бы это могло означать — отрезок, но бесконечно малый? Сам Лейбниц объявил, что это *монада*

(в метафизике Лейбница монады — это не имеющие частей наипростейшие субстанции). Хорошая мысль, но только не математическая. В первые десятилетия XIX в. Коши создал теорию пределов. И сразу же оказалось, что дифференциал — *это не вещь, а операция*. Основание матанализа изменилось. Так что же, теперь эта теория уже другая, не матанализ? Ведь опять начали с нового начала. А потом был еще и Вейерштрасс, тоже начинающий с начала. И потом и еще раз начали с начала, когда в основу анализа положили теорию множеств. Но ведь ни у кого не возникло при этом подозрения, что нет единой теории матанализа. Почему же такие огорчения по поводу диалектической логики? Диалог «Парменид» Платона — это эллинский вариант «Логики» Гегеля. Хотя начала двух этих логик принципиально различны. Туровский под диалектической логикой имел в виду, конечно же, «Логикку» Гегеля. И это в том смысле, в котором Коши имел в виду матанализ Лейбница. Но у Туровского (как и у Коши) были серьезные основания попытаться переосмыслить начало, на котором строится Гегелевская «Логика». Да и вообще, вся философия занята исключительно переосмыслением начал. В этом ее специфика, и в этом источник ее результативности.

Несколько ниже я еще вернусь к Вашей критике идеи диалектической логики.

**П. Т.:** Системы существовали лишь в горизонте солипсического философствования, раскрывающего для мысли мир без другого, без возможности, не говоря уж о необходимости, *инакомыслия*. У Гегеля в логике, известной мне тогда по «Энциклопедии...», у Лосева в «Античном космосе...» системы были, но условием их построения являлась *редукция* живого сознания *начинающего* мыслителя к схваченному в мысли абсолютно достоверно обоснованному эксплицирующему (*но не порождающему*) смысл сознанию.

Моё понимание личного как *capatus*'а в каком-то смысле возникло как ответ на вызов этой «родовой травмы». Полвека жизни в сообществе людей, для которых философия определяет смысл личного существования, лишь укрепили это «предпонимание» смысла философского дела. Философия — это расширяющаяся вселенная *начинаний* философствовать.

**Второе оправдание** касается моего утверждения, которое вызвало у Вас критическое возражение: «Моральная оценка не различает человека и автора конкретного поступка, закрывая возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность». Для меня это утверждение имеет принципиальное значение.

Ваше возражение, чтоб не рассуждать «в общем», разобью на несколько фрагментов, пронумеровав их и ответив на каждый из них. Вы пишете следующее.

1. «В свое дополнительное оправдание я замечу, что в вопросах философии нравственности я кантианец, а Вы, как мне показалось из Вашего текста, менее всего ориентированы на Канта. Говорю я это с тем, чтобы подчеркнуть: с моей точки зрения личные чувства, личные переживания не могут быть основанием или мотивом истинно нравственного суждения, а следовательно, и нравственного поступка... Также замечу, что, *называя себя кантианцем в вопросах нравственности-морали, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему*».

**П. Т.:** О том, что *личное* мной понимается иначе, сказано выше. Закурсивленный фрагмент я интерпретирую следующим образом. Вы слышите вызов морального релятивизма в моём тексте и в качестве ответа на этот вызов утверждаете: «Я кантианец», т. е., как и Кант, Вы полагаетесь не на игру личных переживаний, не на догматически почерпнутые застывшие моральные нормы, а на критически, в мысленном тесте на всеобщность (критический императив), отобранные априорные основания законодательства практического разума. Однако в следующем за первым утверждением Вы уточняете, что Кант не исчерпал и не закрыл эту тему.

Следовательно, Вы утверждаете, что в словосочетании «я кантианец» промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой «*есть*», а вполне по Канту «Способности суждения» связкой «*как если бы есть*», т. е. может мыслиться иначе. Тема (проблема) маркирует присутствие в рассуждениях бытие в возможности быть понятым иначе, а следовательно, и мыслящего как открытого инакомыслию. Или, иными словами, вы полагаете, для фальсификации моего релятивизма: а) вполне достаточно будет использовать кантианское понимание категорического императива; б) хотя это понимание неполное — не исчерпывает и не закрывает (проблему), а поэтому требует вернуться к началам рассуждений и переопределить их; в) уверен, учитывая опыт предшествующей философии, и новый опыт переопределения начал различения добра и зла с необходимостью не исчерпает и не закроет тему, которая, как стена, отбрасывает иного размышляющего к *началам* и заставляет переопределять их *заново*.

Фихте, Шеллинг, Гегель... — неокантианцы разных родов и видов каждый по-своему обнаруживали, что Кант не вполне понимал себя. Т. е. в *самости* Канта обнаруживали то, что было *больше* его самосознания в качестве автора созданных им произведений — некое творческое *бытие в возможности* мыслить по-кантовски, но иначе. К этому *большему* Кант был *причастен* на протяжении своей биографии, создав многообразие авторских репрезентаций в своих произведениях. Это же большее выступает основанием для всех, кто считает возможность назвать себя кантианцем, понимая ограниченность философского самопонимания Канта и необходимость переопределить *начала* его философии.

2. «Я не буду сейчас разбирать *смысл* двух базисных формулировок Канта категорического императива («*поступай так, чтобы максима [т. е. формулировка мотива. — Л. Ч.] воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства*» и «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда — только как к средству*»). И также не буду обсуждать я здесь вопрос об эквивалентности двух этих формулировок. Но предлагаю обратить внимание на то, что каждая из этих двух формулировок начинается со слов «*поступай так, чтобы*», а не со слов «*суди о себе и людях вот таким-то образом...*». Категорический императив является не принципом «суждения о ...», а *детерминантом моего поступка, детерминантом меня самого как автора поступка*».

**П. Т.:** Начну с того, на что Вы обращаете внимание. Каждая формулировка категорического императива начинается с требования «*поступай так, чтобы...*». Аминь! «Поступай» не означает «совершай какое-то действие». Согласен с Вами, оно означает

«стань *автором* своего поступка». Для этого проверь максимум возможного поступка на всеобщность (первый вариант императива) и гуманность (второй вариант). *Проверив* — действуй. Но, если ты уже проверил максимум своего поступка на всеобщность и гуманность (например, максимум — *не лги!*) и в этой проверке авторизовал себя как себя самого, то возникает вопрос: нужно ли в следующий раз, столкнувшись со следующей аналогичной ситуацией, проверять максимум на всеобщность или, как предлагал Кант, рассматривать её в качестве своеобразной *природы*, а просто следовать повелению *долга* — и всегда и везде руководствоваться максимумом «не лги!».

**Л. Ч.:** Нет, такой вопрос не возникает. В том-то и дело, что такой вопрос не может возникнуть, ибо категорический императив (как и синтез трансцендентального единства апперцепции, и как синтез трансцендентального воображения) относится не к формализованному ремесленничеству, а к необходимости осуществления *всегда-нового* синтеза. Во-первых, синтеза, превращающего данную вполне определенную эмпирическую ситуацию в *этическую проблему*. И, во-вторых, синтеза решения сей проблемы. Возникает Ваш вопрос лишь тогда, когда этическую ситуацию мы воспринимаем не как этическую, а как ситуацию *технэ* (выработал навык и давай дуй до Елдыренной слободы — коль скоро навык забивания гвоздя выработан, его не нужно выработать с каждым следующим гвоздем, знай себе — забивай). Собственно морально-нравственная реакция формируется в качестве морально-нравственной не апелляцией к выученному правилу, а ощущением необходимости отнестись к человеку *qua* человеку. Знание философского ответа на вопрос «Что есть человек?» (ответа Платона, или Аристотеля, или Канта, или Хайдеггера) еще не делает человека человеком нравственным, ибо не только человечность человека определяет этичность данной конкретной ситуации, но и данная конкретная ситуация уникально определяет человечность человека. Поэтому нравственное **чувство** является не столько выражением преданности некоторому правилу, сколько чувством меры и такта, т. е. тех свойств личности, в которых непосредственно манифестирует себя совесть. Формулировка категорического императива использует понятие максимы (поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать основанием всеобщего законодательства), но максима не есть категорический императив. Максима здесь — это **мотив** поступка, а не категорический императив.

Демократический суд есть суд присяжных, поскольку вопрос «виновен-невиновен» не решается законом, а только совестью. Решение присяжных есть аналог нравственной максимы в формулировке категорического императива. Закон же устанавливает саму процедуру суда и право судьи назначать наказания на основе решения присяжных «виновен-невиновен». Суд в целом с его установленным законом процедурами с решением присяжных и приговором судьи есть своего рода аналог категорического императива. Английское прецедентное право (правовая система, в которой право не кодифицируется в отдельных сводах, а правосудие вершится на основе судебных прецедентов) родилось в XII в., т. е. на много веков раньше рождения Кантовой философии нравственности. Но выглядит оно воплощением категорического императива Канта. В прямой аналогии с этим императивом прецедентное право как бы говорит, обращаясь к присяжным: вы должны прийти к такому согласованию ваших голосов совести, которое станет определяющим мотивом (максимой) судейского решения, каковое решение (вкуче с его мотивом) окажется важнейшей

составляющей прецедентного права (т. е. выработанная присяжными максима ляжет в основание общей системы права).

**П. Т.:** Законодателю (Моисею), использующему категорический императив, принадлежит авторство в отношении своего авторства. Но в каком отношении оно принадлежит «Зусе», который *должен* всегда и везде следовать проверенной им самим раньше или Кантом максиме? Его самость — это самость морального автомата.

**Л. Ч.:** Есть и такой мидраш. Бог показывает Моисею (примерно XIII век до н. э.) шиур (урок), который дает своим ученикам рабби Акива (I–II век н. э.). Моисей спрашивает: «Что это он говорит? Я ничего не могу понять». Бог отвечает: «Это он растолковывает своим ученикам твое учение». Мораль сего мидраша: авторство принадлежит рабби Акиве (как и рабби Зусе) в том же отношении, в котором оно принадлежит и самому Моисею.

Живая творческая мысль не может быть живой и творческой в культурном вакууме. Она может быть живой и творческой лишь в некоторой традиции. Рабби Зуся является автором своих мыслей лишь в качестве продолжателя Моисеевой традиции. Бытие в традиции не означает неполноту авторства, а означает оно основательность авторства. Означает оно авторство, не абстрагированное от реального мира.

**Л. Ч.:** Такой детерминант детерминирует мое авторство (т. е. **он авторствует в отношении моего авторства**). Но таковым он является лишь постольку, поскольку **я сам** действую от его имени. Действуя так, *я сам авторствую в отношении моей собственной способности авторствовать* (заметим, что форма категорического императива совпадает с понятием синтетического единства трансцендентальной апперцепции: и то, и другое в основе своей говорят о моем авторствовании в отношении моей способности авторствовать).

**П. Т.:** *Ответ.* Тот, кто сомневается во всеобщности и гуманности максимы, применяет категорический императив, удостоверяется в её всеобщности и гуманности, доказывая возможность использовать максиму в качестве закона, — законодатель, авторствующий в своём авторстве. Он нравственен как начинающий с начала. Те, кто полагают, что они *сами* тогда, когда действуют от *его имени*, то это со-авторство, добродетель которого заключается в исполнении предписанного долга. Таким именем может быть Маркс для марксистов, Христос для христиан, Будда для буддистов и т. д., и т. п. Эти люди моральны (сознательны, как в Союзе говорили), но безнравственны. Морально поступающий кантианец вслед за Кантом должен выдать друга, прячущегося в его доме, разбойникам, правдиво ответив на их вопрос, где скрывается друг. *Fiat iustitia, et pereat mundus!*

**Л. Ч.:** Ничего себе! Быть иудеем, т. е. последователем Моисея, значит быть безнравственным!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! Быть христианином, т. е. последователем Христа, значит быть безнравственным!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! Давайте продолжим. Достоевский безнравственен, ибо сам он сказал: «Все мы вышли из Гоголевской “Шинели”». Сам Христос безнравственен, ибо

постоянно ссылается на библейских пророков. Блок и Пастернак сукины дети, ибо сами чувствуют себя продолжателями Лермонтова. Джордано Бруно — сукин сын, ибо полностью вышел из Николая Кузанского...

Павел, Вы серьезно так думаете?

**Л. Ч.:** Причем в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение «человечности», воплощение сущности, общей очеловеченным человеком. Речь здесь идет, следовательно, об авторствовании в отношении моего авторства в отношении базисной предпосылки **моей социализации** — речь здесь идет об утверждении и в своем лице, и в лице каждого другого высшего человеческого достоинства. Даже в лице совсем неочеловеченного человека.

**П. Т.:** Даже в лице вполне очеловеченных человек Кантовское отождествление человеческого в человеке со всеобщей максимой, воплощенной законодателем в законе, вызывало резкие возражения — прежде всего в лице утилитаристов (Дж. Ст. Милля), которые категорически возражали против претензий Канта решить за всех остальных людей, в чем заключается их человеческое достоинство, их свобода.

**Л. Ч.:** Ах, как я обожаю философов типа Дж. Ст. Милля! Их собственное философское достоинство заключается в том, что сами они никому и ни за что не скажут, в чем, по их мнению, заключаются человеческое достоинство и свобода. Кстати, я всё время забываю отреагировать на Ваше выражение «всеобщая максима». В том-то и дело, что нравственная максима, лежащая в основу **всеобщего** законодательства (например, английского прецедентного), сама по себе ни в коем случае не всеобщна. В том-то и дело, что она всегда **особенная**. В том-то и дело, что ответ на вопрос, «виновен или невиновен», невозможно получить, просто сверившись с тем или иным фолиантом всеобщего законодательства (того же прецедентного). Эта максима (решение «виновен или невиновен») есть коллективное решение присяжных, каждый из которых обращается к своей совести по результату **состязательного** судопроизводства (прокурор, защитник, свидетели обвинения, свидетели защиты). При этом каждый из присяжных апеллирует не к какому-то закону, а исключительно к своей совести. Какая уж тут всеобщность. Каждое такое решение — совершеннейшая уникальность. Эта уникальная максима не сама по себе ложится в основу прецедентной правовой системы, а ложится данный судебный case, разрешаемый на основе такой уникальной максимы.

**П. Т.:** Огромный недостаток кантовской философии морали, как, впрочем, и гуссерлевской интерсубъективности в том, что другой понимается как клон законодателя — как «мой другой» в терминологии М. Бахтина. Инако-мыслящий другой не имеет *места* в теоретически ограниченном мире. Его место «по ту сторону» теоретических самопониманий — в том нравственном событии, которое мной обозначается как большее.

**Л. Ч.:** Например, такой другой, как И. Кант для Дж. Ст. Милля.



**П. Т.:** Очень рискованно утверждать, что «...в случае категорического императива это авторствование в конституировании себя самого как автора является авторствованием, конституирующим человека как воплощение “человечности”, воплощение сущности, общей очеловеченным человекам», поскольку оно (утверждение) справедливо лишь внутри мира кантовской философии. Какое оно имеет отношение к другим, иначе мыслящим себя и мир вполне очеловеченным людям?

**Л. Ч.:** Т. е. очень рискованно утверждать, что авторствование в отношении своего авторствования, т. е. творчество и свобода, относятся к сущности человека?

А повторять мысли Дж. Ст. Милля совсем не рискованно? Это, по-видимому, не значит утверждать нечто справедливое лишь внутри мира философии Милля?

**Л. Ч.:** Вернемся к Вашим словам о *моральной оценке*. Если согласиться безоговорочно принять Ваше понимание морали как моральной оценки, то категорический императив моральной оценкой не является, и, следовательно, не является моралью. Ибо он явно «*различает* человека и автора конкретного поступка, *отнюдь не* закрывая при этом возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность».

**П. Т.:** Полностью согласен с Вами — *категорический императив моральной оценкой не является*. Он адресован не автору, а человеку (различает их) — стань автором своего поступка, *подумай* и проверь максиму своей воли на всеобщность. В принципе, поскольку человек существо конечное и склонен ошибаться в том, насколько конкретная максима его воли могла бы лечь в основание всеобщего законодательства (стать моральным законом столь же возвышенным, как и законы неба), поэтому вполне возможно раскаяние в ошибке и переосмысление максимы. Здесь с Вами полностью согласен. *Но только на этой, изначальной, стадии поступания!*

**Л. Ч.:** См. выше о сути и не-общности максимы, лежащей в основании всеобщего законодательства.

**П. Т.:** *Третье оправдание*. Полагаю, что моё понимание во многом определено идеями того, что называется у нас неклассическим научным рационализмом. В последней четверти прошлого века исчерпали себя дискуссии вокруг различных вариантов общей теории в физике, биологии, медицине и других науках, которые так или иначе пытались «ухватить целое». Само целое созерцалось с позиции абсолютного наблюдателя (В.С. Стёпин), локализованной по ту сторону мира физических, биологических или иных событий. Познавательный акт выступал как отображение объективной (в смысле независимости от гносеологического субъекта) реальности. Сегодня мы имеем дело с теоретическими и экспериментальными моделями, в которых факты и теоретические описания приобретают квалификации конструкций, зависящих от особенностей используемых приборов наблюдения и теоретических языков их описания. Учёный не просто устремлён к бытию, но он конструирует это бытие, указывая на своё авторство.

**Л. Ч.:** Преодоление позиции абсолютного наблюдателя тематически было сформулировано Кантовой концепцией конечного разума, где конечность меньше всего означает ослабленность по сравнению с разумом Бога. В физике наиболее прямым откликом на это Кантову концепцию разума была квантовая механика Бора и Гейзенберга. В философии таковым прямым откликом была мысль Хайдеггера (рожденная примерно в то же время, что и квантовая механика).

**П. Т.:** То, с чем имеет дело учёный, не феномен в целом, а его модель.

**Л. Ч.:** Очень мне неудобно думать, что эта последняя мысль может быть сколь-нибудь влиятельной в нынешней российской философии. На мой взгляд, это не лучший извод американизма.

#### Вставка 27.09.24

#### Письмо Лиона Черняка Павлу Тищенко

Здравствуйтесь, Павел.

Письмо, которое я пишу сегодня, обязано своим появлением моему обновленному впечатлению от сегодняшнего же перечитывания Ваших возражений на мою аргументацию. Если я правильно сосчитал, их было 5. Но я могу и ошибаться, поскольку архитектура представляющего их текста довольно сложная. Но сия архитектура нисколько не умаляет серьезности Вашей аргументации. Мне следует принести извинения, поскольку эту серьезность я упустил при первом прочтении и моих первых письменных ответах. Я не знаю, работает ли в случае подготовки данного текста шахматное правило «тронуто — схожено». Это, разумеется, решать не мне, а Вам. Вам виднее, нужно ли и можно ли печатать мои нижеследующие ретроспективно написанные возражения на Ваши возражения. Но мне кажется, что обсуждение наше вели мы ради философии, а не ради печати. И потому мне стоит всё же высказаться. Вот это мое высказывание я и помещаю здесь перед Вашим ответом на мое письмо от 28. 02. 2024.

Я написал: *«В вопросах морали и нравственности я кантианец. Но утверждая это, я совсем не имею в виду, что Кант исчерпал и закрыл эту тему»*. По поводу сего сообщения Вы пишете: «Следовательно, Вы [т. е. я — Л. Ч.] утверждаете, что в словосочетании “я кантианец” промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой “есть”, а вполне по Канту “Способности суждения” связкой “как если бы есть”, т. е. может мыслиться иначе».

Нет, это не так. Прежде всего замечу, что немецкое *als ob* (как если бы) в *Критике способности суждения* меньше всего используется (фактически **никогда** не используется) в значении «может мыслиться иначе». Сначала пара бытовых примеров. Если, например, я веду себя по отношению к некоторой женщине так, как если бы (*als ob*) я был в нее влюблен, то такое поведение меньше всего означает приглашение к использованию эпистемологической возможности мыслить иначе. В указанном контексте оно означает, что я **вовне намеренно**, т. е. с **одной определенной мыслью** в голове, веду себя как негодяй.

Возьмем другой бытовой пример. Истинно смелый человек — это не тот, кто не испытывает страх в минуту смертельной опасности, а тот, поведение которого в таковой ситуации не мотивируется его страхом. В этом смысле он ведет себя так, как *если бы* (als ob) был он бесстрашным. Но он не бесстрашен, а истинно мужественен (этот последний пример принадлежит не мне, а Сократу). Неужели и здесь речь идет о том, что этот мужественный человек озаботился намерением убедить кого-нибудь (хотя бы себя самого) в существовании эпистемологической возможности *мыслить иначе*? Неужели мужество — это показушность? Нонсенс. Как и в первом примере негодяй, так и здесь человек мужественный мыслит вполне однозначно, никаких возможностей мыслить иначе никто из них не рассматривает. Каждый из них без всяких рассуждений уверен, что мыслить следует *именно так и только так*.

Так что же означает als ob в третьей *Критике*?

В *Критике чистого разума* суждение понимается как осуществление способности рассудка (Verstand) подводить *единичное* (явление) под *общее* (понятие). Эта способность **конституирует** ту упорядоченность явлений, которую мы именуем словом «мир». Поэтому способность суждения, подводящая единичное под общее, называется **конститутивной**. Однако в случае, например, эстетического (в смысле — художественного) переживания единичный эстетически переживаемый объект выглядит так, как *если бы* не наше понятие схватывает этот объект, а этот объект порождает наше понимание. Вот такое суждение «объект порождает наше понимание» Кант именует рефлексивным. Введение понятия рефлексивного суждения ни в коем случае не означает, что Кант обнаружил еще один тип конститутивного суждения. Согласно Канту, рефлексивное суждение не конститутивно, а регулятивно. Появление такового суждения не означает возможности мыслить иначе, т. е. мыслить мир, как конституируемый не только определяющей способностью суждения, но также и рефлексивной. Ни в коем случае. Это als ob означает не то, что можно мыслить иначе, а означает оно, что следует в данном случае мыслить так, как *если бы* можно было мыслить иначе, т. е. как если бы регулятивное суждение было конститутивным. Но при полном сознании, что оно не конститутивно.

Далее, третья Кантова антиномия утверждает равноправие двух утверждений: «в мире существует свобода» и «в мире не существует свободы, но господствует только причинность». Это равноправие является своего рода иллюзией чистого разума. Ибо, согласно Канту, слово «мир» применимо только к явлениям, *поставляемым созерцанием*, и упорядоченным понятиям, *поставляемым рассудком*. А антиномии чистого разума возникают лишь тогда, когда разум пытается уразуметь объективность в обход созерцания. И, следовательно, данная 3-я антиномия апеллирует к «миру», который ни в коем случае миром не является. Подлинный мир конституируется только причинностью, постигаемой лишь определяющим суждением.

Но вот в третьей *Критике* Кант обнаруживает, что для того, чтобы понимать живые индивиды как живые, необходимо мыслить их как авторов своей собственной организации, т. е. так, как *если бы* единичное определяло общее, или, как *если бы* живые индивиды были существами самоопределяющимися, т. е. как *если бы* «в мире существовала свобода». Однако при этом Кант ни в коем случае не допускает, что реальность существования живых индивидов снимает антиномичность третьей антиномии, решая вопрос за счет антитезиса в пользу тезиса — «в мире существует свобода». Нет, антиномия антиномией, а живых

индивидов следует мыслить рефлексивно, т. е. каждого из них следует рассматривать так, **как если бы** живой индивид был автором своей организации. И здесь опять, их не следует мыслить иначе (что совершенно невозможно), но следует мыслить их так, **как если бы** можно было мыслить иначе. Ибо в реальном мире нет ничего, кроме причинности.

Такова суть двух половин *Критики способности суждения* — философии прекрасного и философии живых индивидов (коих Кант именует *организованными природными формами*).

Возвращусь к Вашему пониманию моего сообщения: «Я кантианец». Вы обращаете внимание на мое замечание, что Кантова концепция нравственности не исчерпывает тему философии нравственности. И Вы заключаете: «Следовательно, Вы [т. е. я — Л. Ч.] утверждаете, что в словосочетании “я кантианец” промежуток между двумя словами необходимо заполнить не связкой “*есть*”, а вполне в духе Канта “Способности суждения” связкой “*как если бы есть*”, т. е. может мыслиться иначе». Но это какое-то уж совсем странное заключение. Если Коши заменил лейбницевское понятие дифференциала как бесконечно малой **вещи** («очень-очень маленького» отрезка прямой) понятием дифференциала как вполне определенной **операции** (взятие предела), то значит ли это, что Коши не продолжает интеллектуальное предприятие Лейбница, именуемое «дифференциальное исчисление», а всего лишь ведет себя так, **как если бы** он продолжал заниматься таковым исчислением? Принадлежность к той или иной философской школе совсем не предполагает убеждения, что сия школа исчерпала философскую проблематику. А настаивание на неисчерпанности той или иной концепции Канта означает не инакомыслие, а намерение развить мысль, лежащую в основании его концепции. Уверенность в неполноте, скажем, Кантова понятия опыта означает не отвержение этого понятия, а уверенность в необходимости дополнить (додумать) это Кантово понятие. При чем здесь инакомыслие? Напротив того, означает такой ход мысли фундаментальную преданность Кантовой мысли. Ведь это движение мысли, принимающей Кантову мысль за свой истинный исток.

**П. Т.:** «Фихте, Шеллинг, Гегель... — неокантианцы разных родов и видов каждый по-своему обнаруживали, что Кант не вполне понимал себя. Т. е. в *самости* Канта обнаруживали то, что было *больше* его самосознания в качестве автора созданных им произведений — некое творческое *бытие в возможности* мыслить по-кантовски, но иначе».

**Л. Ч.:** Если в этом заключается Ваше понимание **инакомыслия**, то инакомыслием Вы именуете любой творческий акт мысли. Ибо любой поистине творческий акт мысли основан на диктуемом настоящим переосмыслении прошлого, т. е. своего собственного начала (себя как своего начала), а потому и переосмысленное прошлое (начало) оказывается началом проекта будущего. Это никакое не инакомыслие, а аутентичный акт «мыслия».

#### **Л. Ч.: Возвращение к письму 28.02.2024**

Вы, Павел, пишете: «Меня интересует вопрос, кому принадлежит *усилие к бытию* — частному человеческому существу, *начинающему* размышление, глядя на огонь камина и *сомневаясь* во всём, или тому абсолютно *несомненно* существу «Я», которое в результате размышления как раз и обеспечивает себе эту несомненность как достоверное основание?»

Вы сами даровали мне право на обладание альтернативной истиной. Воспользовавшись этим правом, я бы оставил понятие абсолютного «Я» компиляторам текстов Гуссерля, зацикленных на Гуссерлевой не слишком загадочной загадке Я как «трансцендентного в имманентном». Абстракция абсолютного «Я» — это совсем не то же самое, что Я *трансцендентальное*. Трансцендентальное Я не есть та отдельная сущность, которую можно было бы хоть как-то противопоставить «частному человеческому существу, начинающему размышление, глядя на огонь камина, и во всём сомневающемуся». Трансцендентальное Я есть собственно *человеческий* модус бытия человеческого индивида *qua* индивида. Это Я есть тот осуществляемый индивидом (и только индивидом, а не его эйдосом!) *индивидуальный синтез (индивидуальное авторство относительно формирования) своей собственной способности авторствовать*, каковой синтез только и делает человеческого индивида человеческим, т. е. *производителем* и *осваивателем* («геном») *своего рода*, а не индивидуальным воплощением этого рода (не индивидуальным воплощением *эйдоса* как родового начала). Гегель (явно следуя за мыслью Канта) говорит: «“я” есть мышление как субъект» (“<...> ist das Ich das Denken als Subjekt”) [Гегель, 1974, с. 114; Hegel, 2021, s. 75]. Он (как и Кант) не имеет в виду, что за любой мыслью стоит другая мысль, синтезировавшая эту первую мысль. Нет, он имеет в виду, что **каждая мысль есть автор своего авторства**, и что «самое первое» авторство не есть некая равная себе, некая неизменная субстанция, а имеет он в виду, что мысль в качестве субъекта, синтезирующего эту самую мысль, является этой самой мыслью, и следовательно, синтез любой мысли есть синтез этой мысли как автора этого синтеза.

Трансцендентальное Я в философии Канта и есть *синтетическое единство трансцендентальной апперцепции*, каковой синтез и есть, согласно Канту, рассудок собственно. Кант говорит, что фраза «Я мыслю» сопровождает все наши представления. Точнее, все наши рассудочные синтезы. Но это сопровождение ни в коем случае не следует понимать как некоторое подобие нотариальной записи, удостоверяющей авторство рассудка. Нет, трансцендентальный смысл фразы «Я мыслю» заключается в синтезе трансцендентального Я, т. е. в синтезе единства трансцендентальной апперцепции. Трансцендентальный смысл фразы «Я мыслю» и есть осуществляемый мыслью *синтез самой себя как автора своей способности авторствовать*. И синтез этот вершится не до и не после синтеза данного суждения, но в каждый момент оно и *только* в каждый момент оно. Ибо синтез этого суждения и есть синтез этого авторства, синтезирующего свои авторские способности. Синтез авторства в отношении своего авторствования вершится лишь в составе своего авторствования, т. е. в синтезе фразы «Я мыслю».

Однако заметим, что в таком синтезе своего авторства сам же это синтез предстает как свой собственный результат, продукт самого себя. Авторствующая в отношении самой себя мысль предстает сама для себя в этом синтезе как *другое*, как *внешнее* себе самой.

Красота, говорит Плотин, это цветение бытия, т. е. это внутреннее, ставшее внешним, но не тем внешним, которое инкапсулирует и скрывает внутреннее, не корой, не шкурой, не хитиновым покровом, не панцирем, а тем внешним, которое манифестирует внутреннее в качестве внутреннего. В отличие от внешней оформленности сущего (в отличие от внешнего *эйдоса*), красота есть *внутреннее, открывающее себя вовне в качестве внутреннего*. Красота — это *внутренний эйдос*, τὸ ἔνδον εἶδος.

Вот и авторствующая в отношении самой себя мысль, формируя себя как **другое**, как **внешнее** себе самой, является внешней в том смысле, что синтез, в котором она синтезирует себя, и есть активность ее раскрытие себя вовне. И раскрывает она себя вовне в качестве именно самой внутренней сердцевины самой себя. «Господь, — говорит Ваш любимый рабби Зуся, — не спросит меня, почему я не был Моисеем. Он спросит меня: “Почему ты не был Зусей?”» Это высказывания рабби Зуси и есть внешняя манифестация самого внутреннего, самого аутентичного в душе рабби Зуси. Он выразил себя как автора своей жизни, отнюдь не превратив себя в Моисея. Да, его фраза открыла его индивидуальную душу как душу аутентичного иудея, т. е. человека, выращенного Моисеевым законом. Но высказав так себя, не подменил же он себя Моисеем, и, разумеется, не отрекся он этим высказыванием от Моисеева закона.

Мысль выносит себя наружу не после того, как она синтезировала себя там внутри. Нет, самый первый момент начала синтеза мысли есть момент вынесения мысли наружу. Синтез мыслью себя, выносящий мысль вовне, наружу, и есть самая **внутренняя**, самая **имманентная** артикуляция мысли. Мысли не нужно ждать, когда нечто или некто по имени «голос» явится и вытащит эту внутреннюю артикуляцию наружу. Эта **внутренняя** артикуляция мысли и есть **рождение голоса**, она, **эта внутренняя артикуляция**, и есть **вынесение мыслью себя наружу**, вынесение себя наружу в качестве синтезирующей себя как автора своего авторствования. *Это синтез*, в котором самость мысли (ее *Self*) синтезирует саму себе и *осуществляет это исключительно как вынесение самой себя наружу, т. е. вовне себя*. Другими словами, этот синтез и есть **рождение речи, рождение голоса**: фраза «Я мыслю» в этом смысле есть не речь о чем-то происходящем внутри, а сама она и есть **речевой акт рождения речи**, каковое **рождение речи и есть акт рождения и жизни трансцендентального Я**. Оглашение речью рождения речи (даже оглашение молчаливое, так сказать, «про себя») и есть рождение трансцендентального Я. Самое сокровенно внутреннее метафизики человека рождается и пребывает исключительно наружу. Это рождение трансцендентального Я и есть то, что хочет сказать Хайдеггер, когда фактически вполне *догматично* объявляет, что *Dasein* есть трансценденция. Жизнь трансцендентального Я есть его трансцендирование себя самого. Реальное внутреннее (самое-самое внутреннее) человека, его трансцендентальное Я, его самая что ни на есть **наивнутреннейшая самость** существует только как себя-трансцендирующая, как сам себя **выносящий наружу индивидуальный продукт авторствования в отношении своей способности авторствовать**. Эта трансцендентальная самая-самая внутренняя самость человека *всегда* и целиком *вся* рождается и обретается снаружи. **И это бытие-с-наружи самого внутреннего (т. е. самой-самой самости) и есть Платиново цветение хайдеггеровского *Dasein*, это и есть речь**, это и есть логос. **Это и есть человек собственно**. И в качестве именно человека, собственно, он, как это *бытие-снаружи-себя-самого*, конечно же, не есть абсолютное Я, а есть он то самое-самое частное (т. е. само для себя сокровенное) существо, *начинающее* размышление, глядя на огонь камина и *сомневающееся относительно всего на свете*.

Трансцендентальное Я есть, в сущности, **causa sui** (причина самой себя), но не в качестве модуса бытия Абсолюта, а **в качестве модуса бытия земного смертного индивида**.

Правда (!!!), здесь и возникает проблема, которую Кант, не решив, постарался, так сказать, замямлить — «видите ли, свобода укоренена в мире ноуменальном, а нашему уму тот мир не по зубам (зубки еще не прорезались, хотя, конечно, куда же денешься, ведь Просвещение и, значит, ум наш, конечно же, очень взрослый), и мля-мля-мля, и мля-мля-мля...». Но ведь если она укоренена в мире ноуменальном, а нашему уму тот мир не по зубам, то ум сам для себя, в своих собственных истоках, ум как автор себя самого, себя не выносит вовне себя, он, следовательно, не есть трансценденция, и, следовательно, никакой он не ум, никакой он не мысль как субъект, никакое он не трансцендентальное Я.

Проблема, оставленная нам Кантом, очевидна: как сформулировать понятие причины самой себя таким образом, чтобы было совершенно ясно, что может она быть модусом бытия лишь смертного земного индивида, но не бессмертного Божества, не модусом бытия Абсолюта? Ведь Богу-Творцу не нужно творить Себя Самого: Бог *не становится* Богом. Зачем же быть Ему *причиной* Самого Себя? Ведь если Он самая-самая исходная причина Самого Себя, то он и самое-самое исходное следствие Самого Себя. Но тогда Он и самая исходная актуальность (Акт Творения), и сама исходная потенциальность (возможность состояться в качестве Творца). Противоречие. А вот человек есть тварь, творящая себя самого как творческое начало, т. е. человек сам *в качестве индивида* творит себя как человека, хотя и не без помощи Творца. И творит он себя прямо сейчас в прижизненном ежеминутном творческом усилии. Как это смертное непрерывное творческое усилие, творящее само себя, возможно?

**П. Т.:** *Удерживая в мышлении результат размышления как желанную истину, мы именно этим результатом заслоняем от себя порождающее начало.*

**Л. Ч.:** Я не знаю, можно ли назвать *размышлением*, то, что Кант именуется синтезом трансцендентального единства апперцепции, или то, что он именуется синтезом трансцендентального (продуктивного) воображения. Но, безусловно, и тот, и другой синтез принадлежат базисной конституции Кантова чистого разума. Так вот, каждый из этих синтезов представляет собой существеннейший аспект человеческого модуса бытия как *причины самой себя*. А причина самой себя есть и следствие самой себя. Повторю, причина самой себя как автор самого себя необходимо есть и следствие самого себя. Значит, человеческая мысль как причина (автор) самой себя есть следствие самой себя. Хайдеггеровский герменевтический круг есть лишь эхо этого старого базисного метафизического соображения.

Вы справедливо опасаетесь, что мысль, рассмотренная как свой собственный автор, необходимо окажется также и своим следствием. А если так, то, вроде бы, ничего нового такая мысль никогда не произведет. («Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, *в себе он тот же самый*, что и *для себя*».) Да, так можно заключить. Но мне представляется, что такого рода заключение (осознанно или неосознанно) предполагает, что *causa sui* может быть лишь модусом бытия

Абсолюта, но не модусом бытия (говоря Вашими словами) «частного человеческого существа, *начинающего* размышление, глядя на огонь камина и во всём *сомневающемся*». Безусловно, авторствование в отношении своего авторствования есть авторствование **причины** самой себя. Но в случае *синтеза трансцендентального единства апперцепции* авторствование мысли в отношении самой себя оборачивается не подменой рабби Зюси Моисеем, или, в плане метафизическом, не подменой частного человека Абсолютом, а оборачивается это авторствование мысли в отношении самой себя **само-синтезом частного человека**, синтезом его авторствования (синтезом его трансцендентального Я), т. е. тем синтезом, который и есть **рождение речи**, т. е. рождение субъекта (агента) собственно человеческой социализации — рождение художника (поэта, музыканта), рождение мыслителя. Так я понимаю Кантово понятие «синтез трансцендентального единства апперцепции»: понятие синтеза трансцендентального единства апперцепции есть понятие *causa sui* как модуса индивидуального собственно человеческого бытия. Хотя, повторю (!!!), на мой взгляд, Кант так и не смог непротиворечиво обосновать свою претензию на утверждение статуса *causa sui* как модуса индивидуального собственно человеческого бытия.

**П. Т.:** Для меня это сущее мыслящее существо *само, лично* присутствует только тогда, когда в *усилии мысли удерживает* в себе **различие** — вектор выдвигания из случайной, сомнительной в смысле существования, становящейся единичности к несомненно сущему в своей автономии (авторстве) чистому его.

**Л. Ч.:** Похоже, что здесь Вы эксплицируете допущение, которое, как я подозревал, доминировало в этом Вашем тексте, хотя и имплицитно, также и на предшествующих двух страницах; я имею в виду доминирование вот этого тиранического тождества: *автономия*  $\equiv$  *авторство*, или *авторство*  $\equiv$  *автономия*, каковое тождество якобы и есть **чистое Я**. Несколько ниже я постараюсь сформулировать поаккуратней ложность этих тождеств: самодетерминация смертного не есть его закрытость от внешних детерминаций, а есть его способность трансформировать внешние детерминации в детерминирующие мое *его* значения и смыслы. Чистое *его* не бытует в модусе автономии, а только в модусе своей открытости другому. А таковая открытость заключается не в смиренном принятии внешних ударов, а в способности быть тем горизонтом, в котором внешнее предстает трансформированным в *значимое* — в несущее некоторое *значение*, в несущее *смысл*.

**П. Т.:** Понимание того, **что** открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком *становилось* иным, но с каждым новым усилием человека, называющего себя философом, смысл истины *становился* иным. Но что тогда разум мог этому *смысловому становлению* противопоставить?

**Л. Ч.:** Разум, это кто или что? Он есть нечто отличное от «*понимания того, что* открывается как ответ в созерцании пребывающей истины»? Это **смысловое** становление есть нечто отличное от того **осмысления**, кое именуется **разумением**. Почему разум мог бы или должен был бы что-то противопоставить этому *смысловому становлению*?



**П. Т.:** В основании *множащейся множественности* представлений бытия, в *фундаменте* сохранялся лишь вопрос, кратко сформулированный в идее сократического незнания и обоснованный Платоном в диалоге «Парменид», <пропущено, по-видимому: *а вместо ответа на сей вопрос сохранялось*> лишь *постоянно возобновляющееся усилие к бытию (conatus)* этот вопрос разрешить.

**Л. Ч.:** Всё это предложение я не понял. И прежде всего не понял я, что есть эта *множащаяся множественность* представлений бытия. А вот последние два абзаца (начиная со слов «Для меня это сущее мыслящее существо само, лично присутствует только тогда...»), похоже, для Вас ключевые. Особенно то, что следует за словами «Понимание того, что открывается как ответ в созерцании пребывающей истины, противопоставленной становлению, на протяжении веков менялось множество раз...». Однако на протяжении многих веков «в созерцании пребывающей истины» открывалась человекам необходимость сооружения ложа для возлежания во сне. И при этом на протяжении веков менялось множество раз, не только с каждым новым веком, но и с каждым новым требованием моды, и не только в эпохальном интервале времени данной культуры, но и в интервале *данной недели* идея ложа трансформировалась, становясь иной. Но всё же, как бы ни изощрялся человек в создании нового ложа, *эйдос* ложа оставался устойчивым вплоть до наших дней. С каждой весной заново покрывался листьями куст сирени. И не только каждую весну не было у этого куста ни одного листочка, идентичного какому-нибудь другому листочку того же куста, но за сотни тысяч, а может быть, и миллионы лет существования сирени не было ни одного листочка, идентичного тому, который я сорвал с куста сирени нынешней весной. Но всё же на протяжении тех же тысячелетий или миллионов лет общий паттерн листа сирени оставался тем же самым, и его нельзя было спутать с листом куста роз или желтой акации.

И всё же, неужели это и есть та диалектика, которую Вы проповедуете в данном параграфе? Неужели это и есть серьезное обоснование Вашего тезиса, согласно которому становление обречено генерировать «*множащуюся множественность* представлений бытия»? Утверждением невозможности найти два идентичных листочка на одном и том же кусте Лейбниц развлекал придворных дам, бросившихся в сад с намерением опровергнуть «господина философа». Гегель же, приведя сей анекдот, не стал бестактно хмыкать в том смысле, что развлекается, дескать, философ, озадачивая чьи-то куриные мозги. Как джентльмен и воспитанный немец, он позволил себе лишь безадресную скрытую иронию: «Блаженные времена, когда можно было заниматься метафизикой в обществе придворных дам».

**П. Т.:** Сущее существо (Зуся) *само* лишь тогда, когда оно обращено с *вопросом* к себе о смысле собственного бытия и захвачено усилием сбыться (в вопросительности смысл различения). И оно *теряет* свою *самость* тогда, когда, ответив на вопрос, *забывает себя* в *авторе* и «приступает теперь к своего рода солипсистскому философствованию». В.С. Библер, выражая установку классического рационализма (думаю, полностью соглашаясь с Вами), отвечая на подобного рода вопрос, сравнивал разум с бароном Мюнхгаузеном, который сам себя вытаскивал за волосы из болота, из становления в бытие,

из «быта» в «быть». Или в ином контексте, отвергая любые ссылки на *биографию* для понимания философских идей, цитировал Маяковского: «Я — поэт, тем и интересен». Я — *автор* стихов, а не тот человек, который оставил в прихожей плащ и шляпу.

**Л. Ч.:** Я не вижу, в чем здесь может заключаться упрек Библиеру или Маяковскому. Так, как Маяковский, думает-чувствует (и по-другому не может) любой истинный художник, а не только представитель классического рационализма. Маяковский, например, никак не представлял классику рационализма. Футуристический вызов толпе (у вас там, дескать, капуста на усах...) — это не классицизм, а переродившийся в фатовство Романтизм. Там, в Романтизме, противостояние поэта (музыканта) филистерству тоже было конститутивной составляющей всей поэтики, но как-то обходились без «у вас капуста на усах». Я уверен, что также и Пушкин (русский чудо-гибрид классического рационализма и юного романтизма) согласился бы с Маяковским. Ведь Пушкин тоже сказал бы: «Я — поэт, тем и интересен». Да, он именно так и сказал, только куда как мощнее и откровеннее, чем Маяковский: «Когда не требует поэта к священной жертве Аполлон, в заботы суетного света он малодушно погружен. <...> И <вот тогда-то> среди детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он». Это признание поэтом ничтожности своего мирского существования будет куда как пострашней (прежде всего для него самого), чем мелкая само-идентификация с забытыми в поэтической прихожей плащом и шляпой: «**И с отвращением читая жизнь мою, / Я трепещу и проклиная, / И горько жалуюсь, и горько слезы лью, / Но строк печальных не смываю**». Как и Маяковскому, Пушкину «в его жизни», т. е. в его житии-бытии в среде «ничтожных детей мира сего», случалось быть фатоватым. Но в отличие от Маяковского, он не был фатом в поэзии. Впрочем, говорю я это не к тому, что Маяковский как поэт заслуживает дисквалификации. Поэт он большой, а потому вполне заслуживает и нашей любви, и нашего *преклонения*. А говорю я всё это к тому, что и Пушкину, и Маяковскому ясно, что универсальная художественная задача вытаскивания себя за волосы из болота на самом деле есть задача участия (в качестве со-автора, сотрудничающего с Творцом) *в творении из небытия*. Поэтический порыв к бытию заключается не в житейских промахах, воспоминание о которых мучает, унижает поэта, а в самой поэзии. Нет более мощной манифестации усилия к бытию, чем истинно художественное произведение художника (живописца, поэта, музыканта).

**П. Т.:** Усилие к бытию (*conatus*) в классической установке философского сознания относится к «методу», который призван расчистить подход к истинному знанию, но от себя он в эту истину ничего не вносит.

**Л. Ч.:** Ну хорошо. На одну минуту допустим, что Вы правы. Ну, действительно, философия всё еще вроде бы тоскует по автономии (по себя мыслящей мысли как автономия, по свободе как автономии, по истине бытия как автономии, в смысле — автономии как аутентичности, само-выраженности). Повторю, *вроде бы* тоскует. Так может показаться при поверхностном чтении эллинской философии. Майевтика Сократа — это путь к истине, который отбрасывается, как строительные леса, при достижении истины. Но действительно этот путь отбрасывается? Во-первых, заметим, что путь этот открывает самую *проблему истины*. Уже не так-то мало. Но, во-вторых, он всё же *не* отбрасывается. Просто

по мере его приближения к истине оказывается, что этот прокладываемый человеком путь оказывается путем, которым *сама истина* ведет человека к истине.

В пределах нашего обсуждения я не могу заняться доказательством верности моего представления об эллинской мысли. Но обратимся к мысли Нового времени. И возьмем для разгона не философскую, а физико-математическую мысль Нового времени. Я имею в виду описание движения системами дифференциальных уравнений. Здесь важна вторая производная (т. е. ускорение, или  $n$ -нная производная, которая является второй производной по отношению к производной  $n-1$ -й). Эта вторая производная важна в каждой точке траектории движения. Ибо ускорение есть свидетельство силы, движущей объект в этой точке траектории движения, т. е. такая точка есть *исток* вектора силы в данном «здесь» и «теперь». Другими словами, судьба движения (его траектория) предстает здесь как решаемая в каждой точке этой траектории и каждой *точкой* решаемая. Индивидуальное (точка) авторствует по отношению к общему — по отношению к общей траектории движения. Сравним с физикой Аристотеля. Здесь и близко нет чего-нибудь подобного. У Аристотеля движение есть состояние *индивидуального* тела, каковое состояние есть *выражение, экспрессия* чего-то *общего*, а именно — видоспецифической *природы* (physis) этого тела, т. е. его *эйдоса*. Значит, уже в матфизике XVII в. не общее авторствует, порождая индивида, а индивид авторствует, порождая общее — судьбу движения. Или, говоря Вашими словами, здесь «усилие к бытию» есть усилие самой точки, вносящей *от себя*, от своего уникального усилия свой вклад в общую судьбу движения. Точка здесь и есть это самое «усилие к бытию», она есть исток, точка роста вектора сего усилия.

Так неужели же философия отстала здесь от какой-то там физики-математики? Нет, конечно. В том-то и дело, что, начиная уже с Возрождения, а на самом деле еще раньше, а именно в средневековой теологии, начинает формироваться совершенно новый опыт. Новый опыт представляет агента опыта (индивида) не как наблюдателя, а как *со-творца*, неизбывного со-трудника Самого Творца. Это опыт со-творца, божьего Акта Творения, а не созерцателя Божьего творения. Или, точнее, это опыт созерцателя (наблюдателя), чье созерцание (наблюдение) *не воспринимает, а творит*. Таков имплицитный смысл знаменитой юридической метафоры Канта. Но... Кант вроде бы не нуждается в понятии со-творца? Да, не нуждается. И причину этого странного воздержания мы уже сформулировали выше. Повторим, причина в том, что разум, т. е. себя мыслящая мысль, всё еще понимается на греческий манер как автономия, т. е. как сущность божественная (у Канта, в связи с тематизацией творческой мощи разума, т. е. в связи с понятием *синтеза*, понятие автономии периодически перевоплощается в понятие *спонтанности*, что, впрочем, никак не меняет божественной генеалогии разума у Канта). И вот божественность эта не библейская, не откровенная, а *языческая*, она отражает односторонность отношения «человек-божество». Человек здесь зависит от божества, но божество не зависит от человека. Языческая божественность характеризует божество как занятое прежде всего самим собой. Библейский же Бога как Бог завета по самой своей сущности является Божеством, обращенным к тому, кого Он иницирует к завету. Борьба мысли Нового времени с «религиозными предрассудками», т. е. с мыслями, не получившими мыслительного же само-обоснования, вполне справедливо строится на понимании сути мысли как мысли о мысли. Только вот мысль Нового времени (а зачастую всё еще и мысль XXI в.) не учитывает, что понимание

себя мыслящей мыслью как мысли автономной *укоренено в языческом понимании божества*: человек здесь зависит от божества, но божество не зависит от человека. Атеизм Нового времени весь строится на этом базисном религиозном **языческом** предрассудке.

Но как же так? Разве не было бурного обсуждения христологической проблематики в высокой схоластике XIII в.? Разве не было Майстера Экхарта в XIV в.? И в XV в. не было Кузанского? Разве не было выдвинутого Кузанцем тезиса, что центр мировой сферы находится там, где стоит человек-наблюдатель, а радиус мира поэтому и бесконечно протяжен, и сжат в безразмерную точку? (это что? неужто предчувствие принципа неопределенности Гейзенберга?).

Нет, всё это, казалось бы, забытое, на самом деле толковало как раз про то *вершающееся индивидом* (и только индивидом!) «усилие к бытию», которое, со-авторствуя в Божьем Акте Творения, со-авторствует в творении себя самого, и, значит, **вносит себя самое в истину бытия**. И всё это ни в коем случае не забылось, а имплицитно работало и в мысли раннего модерна, и в мысли Просвещения. Иначе и не было бы того сидящего у камина мыслителя, рыцаря человеческого *его*, чье бытие есть индивидуальный акт бытия — *cogitatio*, бытие-акт. Декартово *его* — это не вещь, а бытие как *акт* бытия. Такой индивидуальный акт бытия и есть Ваше **усилие к бытию** (*conatus*). И Декарт не сам придумал такое понимание бытия. Взял он это у Фомы Аквинского. У которого Бог *есть* бытие, которое есть Он Сам как мощь-быть-всегда — *virtus essendi*. Но и саму эту мощь-быть-всегда (которая есть Бог, т. е. определенное Лицо и в этом смысле — «Вещь») определяет Фома не как вещь, а как *чистый акт бытия* — *actus purus essendi*. **Бытие есть чистый акт бытия**. Этот томистский Бог есть Ваше **усилие к бытию** (*conatus*). Да, это правда, что уже в Средние века начинается эта путаница, когда человеку приписывается божественный модус бытия, а Богу — человеческий. Отсюда и возможность абсолютизации чистого Я. С причинами этой путаницы нужно разбираться (я стараюсь разобраться с ней в моей новой книге «Завет и Метафизика» [Черняк, Роклин, 2024]). Но ведь и физика Галилея, да и вообще математическая физика XVII в., несмотря на сосредоточенность на сингулярности (точке) как истоке «усилия к бытию» (т. е. на точке как носительнице вектора силы, т. е. на индивидуальности, диктующей судьбу общего), во многом сохраняет абсолютизированного наблюдателя, на которого никак не воздействует наблюдаемое (например, абсолютное пространство Ньютона как Сенсориум Бога. Действительно, точка есть «точка роста» вектора силы; а сила равна массе, умноженной на ускорении; а ускорение (в отличие от скорости) не меняет своего значения в зависимости от системы отсчета. Значит, силы обитают в абсолютном пространстве).

Так что даже в XVIII в., т. е. в веке Просвещения, сосредоточенном на усилиях индивидуального человека быть человеком разумным, не очень-то получается преодолеть понимание разумности как способности человека пребывать в статусе внешнего наблюдателя, не ангажированного наблюдаемым. **Не было у этого века сил выкарабкаться из языческого допущения, что творчество ума как обращение мысли на себя означает ее автономию**. Это проблема хорошо знакома акушерам: новорожденный может появиться на свет Божий, еще не сумев выкарабкаться из своих плодовых оболочек. **Постмодерн** — это *истерическая реакция взрослого разума, обнаружившего себя в этой неловкой пренатальной ситуации*. Наш *собственный* ум, который обнаружил себя барахтающимся в своих плодовых оболочках, истерически вопит: «А ну меня на хрен! Давайте-ка, ребята, вместо меня, ума,

придумаете что-нибудь другое, т. е. не слишком умное — эрос, трудовое отношение, лингвистические структуры, жизнь, бытие, дыру в бытии! Давайте, ребята, будем иррациональными, т. е. давайте будем не умными, а без-умными». Ну и как не впасть тут в истерику. Ведь Просвещение, по Канту, это зрелость ума: «ПРОСВЕЩЕНИЕ — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по своей собственной вине» [Кант, 1994, с. 29]. И вот я весь из себя такой взрослый барахтаюсь, задыхаюсь в своих собственных плодовых оболочках. Это ведь даже не энурез... Это пренатальное младенчество взрослого человеческого существа — просто черт-те что такое! Тут поневоле впадешь в истерику.

**П. Т.:** Полученный в результате логически строгого рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя. Например, для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о «погружении» в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже об обосновании этого смысла в жизни чистого сознания.

**Л. Ч.:** Это опять то же самое. Но в этот раз я вижу нечто, что делает понятным истоки Вашего скепсиса в отношении диалектической логики. «Мысль, — говорите Вы, — совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя». Вас смущает круговое движение мысли. Дескать, раз круговое, то в себе замкнутое. Да, **истинно философская мысль имеет круговую природу**. Но это не имеет никакого отношения к заявлению, что  $A$  потому равно  $A$ , что  $A$  равно  $A$ . Вдумчивый читатель Парменида или Зенона Элейского (не говоря уж о всей последующей философской традиции Запада) на заданный ему вопрос, в чем состоит философская уникальность мысли этих авторов, конечно же должен (я уверен, что должен) ответить вот так: *Их мысль сама себя движет*. Вообще говоря, любая мысль (не только философская) движет сама себя, ибо мысль мыслится, дума думается. Но не любая мысль замечает это. А вот философия и начиналась, и продолжает жить этой сосредоточенностью на **самодвижении понятия**, т. е. сосредоточенностью на понятии как поистине **живом**. Человек, читающий впервые «Парменида» Платона или «Логику» Гегеля, не может не быть поражен открывающимся ему миром живых, самодвижущихся понятий. Любая жизнь есть самодвижение и самодетерминация. Мысль есть модус бытия человека. Человеческая жизнь — это самодвижение мысли. Философ же всматривается лишь в один и только один предмет — в понятие. И всматривается он в этот предмет лишь с одной-единственной философской целью — увидеть этот предмет (понятие) в его самодвижении, т. е. в его жизни. Теперь, если понятие само движет себя, то оно есть *причина самого себя*. Если оно есть причина самого себя, то оно есть и следствие самого себе. Другими словами, если оно прошлое (исток, источник, причина) самого себя, то оно и будущее самого себя. А это означает, что оно является и *проектом (целью)* самого себя.

Если следовать Вашей логике, то, полагая цель, т. е. предполагая некоторый определенный результат своей активности, мы обречены не на осуществление новации, а на повторение того, что уже было. Решил наколоть дрова (т. е. поставил себе цель обзавестись дровами) и наколол их, а оказалось, что это не дрова, а тот самый чурбан, который я колол. Нет уж. Целеполагание есть конститутивная составляющая любой формы свободы, любой формы творчества, и заготовщика дров, и Моцарта. Но философ не просто всматривается в некоторое целеполагание, а в то, как **понятие само превращает себя в агента (субъекта) того целеполагания, которое полагает в качестве цели само же понятие**. О каком аннулировании творческого акта индивида может идти здесь речь?

Теперь о Гуссерле, который «первоначально вынужден рассуждать о “погружении” в интуитивно схватываемый её [наверное, всё же не «её» а, «его» — «истинного основания науки». — Л. Ч.] смысл, а потом уже об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания». Гуссерль действительно недоумевает, почему в трансцендентальное измерение его рассуждений так императивно вмешивается нечто эмпирическое. Он не может справиться с этим открытием не только тогда, когда толкует о кризисе европейской науки в *Krisis*, но и в *Ideen II*, т. е. в доработке всего основания своего феноменологического проекта. Как бы серьезно мы ни относились к феноменологии Гуссерля, а сам я отношусь к ней очень серьезно, невозможно не вспомнить здесь Канта: «Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии» [Кант, 1965, с. 225].

Впрочем, у нас нет права упрекать Гуссерля в перемешивании чистых принципов с эмпирическими. Таковое перемешивание совсем не входило в его намерения. Напротив того, он сам выглядит искренно озадаченным тем обстоятельством, что эмпирия *сама* и так настойчиво, не спросив его позволения, лезет в его трансцендентальный анализ. Но сей факт было бы нелепо интерпретировать, также как и опровержение выше приведенного тезиса Канта. Одно из двух: либо мы занимаемся *онтологией* такого феномена, как человек, либо решили подменить сию онтологию *психо-физиологией* человека. Если мы выбираем *психо-физиологию* человека, то ни к чему нам делать вид, что мы философы. Если же мы выбираем онтологию, то мы не можем не заключить, что нечто противоречивое легло в самое основание феноменологии Гуссерля.

Весь этот (мой) пассаж о Гуссерле вот к чему. Вы говорите: «для прояснения истинного основания науки Гуссерль первоначально вынужден рассуждать о “погружении” в интуитивно схватываемый её смысл, а потом уже об обоснованиях этого смысла в жизни чистого сознания». И тем самым вроде бы приводите *пример-подтверждение* Вашей любимой мысли: «Полученный в результате логически строго рассуждения истинный смысл тождественен смыслу, смутно предполагавшемуся в начале рассуждения. Мысль совершает герменевтический круг — конец рассуждений совпадает с началом в своей истине, обогащенный результатами продвижения по кругу, но сохраняющий тождественность начала и результата, в себе он *тот же самый*, что и для себя».

Однако, во-первых, суть герменевтического круга заключается совсем не в том, что теория якобы формулирует то о своем предмете, что уже содержалось в эмпирическом схватывании этого предмета. Вот оно значит как. Подумаешь, прослойка интеллигентская, «доценты с кандидатами». Они ведь, «любимые до слез», просто обобщенно выражают то, что простой мужик и без их обобщений хорошо знает. Да нет же, герменевтический круг

совсем о другом. Если мысль причина самой себя, то она и следствие самой себя. Она следствие самой себя именно в качестве причины самой себя. В последнем утверждении нет ни парадокса, ни наведения тени на плетень. Означает это лишь то, что истинная мысль начинается с переосмысления своего начала (своей причины), и тем самым она делает своим следствием саму себя как причину себя, но причину уже переосмысленную. И только этим формирует мысль себя как агента, созидающего *проект* себя самой как своего следствия. Проект есть цель, т. е. то предположение будущего, которое руководит настоящим. А переосмысленное начало нынешнего состояния мысли есть прошлое, предполагающее обновленное будущее.

**П. Т.:** В любом случае мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося.

**Л. Ч.:** Это всё равно, как сказать, что поскольку процедура взятия второй производной та же, что и процедура взятия первой, ничего нового вторая производная не приносит по отношению к первой, или то же самое, но в терминах кинематики: поскольку, измеряя ускорение, мы измеряем скорость изменения скорости, то нет никакой разницы между ускорением и скоростью. На самом же деле, если (как Вы говорите) «мысль мыслит себя как чистое *созерцание* смысла», то, **во-первых**, она сама для себя предстает как мысль о мысли, т. е. ее объектом, т. е. объектом размышления, становится *сама мысль*. Ничего себе, «ничего от себя в мыслимое не вносит»! Совершив такой «кульбит», «догадавшись», т. е. *помысля*, что она сама мыслит мысль, она, мысль, совершает *величайшую из всех великих интеллектуальных революций во всей истории человечества*. Этот случившийся на рубеже VI и V веков до н. э. момент обращения мысли, догадавшейся, что она мыслит мысль, и есть момент **рождения разума**, рождение классической эллинской мысли. Это и есть величайшее событие культурного антропогенеза — *рождение западного человека*. Это, как я сказал, лишь «во-первых». А **во-вторых**, поскольку, мысля (созерцая) *смысл*, мысль мыслит (созерцает) себя как *свое отношение к смыслу*, смысл становится реальностью, отличной от мыслящей его мысли. Смысл превращается в **проблему смысла**. Мысль, адресующаяся какой-либо вещи, обнаруживает загадку вещи, адресующейся к этой мысли. Ведь **вещь, адресующаяся к мысли, и есть смысл**. Значит, мысль, открывающая, что она сама есть мысль, открывает, что всё другое, всё, что не она сама, есть обращающийся к ней самой смысл. Тем самым великая интеллектуальная революция, случившаяся в Элладе на рубеже VI и V веков до н. э., задала **ВСЮ интеллектуальную тематику ВСЕЙ последующей культуры Запада**. А Вы говорите: «мысль, мыслящая себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не внося». Ничего себя «ничего»! Да всё, абсолютно всё (!), что человек (любой человек, не только человек западной культуры) производит по-человечески, производится обращением его мысли на саму себя. Однако, хотя любая мысль есть мысль, себя мыслящая, но не всякая мысль мыслит себя (знает себя) как себя мыслящую. А вот формирование культуры Запада, формирование ее основания, произошедшего обращением мысли на себя, произошло благодаря тому, что **себя мыслящая мысль помыслила себя (распознала себя) как себя мыслящую**. Разум, воџс, был рожден открытием разума. Или,

по-другому, разум (как себя мыслящая мысль, νοῦσεως νόησις) **сам родил себя**, помыслив себя как себя мыслящую мысль.

**П. Т.:** В этой перспективе [повторим, сия перспектива формулируется Вами (Павлом Тищенко) вот так: мысль, мысля себя как чистое *созерцание* смысла, ничего от себя в мыслимое не вносит. — Л. Ч.] *личное усилие к бытию этого человека в этой исторической ситуации* — чисто психологическое обстоятельство — своеобразные строительные леса, о которых никто не вспоминает, любуясь готовым произведением архитектуры (смыслом) — его произведением. Можно, как и Роден, сказать: мысля (радикально сомневаясь, подвергая опыт сознания феноменологической редукции, изумляясь, исследуя априорные основания и т. д.), я лишь отсекаю от камня *лишнее*, помогая на свет родиться конкретному предсуществующему в нём (камне) *изваянию* (смыслу).

**Л. Ч.:** Всё это рассуждение может показаться справедливым, если спроецировать его на ранний период классической эллинской мысли. Да, в случае эллинского ума его усилия, направленные на строительство своего *пути*, ведущего к истине, носили характер провизорный. Хотя обойтись без них было уму невозможно, однако, повторю, в результате успешно пройденного пути истины необходимо выяснялось, что путь к истине прокладывается не теми усилиями ума, которые есть усилия человека, а самой же истиной, к которой стремился человек. Здесь оказывается, что *усилие к бытию* (этот самый *conatus*) принадлежит бытию. Путь, ведущий человека к истине, оказывался тем путем самой истины, которым *истина сама ведет человека к себе, к истине*. Подобно тому, как завершение строительства делает ненужными строительные леса, истина (ἀλήθεια), т. е. *себя-не-скрывающий, само-раскрывающийся* предмет мысли, делает ненужным выстроенный человеком путь, приведший к этому моменту встречи с истиной. В определенной степени относится это и к *майевтике* (μαίευτική) Сократа. И уж точно это справедливо по отношению к доказательствам теорем в греческой геометрии вообще и у Евклида в особенности. Да, для эллинской мысли прокладываемый ею путь к истине (путь к мыслимому) ничего не вносит от себя в истину (в мыслимое). Но это совсем не значит, что такая мысль топчется на месте в самой себе. Нет, она не вносит ничего от себя в мыслимое (в истину), но она позволяет истине (мыслимому) открыть себя в человеческой мысли. «Всего-навсего» вносит он проблему открытия истины. Не человек обновляет здесь истину, а истина радикальнейшим образом обновляет человека. Вы говорите: такая мысль ничего для человека не меняет. Да нет же. *Для человека эта мысль меняет всё!* Она совершает скачок от мифа к логосу! Эта мысль есть возникновение эллинского Космоса, т. е. эллинской культуры! Она есть открытие бытия индивидуального человека как личности, открытие личностного бытия! Она есть открытие и человека трагического, и человека Аристотелевой этики. И тот человек, и другой появляются как единственная основа общей архитектоники мироздания. Так и начинается культура Запада. А Вы говорите «ничего не меняет».

Однако при чем здесь европейская мысль, скажем, XVII–XVIII вв.? Уже в раннем Новом времени отношение разума к опыту радикально меняется, поскольку радикально меняется и сама структура опыта. А потому радикально меняется и структура самого разума, самой себя мыслящей мысли. Новый опыт — это эксперимент, т. е. не констатация того, что природа сама благоволила открыть нам, а судебское принуждение природы разумом к ее



самораскрытию. А сам ум, рассматривающий этот новый опыт как аутентичную форму своего, т. е. ума, бытия-в-мире, обретает свое собственное *историческое* измерение. Ярче и глубже всего (мы говорим о том, что родилось в XVII–XVIII вв. и в первые 2–3 десятилетия XIX в.) представлен этот Просвещенский исторический ум в *Логике* Гегеля.

Так что Ваше обвинение Новоевропейского ума в том, что его роль остается исключительно методически-провизорной, отнюдь не является обвинением справедливым.

**П. Т.:** Принципиально важно, что *усилие к бытию* — самоосуществление себя в художнике и осуществление эстетической идеи, распознанной в камне скульптором, *снимается* в результате и собственным смыслом не обладает.

**Л. Ч.:** Это последнее утверждение в какой-то степени справедливо по отношению к Фидию, но не по отношению к Микеланджело или к тому же Родену. Проблема ведь состоит не в том, оставляет или нет, скажем, Леонардо в прекрасных образах своих прекрасных дам некий намек на свою собственную бородатую внешность. Проблема в том, что именно стремится изобразить художник: безмятежный небесный покой человеческого тела, ничем не возмущаемый, божественный идеал гармонии и равновесия, т. е. *неподвижность* как элейскую сущность жизни и движения вообще, ИЛИ же видит художник свою аутентичную задачу как задачу того преодоления каменной тяжести смерти, которое осуществляется не его, художника, усилиями, а усилиями той жизни, которая прямо вот сейчас под его резцом оживает *там*, в камне. Для этого второго скульптора художественная задача Фидия (избавление своими усилиями от лишнего камня) есть задача внешняя. А его истинная артистичная задача заключается в трансформации *своих усилий* освобождения от каменной смерти в усилия жизни, рождающейся прямо там, в камне. В обоих случаях камень (каменная тяжесть смерти) отсекается художником в качестве, как Вы говорите, лишней. Но в случае Фидия сие отсечение лишнего есть дело Фидия, ибо та жизнь, которая рождается в камне у Фидия, есть реальность *безусильная* (не путать с бессильной): она подобна чистой актуальности, чистой (т. е. не знающей потенциальности) активности *νοῦς*'а, той божественной активности, которая не есть движение, т. е. не есть переход в иное, а есть созерцание как непрерывный переход к себе и в себя. Эта *безусильная* реальность классической греческой статуи, реальность не движения, а покоя как элейской сущности движения, есть реальность чистой божественной актуальности. В случае же Микеланджело или в случае вышеупомянутого Родена эту свою артистическую задачу преодоления тяжести смерти (преодоление слепо-глухо-немой каменной тяжести бытия) художники делегируют той жизни (и даже той человеческой смерти, например, *Пьета* Микеланджело), которая открывается им в камне. Нет, в случае Микеланджело или Родена художественные усилия самого мастера не исчезают в его произведении. Напротив того, они запечатлеваются, *живут* в самой скульптуре, но не как глупый довесок житейской суетности и тщеты (а вот, дескать, рядом и я сам, бородатенький или гладко выбритый, стругающий сей камень), и даже не как (вполне иногда оправданный прием) нарочито не спрятанный на мраморе след резца скульптора, а в собственной *неподвижной динамике* самой же скульптуры. Это делегированная скульптором скульптуре динамика волевого и мышечного напряжения, в явленные в самом камне страдание, скорбь, печаль (не путать эту *неподвижную динамику*

модерна с динамикой *неподвижности* античной скульптуры). А у Родена зачастую еще и в образе напряженной мысли или любовной страсти. Я говорю всё это не к тому, чтобы поставить психологизирующего декадента Родена на один уровень со сверхмощным онтологом Микеланджело. Я лишь хочу указать на этот факт — художника Нового времени и даже раннего постмодерна никак нельзя обвинить в стремлении элиминировать в художественном образе свое личное *усилие к бытию*. Напротив того, это личное усилие художника столь мощно, оно настолько захватывает всю трансцендирующую сущность человеческого Я, что оно преобразуется (и в этом смысле — личное усилие художника тематически себя подчеркивает, тематически себя объективирует) в скульптуре, в полотне или в поэтическом слове и, разумеется, в музыке. В музыке, по-видимому, более всего. Личное усилие художника превращается в усилие, совершаемое самим художественным образом, т. е. в усилие искусственно творимой *наиболее натуральной* жизни, в усилие жизни, творимой искусством. Так в искусстве. Но так и в философии этого времени.

И видится мне в таком «наглом» заявлении своего авторства не подмена индивидуального рабби Зуси Моисеем-автором, а вселенское торжество личного бытия рабби Зуси. Великий Бог Израиля, истинно живой Бог земли и неба постесняется спросить у рабби Зуси, почему он не жил как рабби Зуся. Ибо не только Богу, а любому развитому человеку становится ясно, что невозможно быть более рабби Зусей, невозможно быть более живым человеческим индивидом, чем быть рабби Зусей, преобразовавшим себя самого, свои сугубо личные *усилия к бытию* в великие художественные образы.

**П. Т.:** Но как можно иначе понять это личное *усилие*? Понять не психологически? Не как ансамбль эмоций — одни сегодня, а другие завтра, а иначе?

**Л. Ч.:** А понять это можно так, что художник понимает-ощущает свою *художественную* страсть как *страсть и волю* к бытию. Аверинцев, например, понимает поэтику О. Мандельштама как неприятие тавтологии. Напомню от себя, что, тавтология — это формальная истина, т. е. истина без тех усилий, которые привели к истине. Тавтология, это когда представляется, что утверждение «А = А», т. е. акт соотнесения А с самим собой не требует усилий, в частности, он не требует усилий, потраченных на доказательство возможности такого соотнесения. Тавтология — это *непосредственное* тождество, тождество, не опосредствованное усилиями рождения тождества. И действительно, замечу от себя, каждое слово у Мандельштама есть усилие предвечного творения, каждое слово у него есть **свидетельство момента самой-самой** изначальной решимости обретения бытия. Каждое *слово* Мандельштама — это усилие бессловесного *ничто*, усилие *молчания* стать *словом*, а слову при этом не забыть, что им, словом, становится молчание, что оно, слово, есть молчание, становящееся словом. И если слово звучит как память о молчании, становящемся словом, то звучит оно как слово, непрерывно возвращающееся в молчание. «Она еще не родилась, она и музыка, и слово...» Слово Мандельштама — это и есть слово столь дорогого Вам, Павел, рабби Зуси, ставшего Мандельштамом. Или Мандельштам и есть во всей своей красе и вселенском величии раскрывшийся рабби Зуся.

А вот Вы (П. Т.) отвечаете на свой вопрос (Ваш вопрос: «как можно иначе понять это личное *усилие*?» — Л. Ч.) следующим образом: для этого необходимо обнаружить неустранимость из осмысления истины усилия к бытию этого частного человека (Зуси),

который в опыте мысли мыслит себя в качестве *автора* (Моисея). Для этого достаточно *отдать отчёт в очевидности* — отмеченной выше *множественности* возможностей мыслить бытие и как **возможность *инакомыслия*** для других, и как возможность ***инакомыслия для самого себя***.

**Л. Ч.:** В качестве представителя **возможного *инакомыслия*** я замечу, что не только не вижу никакой «очевидности *множественности* возможностей мыслить бытие», но внутренне уверен, что бытие можно и **нужно** мыслить, только исходя из совершеннейшей **невозможности** мыслить *бытие*. Человека можно и нужно мыслить, исходя из совершенной невозможности мыслить *человека*. Бога можно и нужно мыслить, исходя из совершенной невозможности мыслить *Бога*.

Что Вы называете возможностью вообще и возможностью мыслить бытие в частности? Как, по-Вашему, возможность мыслить бытие складывается где-то в стороне от бытия или только благодаря непосредственной близости к бытию, только в бытии? А зачем мне вообще возможность мыслить бытие, если таковая возможность складывается где-то в стороне от бытия? Если бытие не касается моих возможностей, на кой черт мне возможность мыслить бытие? А если моя возможность мыслить бытие складывается благодаря бытию, то бытие меня уже коснулось (в какой-то степени открылось) еще до обретения мною возможности мыслить бытие, или, другими словами, *бытие мне открылось (коснулось меня, я помыслил бытие) именно тогда, когда я не имел никакой возможности мыслить бытие*. Это и значит, что бытие можно и нужно мыслить, только исходя из совершенной невозможности мыслить *бытие*. Если так, то при чем здесь «очевидность *множественности* возможностей мыслить бытие»?

Очевидность *множественности* возможностей мыслить бытие выражает, на мой взгляд, попытку воскресить монадологию. А если мы в качестве философов видим множество возможностей чего бы то ни было, то естественно для нас как философов задать вопрос: в чем состоит та **единственная** возможность, которая является возможностью формирования в данной ситуации множества возможностей? А этот вопрос эквивалентен другому: *что вообще означает в данной ситуации поставить вопрос о ее, этой ситуации, возможности?* Вот этот последний вопрос и есть вопрос философский. А апелляция к множеству возможностей в принципе лишена философии, ибо здесь основой мысли выступает не мысль, не *войс*, а некое эмпирическое многообразие.

**П. Т.:** Нет ни одной эпохи, которая исчерпывала бы себя в какой-либо философской системе, в голове одного философа.

**Л. Ч.:** Об этом выше: нет ни одного куста, на котором какие-нибудь два листочка были бы идентичны...

**П. Т.:** Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей.

**Л. Ч.:** Вы действительно имеете в виду, что философия Платона не выражает себя **поистине** в Платоновой системе **философских** идей? А может быть, Вы имеете в виду, что философия Платона не выражает себя поистине в Платоновой **системе** философских идей? Иными словами, потому ли, полагаете Вы, Платон не смог аутентично выразить себя, поскольку пытался он выразить себя в **системе** идей, ИЛИ ЖЕ потому не смог он аутентично выразить себя, что пытался выразить себя посредством идей **философских**? Если Вы имеете в виду последнее, то Ваш аргумент, апеллирующий к неудаче всех философов [«Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя...»] представляет собой **тавтологию**. Этим примером Вы хотите подтвердить, что в философии «Я» частного индивида ориентируется на утверждении себя в абсолютном «Я», в котором «Я» частного индивида не утверждается как частное, индивидуальное «Я», а просто исчезает. Это Вы предполагаете. Это предположение явно руководило Вашим прочтением истории философии. А затем Вы сообщаете, что это предположение Вы вынесли из Вашего знакомства с историей философии: «Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя в какой-то одной истинной системе философских идей». А вот я вынес из занятий историей философии нечто прямо обратное: философ, у которого нет хотя бы намека на его собственную систему философских идей, вроде бы не совсем-то философ. Сравним два громких имени философии XX века — Эрнст Кассирер и Николай Бердяев. Мне представляется вполне очевидным, что на фоне Кассирера Бердяев выглядит не совсем-то философом.

Ваша отсылка к истории философии сводится к утверждению, что Вы, Павел, вынесли такое впечатление из Вашего знакомства с историей философии — каждый философ потерпел неудачу в своем стремлении увековечить свое мимолетное частное «Я». А потому Вы фактически подтверждаете истинность этого *вынесенного Вами из истории философии впечатления* сообщением, что... *это впечатление Вы вынесли из Вашего знакомства с историей философии* [«Нет ни одного философа, философия которого выражала бы себя...»]. Это я и назвал тавтологией. А если это мое заключение ошибочно, то Вы могли бы объяснить мне мою ошибку (за что я был бы искренно Вам благодарен), сформулировав, что Вы называете **философской** идеей и что Вы называете **системой** философских идей.

**П. Т.:** Что связывает всё это множасьщееся многообразие смыслов? Система? Таковой нет и, полагаю, быть не может, т.к. неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда *больше* любого понимания себя как автора, как «Моисея». Поэтому **там** спросят его, обладающего *бесконечно богатой возможностью актуализаций себя в разного рода авторских репрезентациях, а не автора — его осмысленную репрезентацию в произведении*, типа — «я кантианец». Здесь разного **рода** ответственность и за сделанное, и перед кем за это сделанное отвечать придётся. Мой казус «Волошина» как раз к этому должен был бы подвести. Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию (conatus'e)*.

**Л. Ч.:** Как я уже сформулировал это выше, у меня тоже есть вполне определенное *впечатление*, оставленное двумя Вашими текстами. Вы защитник индивидуального, частного человека, который, с Вашей точки зрения, в свою очередь также является защитником себя как индивидуального, частного человека (что-то вроде Макара Алексеевича Девушкина из романа Достоевского. Того Девушкина, который узнал себя в Акакии Акакиевиче Башмачкине из повести Гоголя «Шинель» и страшно тем оскорбился, дескать, и так чувствуешь себя не человеком, а ветошкой какой-то, потому и прячешься от взора людского, таишься, а тут берут тебя и пропечатывают, выставляют на всеобщее обозрение как голенького...) Мне кажется, что так и получается у Вас, что эта защита человека, как я-ветошки, от взора людского ведет сию ветошку к поиску в себе самом своего не ветошного Я, а Я абсолютного. Но абсолютное Я, согласно определению абсолютного, полностью игнорирует Я ветошное, т. е. полностью игнорирует человека-ветошку как подлинный источник своего возникновения, и, следовательно, оказывается не подлинным Я, и, следовательно, не абсолютным. И (это я пытаюсь далее реконструировать Ваш ход мысли) в сфере философии такое абсолютное Я, с одной стороны, выдвигается на роль **связки** философских идей, а с другой стороны, таковой связкой быть не может. Другими словами, любая **философская система** при таком (Макара Девушкина) подходе не может состояться как система. Системы, наконец заключаете Вы, нет и быть не может. И виновен в этом не Макар Девушкин (и не рабби Зуся, понятый как Макар Девушкин), а виновна в этом (что, по-Вашему, совершенно очевидно для каждого вменяемого человека [кроме меня, грешного. — Л. Ч.]) «неисчерпаемость этого бытия в возможности представлена и в мире (по-видимому: «неисчерпаемость этого бытия, представленная в возможности и в мире», или как-то не так? Или «представлена и в представлении, и в мире»? Или «представлена в мире как представлении»? Что-то я не соображу. Это не ирония. Я действительно не понял фразу. — Л. Ч.) как загадка, которую люди пытаются разгадать, и в себе, как загадка себя самого в самом себе — в «Зусе», который всегда больше любого понимания себя как автора, как «Моисея» (по-видимому, в том смысле, что рабби Зуся неисчерпаем, а бедолага Моисей в качестве автора превратился в сам себя исчерпавшего Абсолюта. — Л. Ч.).»

Другими словами, получается у Вас, что виноват не философ, мыслящий в качестве исходной **онтологической** диспозиции человека диспозицию Макара Девушкина, обескураженного затеей Гоголя, а виновата некоторая неизвестно откуда взявшаяся **загадка неисчерпаемого бытия**. [А вот для меня, например, никакая она не загадка, ибо мне хорошо известно, откуда она взялась, эта самая загадка **неисчерпаемого бытия**. Из неоплатонизма, заразившего в XVIII в. немца Гете (который заполучил сию прививку от другого немца, жившего в том же XVIII в., от Винкельмана, которому досталась она по наследству, оставленному всем нам в XVII в. Кембриджскими неоплатониками, которые получили ее из XV в., от Марсилио Фичино, флорентийского апологета христианского неоплатонизма). А в XIX в. неоплатонизм заразил (среди многих прочих) также и русского поэта, моего любимого язычника Фёдора Ивановича Тютчева. «Молчи, скрывайся и тай / И чувства и мечты свои...» (*Silentium!*). И с самых давным-давно-давних времен, а именно — начиная еще с III в. н. э. вся эта **языческая неисчерпаемость бытия**, вся эта обожествленная **Отрицательность**, вся эта религия древнего хаоса **родимого**, одна из ипостасей которого (а именно, ипостась Хаоса как всё-порождающего космического чрева) была возведена

Плотином в ранг верховного божества — сверхсущего неопределимого (не имеющего никаких пределов, совершенно неопределённого) Единого (О! страшных песен сих не пой! / Про древний хаос, про *родимый*), влезла в самую «подкорку» западного человека, намертво, *родимая*, породнилась с ним.]

Так вот, для меня как философа и Платон, и Плотин тоже очень важны. Важны чрезвычайно. Так, что и жить без них я не могу. Но я не знаю, почему бы в XIX в., а тем более в веке XXI стал бы я философствовать, имитируя Платона или Плотина. Да еще обосновывая этот эллинский анахронизм сверх-модернистской поэтикой Достоевского, который использовал Макара Девушкина (т. е. написал целый роман) с тем, чтобы наградить *саморефлексией* (т. е. сосредоточенным рассмотрением своего собственного *Self*) несчастного Акакия Акакиевича Башмачкина, сосредоточенного, на самом деле, отнюдь не на себе, не на своем *Self*, а лишь на жалкой мысли о новой шинели. И весь этот фантастический синтез проделал философ для того, чтобы сформулировать некую *постмодернистскую* философскую концепцию. Концепция Ваша выглядит для меня постмодернистской, поскольку я полагаю, что наиболее типичная черта постмодернизма — утрата феномена человека, утрата человека как феномена.

[— А чего это вы его потеряли?

— А как его, мерзавца, не потерять, если он такой неисчерпаемый!])

Повторю то Ваше предложение, на котором я оборвал чтение Вашего текста: «Положиться на солипсическое философствование нельзя, поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию* (*conatus'e*). Эта возможность — бытие в возможности быть иным, оставаясь собой, *неисчерпаемо* (поэтому речь идёт в тексте о *большем*) в своих актуализациях принадлежит Зусе, а не Моисею». Это предложение, по-видимому, представляет собой *базисный тезис* Вашего видения сути онтологии человека. Выражение «бытие в возможности быть» я могу понять, только разбив его на две составляющие:

1) я, которое есть *бытие как возможность бытия* не-я, есть по отношению к любому моему не-я не бытие, а возможность бытия, но не своего бытия, а бытия своего не-я, бытия своей собственной трансмутации;

(2 и вот это бытие не-я как возможной трансмутации моего я и есть *бытие в возможности бытия я*. Таким образом, *бытие я* по отношению к бытию возможной трансмутации я есть *не бытие, а возможность* некоторого другого бытия, не-я, и вот именно *это не-я есть бытие я в возможности*, каковой возможностью является само же мое *изначальное я*, т. е. я Зусевское (т. е. я Макара Девушкина). В принципе, бытие рабби Зуси не есть бытие, а есть оно *возможность* бытия *не-рабби-Зуси*. Или бытие головастика есть возможность бытия лягушкой. Бытие ребенка есть возможность бытия взрослого (пример Аристотеля). Бытие русского философа есть возможность бытия бостонского таксиста (мой личный пример).

Мне всё же представляется, что толкуете Вы не о такой тривиальной бытовухе, в которой понятие бытия подменяется понятием налично существующей вещи (то, что Гегель, а не Хайдеггер, называл *Dasein*, т. е. *наличное* бытие, или, то, что Хайдеггер называл не бытием, не *Sein*, а сущим — *das Seiende*). Таковое бытовое (надеюсь не Ваше) толкование Вашего «бытия в возможности быть иным» ничем, в сущности, не отличается от древних

фольклорных трансмутаций: ударились панночка оземь и превратилась в черную кошку. А Вы толкуете вроде бы о другом, о «мистерии совместных обсуждений, бесед». Под таковыми мистериальными беседами имеете Вы в виду, разумеется, не беседу тёти Нюры с первого этажа с дядей Костей с седьмой автобазы. Имеется в виду, я полагаю, философская беседа философов. В древности этакие мистериальные собрания назывались искренне — *симпозиумы*. Совместно философы выпивали-с. Отчасти эта мистериальная философская традиция симпозиумов воспроизводилась на кафедре философии 2-го Московского медицинского где-то между 1963 и 1973 гг. Счастливейшие годы моей философской жизни! Так что никаких сомнений — всем моим сердцем и всей душой, и даже, добавлю, всем моим пьющим организмом, я за Ваши «мистерии совместных обсуждений, бесед».

Но попробую догадаться и уточнить для себя самого, что именно с Вашей (*с Вашей, а не моей!*) точки зрения этот феномен мистериальных собраний философов, обсуждающих философию, проясняет в вопросе онтологии человека. Ведь, согласитесь, одно дело — онтологический смысл эллинского архаического коллективизма и его симпозиумы, и другое дело — онтологический смысл коллективизма колхозного и симпозиумы колхозные, и это даже если колхозный коллективизм, дабы так прямо не ассоциироваться с колючей проволокой, именуется на славянофильский манер *соборностью*. Это мое последнее замечание ни в коем случае не следует понимать как негативное отношение к философским семинарам, будь это семинары обожаемого мной Библера или помянутые мной симпозиумы кафедры моего дорогого Феликса Трофимовича Михайлова. А следует мое замечание понимать лишь в том смысле, что слова «коллектив», или «собрание», или «совместное обсуждение» *сами по себе* никакого философского или мистериального смысла не несут. И ни одно из них не может *само по себе* быть палочкой-выручалочкой в многотрудном деле разматывания онтологической проблематики.

Итак, вернемся к сути нашего обсуждения. Какие преимущества, с Вашей точки зрения, имеет концепция «мистериальных собраний философов» по отношению к тому, что Вы именуете солипсистским философствованием? Поскольку я искренне хочу понять Вас, а не себя, то ради нахождения ответа на этот вопрос мне следует, разумеется, руководствоваться Вашей формулой: «Положиться на солипсическое философствование нельзя поскольку оно редуцирует себя к автономному эго и тем самым *закрывает* от себя этой *ширмой* присутствующую в самом себе возможность *быть иным, оставаясь собой в своём личном усилии к бытию (conatus'e)*».

Действительно, если философское собрание есть собрание стоящих философов, а не крикунов-политиков, не демагогов, не лицемеров, не шарлатанов, не случайно заблудших сюда пижонов, то философ, высказывающий свое мнение, с искренним нетерпением ожидает услышать мнение своих оппонентов. Вслушиваясь в это мнение, он смотрит на свое высказывание глазами (на самом деле умом) своего оппонента. Уже это мгновение он, тот, кто первый высказал свое мнение, становится иным: в этот момент первый высказавший свое мнение стремится отождествиться с умом оппонента, рассматривающего его высказывание. И более того, примет он или не примет возражение (или поддержку) оппонента, то мнение, которое высказал он сам, так или иначе тоже обновляется высказываниями оппонента. Оно как-то меняется, например, укрепляется, или, напротив, закрадываются в него некоторые сомнения, или, ответив себе на эти сомнения, первый

собеседник существенно укрепил или даже развил свое мнение, и т. д. Если оппонент первого собеседника оценил (положительно или отрицательно) это обновление мнения первого собеседника, он в свою очередь также становится иным, ибо он смотрит теперь на свое замечание (возражение или поддержку) глазами (умом) первого собеседника, а именно — он видит, каким образом было «усыновлено» (или отринуто) его замечание в уме и умом другого. Так мысль коллективно живет и коллективно развивается, а то и размножается коллективно.

Я очень надеюсь, что правильно Вас понял. Я действительно стараюсь.

Заметим, что, разбирая эту якобы мистическую диалектику неисчерпаемого обновления философского *ego*, его неисчерпаемую возможность становиться иным в составе таковых обсуждений, **мы свели всё наше обсуждение к довольно простенькой диалектике понятия «взаимодействие»**. Действительно, ведь Вы ищете «механизм», благодаря которому мысль индивида не затухает (не зашоривается) в себе самой, в своем, как Вы говорите, солипсизме, а продолжает развиваться. Сей «механизм» метафизика (со времен Декарта и Спинозы) прятала в понятии *causa sui*. Понятие *causa sui* было известно и высокой схоластике XIII в., но схоластики не желали распространять его на Бога по причине, указанной выше. На всякий случай повторю: если Бог в каком-то отношении есть причина Самого Себя, то Он является и следствием Самого Себя, т. е. Он **становится** Богом, т. е. Он **становится** Творцом, т. е. Он **становится** Абсолютной Актуальностью. Значит, исходно Он есть абсолютная потенциальность. Он исходно есть Абсолютная Актуальность, и Он же исходно есть абсолютная потенциальность. Противоречие.

А вот у Вас *causa sui* — это не модус бытия Абсолюта, и не модус бытия отдельного философа, а модус бытия философского собрания. Это собрание как раз и есть функционирование мысли в модусе *causa sui*. Ну что ж, в этом Вы всё же повторяете, хотя и на свой манер, Декарта и Спинозу. У первого *causa sui* есть модус бытия не человеческого индивида, а Творца, у второго — не человеческого индивида, а универсальной Субстанции-Бога. (Почему эти двое не испугались очевидного противоречия, имплицитного таким допущением, я здесь обсуждать не буду.) Но вот пришел Гегель и очень убедительно (для меня убедительно безусловно, абсолютно) показал, что так понятая *causa sui* есть просто-напросто понятие *взаимодействия*. Я не предлагаю вслед за Гегелем сводить *causa sui* полностью к понятию взаимодействия, я лишь говорю о **так** понятой *causa sui*, т. е. понятой по Декарту и особенно по Спинозе. На мой взгляд, *causa sui*, не имплицитная вышеуказанное противоречие, есть модус бытия живого смертного индивида, а не божественного Абсолюта. И в качестве модуса бытия индивида *causa sui* ни в коем случае не сводима к взаимодействию, что не означает, что аспект взаимодействия в нее не включается. Ваши же философские беседы как аутентичный агент (субъект) философской мысли никак принципиально не отличаются от аутентичных агентов метафизики Декарта и Спинозы. И у того, и у другого, и у Вас речь, в сущности, идет о неисчерпаемости взаимодействия и о взаимодействии как истоке обновления. Впрочем, вполне возможно, что Ваша *causa sui* отличается от таковой у Декарта и Спинозы, но я этого отличия не вижу. Буду рад, если я окажусь неправ, и Вы убедите меня в некотором отличии.

Рассмотрим кратко понятие взаимодействия (пример предельно простого упражнения в той самой всё еще живой диалектической логике, которая, на Ваш взгляд, так и осталась мертворожденной). Взаимодействие А и В, как и любое другое отношение А и В,



и соединяет, и разъединяет эти А и В. Особенность такого соединения и разъединения в случае отношения *взаимодействия* заключается в том, что в этом отношении нет посредствующего агента. Скажем, если я заколачиваю гвоздь молотком, то в контексте процедуры заколачивания гвоздя молотком отношение молотка к шляпке гвоздя есть чистое взаимодействие, совершенно симметричное ничем не опосредствованное отношение. А вот в пределах той же самой процедуры не отношение молотка к шляпке гвоздя, а *мое* отношение к его шляпке не есть взаимодействие, ибо присутствует здесь опосредствующий агент — молоток. (По-честному нужно было бы рассмотреть еще и руку, держащую молоток, как проекцию всего моего организма на акт забивания, и следовательно, как посредницу моего организма, или, что в сущности то же самое, следовало бы рассмотреть молоток как *extension* моей руки. Но для примера можно ограничиться одним молотком.) Пока мы рассматриваем А и В как взаимодействующие, никто и ничто третье их не разделяет, и никто и ничто третье их не единит. Значит, в каждый момент жизни этого отношения эти А и В оказываются и отождествленными (они слились, перешли друг в друга, взаимно изменились, и, так изменившись, отождествились, слились, т. е. остались нераздельными), **и в тот же самый момент** они разъединились, различились. Они всегда остаются теми же самими, и они всегда уже другие. Они всегда те они, которые всегда не они, и они всегда те не они, которые всегда они. Там самым взаимодействием как источник движения, источник развития есть *чистая неопределенность*. Это понятие, **будучи взятым само по себе** как понятие источника некоторого процесса, некоторого феномена, некоторой истории есть не более чем *видимость, иллюзия* понимания.

Я, по-видимому, страдаю комплексом стерновского Тристрама Шенди. И потому не удержусь поделиться некоторым воспоминанием. Когда я слышу некоторое объяснение, апеллирующее к понятию взаимодействия, я неизменно вспоминаю одного из фельдшеров, бывших в моей команде линейного врача московской скорой помощи. Если в то время, как этот фельдшер делал внутривенное вливание, больной задавал ему (обычно томным голосом человека, намекающего на осознание близости своего смертного часа) стандартный вопрос: «До-о-ктор, а что-о-о это?», сей фельдшер неизменно строго отвечал: «Способствует». Каждый пациент, задавший такой вопрос, всегда был этим ответом вполне удовлетворен. Еще бы! Что-то там внутри бесконечно страдающего организма взаимодействует! Ну... ведь *должно* повзаимодействовать... Ведь правда же... Ведь не про фармакологическую же формулу вводимого препарата спрашивал пациент.

Так вот, заключаю я, Ваша безусловно элегантная и элегантно продуманная концепция *философских мистерий совместных обсуждений, бесед* всё еще не является (оговорюсь, если я ее правильно понял) концепцией собственно *онтологической*, она всё еще относится к соображениям чисто *онтическим*. И это, на мой взгляд, не Ваш индивидуальный грех, это грех любой философии диалога, будь это философия Фейербаха, Мартина Бубера, Франца Розенцвайга, Бахтина, Библера, Георгия Померанца или Ваша собственная. Конечно, Вы, как и все философы диалога, говорите (даже если и не вслух; Библиер, например, при всей его невероятной интеллектуальной чистоплотности явно замалчивал это обстоятельство, а Вы его почти оглашаете, хотя и не прямо)... так вот, Вы, как и все философы диалога, фактически уверяете (даже если и не в полный голос), что человек становится существом коллективным (философ становится участником коллективной

философской мистерии) только с *перепугу*. У Вас этот перепуг выглядит так: честно мыслящий мыслитель, традиционно полагаясь на свой ум как на себя мыслящую мысль, νοῦσεως νόησις, в силу своей честности и некоторой трезвости мысли со временем замечает, что греки, воля ваша, придумали нечто неладное: себя мыслящая мысль, νοῦσεως νόησις, обречена ходить вокруг самой себя и утверждать лишь саму себя. Философия, построенная на таком понятии мысли, обречена на тавтологию, т. е. на пустоту. И вот, испугавшись себя самого, сожалея о напрасно потраченных годах учения (Фауст), такой мыслитель бросается (нет, не к дьяволу, за дешево предлагая свою душу), а к собеседнику. Причем собеседник интересуется его в данном случае не как собутыльник просто или не как человек, с которым можно потолковать о политике или о жэковском хаме-тиране слесаре-водопроводчике, ковыряющемся в вашем унитазе, о бабах или о погоде. (Как помнится мне, обычное начало завязывания со мной беседы незнакомцем в какой-нибудь московской пивной: «Послушай, мужик, какая сука мой директор автобазы... Выписывает это он мне, значит, сегодня, бл., наряд...» Или вариант: «И-эх, мужик, какая же сука моя баба, жена-то моя...» и т. п.)

Нет, понятие собеседника, которого желает испуганный своим солипсизмом философ, является понятием *онтологическим*. Он, этот ожидаемый мной, философом, собеседник, есть *другое-меня-как-мыслителя*. Следовательно, сам я, обращаясь к поиску такого собеседника, *мыслью мысль* как мой аутентичный модус бытия. Я и есть эта мысль как автор самой себя. А он, мой желанный собеседник, есть другое я *моей* мысли, или *другая мысль* моего я (см. наш анализ выше). Я, философ, ищу его, этого философского собеседника, поскольку я обнаруживаю испугавший меня солипсизм моей собственной мысли. Т. е. горизонт, в котором открывается мне иное, другое бытие, открывает его за пределами моей мысли, сосредоточенной на продумывании самой себя. Это чисто отрицательный горизонт мысли, он есть *неприятие* моей собственной себя продумывающей мысли из боязни ее само-замкнутости, из страха философской клаустрофобии. А мысль, которая принимает другое лишь в контексте бегства от продумывания самой себя (или по причине неумения-неспособности такового продумывания), есть мысль эмпирическая. И следовательно, в такой ситуации нахожу я другого не как онтологическую реальность, а как *онтический* эмпирический факт. Например, Павел Тищенко пишет письмо Лиону Черняку. Он знает, что Лион — это не Павел. Он, Лион, другая вещь, отличная от вещи по имени Павел. Мы даже приблизительно знаем друг друга как вещи исторические, т. е. каждый со своей отличной от другого личной биографией. Но на том же основании пишет и Лион письмо Павлу. Мы будем не соглашаться и соглашаться, но с философской клаустрофобией будет покончено. Наше общение может быть чрезвычайно приятным или неприятным, но в результате мы вылечиваем друг друга от философской паники. Но вылечиваем той ценой, что мы забываем о философии. Другими словами, если следовать за Вашей концепцией, то каждый из нас страдает философской клаустрофобией, и потому стремится освободиться (не признаваясь в том) *от философии*. Ведь на этом пути освобождаемся мы от философской клаустрофобии, лишь подменяя онтологию онтикой — тем, что другой дан нам как эмпирически наличный другой. И здесь Вы повторяете не только всех философов диалога, но и Гуссерля: вопрос (проблема) формулируется Гуссерлем как онтологическая, а ответ на проблему предлагается онтический. Кошелек ищется не там, где он потерян, а под фонарем, где светлее.

Человеку, для которого родным языком является русский, такая подмена дается особенно легко. Напомню, что в русском языке понятие «бытие» выражено *существительным*. И только поэтому, как и всякая вещь (как и всякое сущее), *бытие* в русском языке может *быть* (бытие может быть! уже нелепость!), а может *бытие и не быть* (нелепость с плюсом), т. е. оно может «быть» в качестве возможности — «бытие в возможности» или «бытие возможности». В большинстве других европейских культурных языков понятие «бытие» выражено не существительным, а *глаголом* или *причастием*, и, соответственно, имеет коннотацию не вещи или предмета, а *акта*, т. е. *актуальности*. Немецкое *Sein* — инфинитив глагола *sein*, *быть*, исполняющий роль существительного. Английское *being* — причастие (*to be* — *быть*). Глаголом является «бытие» во французском и испанском соответственно — *être* и *ser*. У греков «бытие» выражено инфинитивом *εἶναι* или причастием *ὄν*. В латыни: «бытие» есть либо инфинитив *esse* или причастие *ens*. Во всех этих языках, кроме русского, самое слово «бытие» и слышится как *акт*. У Фомы Бог (я упоминал это выше) *есть* бытие-акт, *чистый акт бытия* — *actus purus essendi*. **Бытие есть чистый акт бытия**. Вот и у Декарта бытие *ego*, как мыслящей *вещи*, есть не вещьность этой вещи, а *акт* — *cogitatio*.

**Бытие не может быть возможностью или в возможности!!! Бытие есть актуальность, и актуальность есть бытие.** Бытие как возможность или бытие в возможности — это горячее мороженое, сапоги всмятку. Это, скажу, опережая нижеследующую в Вашем тексте аргументацию, одно из базисных утверждений *диалектической логики*: в возможности или возможностью может быть лишь та или иная вещь, то или иное сущее. Например, человек как сущее, но никак не человек как реальность онтологическая, например (просто для ясности, хотя меня это понятие далеко не во всём устраивает), человек как хайдеггеровское *Dasein*. *Dasein* Хайдеггера есть человек как его метафизическая (т. е. бытийная, онтологическая) конституция. И в этом отношении он есть только актуальность, и никак не может быть потенциальностью, возможностью. А если возможность — это не вещь, то есть она Платонова *хора* — «ублюдочный род силлогизма» — бытие того, что есть *небытие*, *мэ-он* ( $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ ); или же есть возможность Аристотелева — первая материя, чистая потенция, чистая *неактуальность*.

Актуальность (бытие) человека как *причины самого себя* есть *следствие* самого себя. Онтология человека как раз и заключается в том, что в качестве причины (т. е. в качестве своего начала, истока, в качестве своего максимально внутреннего) самого себя он есть следствие самого себя (результат самого себя, исход самого себя, внешнее самого себя). В качестве источника своей открытости он есть своя открытость. И это не тавтология, если мы понимаем, что Кантов синтез трансцендентальной апперцепции не порождает речь, *а есть речь*, этот синтез и есть «живой метафизический (онтологический) каркас» речи, речевая артикуляция рождающейся речевой артикуляции, акт речевых родов самопорождения речи. Эта открытость и есть **речь, специфически человеческая социальность**. Сущность человека не прячется, не скрывается внутри рабби Зуси, а **всегда** есть сущность, вынесенная наружу. Как собственно человеческая, т. е. будучи понятой именно онтологически, сущность эта всегда актуальность и никогда не является она возможностью. Человек (даже самый черт-те знает какой анахоретский анахорет) живет снаружи себя самого. Он живет в своей речи, громкой или молчаливой, обращенной к другому человеку,

или к себе как другому, или к другому человеку как к себе, или к своему Божеству, или же *в речи самого же человека* обращается к нему Само его Божество, и делает это либо в полный голос (Авраам! Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение...) или как звучит Он *в голосе тонкой тишины*, как слышал Всевышнего Илия. И другого человеческого модуса бытия, кроме бытия снаружи себя самого, бытия как речи, у человека нет. Человеческое Я как мысль, авторствующая в отношении самой себя, живет только вовне себя. Только в отклике на чужой голос, восприятие которого в его дружости подготавливает само же человеческое Я. И никакой это не солипсизм, а *философия общения с говорящим мирозданием*, но отнюдь не философия диалога. Ибо всё мироздание говорит лишь благодаря уникальной человеческой метафизической конституции, конституции не коллектива, а индивида (хотя и индивида коллективистского, чья суть неотделима от речи). *Это конституции открытых онтологических горизонтов*. Человеческое Я есть мысль как трансценденция, как выход за пределы самой себя, но не в мистические астральные сферы, а в социальность, в речь. В свою собственную открытость. Это Я всегда обретается «по ту сторону» самого себя. Это и есть человеческая **актуальность**, или, что то же самое, **человеческое бытие**. И человек этих открытых горизонтов — не испуганный Акакий Акакиевич или Макар Девушкин, а человек как художник и мыслитель. И жрец. В этом заключается та онтологическая трех-ипостасность человека (жрец-художник-мыслитель), которая определяет его статус как сотворца, смертного сотрудника-партнера Бога-Творца. Или, как говорил, несколько экзальтированно преувеличивая, Николай Кузанский, человек есть *меньшой бог*.

И эта актуальность-открытость ни в коем случае не есть бегство от философской клаустрофобии. И философы диалога, и Гуссерль, когда этот последний мучится с парадоксом человеческой субъективности и со своей несчастной концепцией *интерсубъективности*, на самом деле забывают о необходимости продумать следующие два обстоятельства. О первом обстоятельстве нам напомнил Кант. Для того чтобы другой предмет или другая личность выступили для нас как *эмпирически данное* другое, мы должны обладать уже *онтологической* (неэмпирической) реальностью — горизонтом *друговости*. Если для моего Я нет такой реальности как горизонт друговости, Я не могу ничто из того, на что так или иначе натываюсь, увидеть (вообще воспринять — зрением ли, слухом, обонянием, или тактильно) именно **как другое**. Этот горизонт друговости Кант обозначил как те две трансцендентальные формы опыта, которые А.А. Ухтомский так удачно применил в физиологии ЦНС, отчеканив термин *хронотоп*, а за Ухтомским, позаимствовав у этого последнего понятие и термин «хронотоп», так плодотворно применил их в теории литературы М.М. Бахтин. Да, без трансцендентальных времени и пространства никак невозможно не только встретить философского собеседника в качестве моего онтологического другого, но и воспользоваться какой-нибудь дверью, не набив себе шишку на лбу, трахнувшись о дверной косяк.

Однако все они, и Кант, и Ухтомский, и Бахтин, и Библер, и — не обессудьте, добавляю исключительно ради справедливости — Вы сами, Павел Тищенко, кажется, забыли, что невозможно *встретить* другое, не встретив самого себя (не найдя самого себя, находящегося) тут же, прямо около встречаемого. **Но ведь при этом я должен встретить себя самого не в качестве встречаемого**, а в качестве **встречающего**, в качестве того, кто

несет всю полноту ответственности за организацию встречи. Следовательно, встречать себя как встречающего значит осуществлять акт конституирования самого себя как субъекта, организующего встречу. Ведь весь смысл этой встречи себя заключается в той встрече себя, которая как раз несет ответственность за авторский синтез своего авторства в отношении себя как встречающего. Вот я и должен встречать себя таким образом, что эта моя встреча себя как встречающего **конституирует** меня в статусе встречающего. Это определение меня как субъекта (агента) встречи, синтезирующего себя в качестве субъекта (агента) встречи (авторствующего в отношении своего авторства в отношении опыта-созерцания), должно конститутивно входить в состав понятия встречи (т. е. в состав «усовершенствованного» Кантова понятия опыта-созерцания, *Anschauung*).

Должно бы, но у Канта не входит. Понятно, что этот статус встречающего как встречающего не может быть задан горизонтом трансцендентального пространства-времени, ибо этот горизонт задает встречаемое, а не встречающего. Конечно, ничто не мешает встречающему встречать себя самого в горизонте трансцендентального пространства-времени. Но в этом случае он сам для себя предстанет не как встречающий, а как некое другое встречное.

Я подробно разбираю в «Вечности и времени» [Черняк, 2014] это понятие горизонта созерцания (встречи), в котором встречающий предстает *qua* встречающий. И воспроизвести этот разбор здесь я не в силах. Но важно здесь для нас с Вами, что мы до сих пор толковали о трансцендентальной структуре опыта-перцепции, которая позволяет различить другое как другое. И тем самым толковали мы о другом как к нам совершенно равнодушном, лишь **отрицательно** значащим — другое. А нам ведь нужно различить другое как некоторую потребность, например, потребность утолить голод. А может это быть и потребность найти собеседника. Ведь, обращаясь к другому, мы выражаем некоторую в нем заинтересованность. Значит, оно, это другое, выступает для нас как некоторая озадачивающая нас детерминация, как ведущий нас смысл. А это в свою очередь означает, что хотя это я сам, встречающий, являюсь субъектом, непререкаемым детерминантом отношения встречи, в контексте которой я сам конституирую статус внешней реальности как встречной и мой собственный статус встречающего, но при этом **встречное** в качестве цели (потребности, интригующего меня смысла, ведущей меня *causa formalis*), как и всякая цель, **в то же самое время** детерминирует меня. Перцепируемое встречное командует **мною**. Оно командует мною (!!!), главнокомандующим перцепцией-созерцанием-встречей! Оно командует моей самодетерминацией, детерминирующей мой синтез моего собственного статуса встречающего.

И так должно быть. Ведь мы уже согласились, что в составе отношения встречи статусы встречаемого и встречающего взаимно соотносительные, они взаимно определяют (детерминируют) друг друга.

Опять же, я опускаю здесь обсуждение вопроса, как возможно быть внешним детерминантом **само-**детерминирующейся сущности, причем детерминантом, не возмущающим и не разрушающим самодетерминацию, а детерминантом, необходимо востребованным этой самодетерминирующейся сущностью, и востребованным именно ради жизни как самодетерминации. Верьте или не верьте, но я обсудил сей вопрос подробно в «Вечности и времени». А еще подробнее обсудил я этот же вопрос в книге, которую

вместе с моим соавтором (рабби Митчелом Роклиным) закончил в этом январе, «Завет и Метафизика» [Черняк Л., Роклин М. 2024].

Но, приняв все эти выше выписанные рассуждения, мы не можем не видеть, что человеческий коллективизм (впрочем, как и коллективизм всех коллективных форм природной жизни) есть лишь одна из форм *принципиально общительной сущности* любой формы жизни, и природной, и культурной. Ибо любая форма жизни включает в себя такую конституирующую жизнь активность, как видоспецифическую (у человека в основном — культурноспецифическую) организацию встречи с окружающей реальностью. Это не бегство от тавтологии самодетерминации, а самодетерминация как единственный (единственный по крайней мере для смертных, а не для бессмертных богов) «механизм», превращающий внешние реальности в жизненно *значимые* детерминанты, в детерминанты, необходимые для данной формы самодетерминации, данной формы жизни, т. е. превращающий внешние, совершенно равнодушные к жизни реальности в биологические или культурные символы, носители смыслов. Только так поняв самодетерминацию природных форм жизни или человеческой мысли, мы можем найти самих себя в своем мире, и найти себя не в панике своей самозамкнутости, а в великой гордости из-за порученной нам нашим Творцом ответственности за великое дело завершения принципиально незавершенного, нескончаемого Творения. Ибо только с нашим участием обретает творение свои лики и свои значимости.

И еще замечу, что особенность человеческой (в отличие от природных форм жизни) способности организовывать «мир» как внятный человеку текст и вступать с ним в общительные отношения не является способностью видоспецифической, поскольку формы человеческого авторствования в отношении своего авторствования закрепляются в структурах не биологических, а лингвистических, т. е. передаются человеку не гаметами, а преданием, т. е. словом и связанным со словом ритуалом, а также, разумеется, в других *связанных со словом* структурах (в изобразительной и музыкальной образности).

Выше я говорил о неполноте Кантова понятия опыта: в этом понятии трансцендентальные структуры опыта отвечают лишь за представленность другого как встречающего, но нет трансцендентальных структур *опыта* (созерцания, перцепции), которые представляют ум как встречающий. Я также говорил, что трансцендентальный синтез единства апперцепции — это синтез трансцендентального Я, т. е. самого *внутреннего* метафизического центра мысли, синтез мысли как авторствующий в отношении синтеза своих авторских способностей. И я сказал, что весь этот синтез «самого внутреннего» центра нашего интеллекта весь осуществляется снаружи, наш интеллект всегда живет в состоянии трансценденции самого себя. Однако вопрос о трансцендентальных структурах этой трансценденции не только Кантом не решается, но даже не ставится. Выше я указал на эти трансцендентальные структуры (точнее, указал, что они выявлены в «Вечности и времени»): это структуры, благодаря которым встречающее Я (не рассудочное познающее и не я чистого разума, сосредоточенного только на себе самом, а именно Я встречающее, т. е. Я *перцепирующее*, созерцающее *другое*) формирует себя именно как Я встречающее, и, следовательно, как Я находящее само себя «рядом» с встречаемым, с другим *qua* другим. Это «рядом с другим» означает, что для перцепирующего Я (т. е. для Я встречающего) другое (встречаемое) выступает в качестве *внешнего* биологически или культурно значимого детерминанта **самодетерминации** встречающего Я. А это в свою очередь как раз

и означает, что синтез трансцендентального Я, т. е. синтез «самого внутреннего» центра нашего интеллекта, весь осуществляется снаружи.

Пока мы не сосредоточимся на онтологии человека как прорисовывании горизонтов, трансформирующего равнодушное окружение в текст и разговор (у людей исторически изначально — мифологический, в котором все люди — вещи, и все вещи — люди), все наши попытки напрямую ввести коллектив как субъекта самодвижения мысли будут так или иначе сводиться к онтике и *тавтологической* тривиальности, дескать, *взаимодействие* с другими не дает нам замкнуться на самих себе (неужели не видно, что это тавтология?).

Конечно, Вы правы. Философу очень тяжело жить без лекций и семинаров. Мне ли этого не знать. Мое первое *философское* разочарование в Америке (и это при том, что Америка сразу же меня очаровала и невероятно, и совершенно, и очаровывать продолжает — невероятностью просторов, к тому же просторов совершенно нерусских, невероятной красотой и разнообразием ландшафтов, красотой иногда просто пронзительной, душу щемящей, невероятным великодушием и общей человеческой доброжелательностью даже совершенно случайно встреченных людей, даже просто так, где-нибудь на дальней дороге, около моего случайно остановившегося автомобиля, очаровала она меня совершенно неподдельным мощным духом свободы, дышащим не только вольно, где хочет, но и бьющим в глаза даже в любой подробности здешней жизни. И всё же...)... вот мое первое *философское* разочарование в Америке: в первую же неделю по прибытии в Америку, в Бостон, в первом же кабинете профессора философии в Boston University я увидел большущий, до боли знакомый портрет Карла Маркса. Чуть не расплакался от умиления. Почти порывался аж в щечку поцеловать хозяина кабинета. Твою мать! Пять лет в отказе, и вот я свободен в свободной стране... А вроде как никуда и не уезжал! Приехали. Что за скверный анекдот?!

А вскоре пришло ко мне и второе специфически философское разочарование. Я получил в Гарварде позицию *visiting scholar* в департаменте философии, и тут же заинтересовался списком профессорских философских семинаров. И получил в ответ: «Нет, это в Восточной Европе их практикуют, а у нас люди не тратят своего творческого времени зря. Каждый сам сидит сам по себе, и сам пишет, и сам свои, а не чужие, мнения публикует». Я вскоре попробовал утешиться тем, что завел свой собственный семинар в моей синагоге, посвятив его теме «Теология после позднего Хайдеггера». *Visiting scholar* — это позиция, предполагающая ряд существенных университетских привилегий (для меня важнейшей из них была возможность пользоваться знаменитой Гарвардской библиотекой Widener). Однако позиция *visiting scholar* не предполагает зарплаты. Поэтому поздний Хайдеггер и теология очень стимулировали меня, пока я крутил баранку моего тэкси-кэба.

Так что я, безусловно, за то, что Вы именуете мистерией философских бесед. Но сам я желал бы участвовать в таких беседах, держа в уме главный для меня вопрос, *тот, который выясняет самую-самую базисную возможность человеческих бесед*, вопрос об открытых и открывающих горизонтах метафизической (онтологической) конституции человеческого индивида, в центре которой пребывает себя синтезирующее трансцендентальное Я. Так что непререкаемая важность таковых философских бесед ни в коей мере не является для меня аргументом в пользу какой-либо версии философии диалога.

И последнее, еще раз **про диалектическую логику**. Отмечу сразу два основных пункта. Первый артикулирует мои возражения на Ваши сетования. Второй артикулирует то, что я вижу в Ваших сетованиях как вполне разумное и оправданное.

Первое, то, что в Ваших сетованиях кажется мне **несправедливым**. Такое впечатление, что Вас разочаровало отсутствие некоторого окончательного канонического текста, чья каноничность заверена либо достаточно обстоятельной публикацией либо некоторым нотариальным удостоверением. Марк Борисович несколько лет читал курсы диалектической логики (если память мне не изменяет, это были лекции для аспирантов-медиков, готовящихся к кандидатским экзаменам по марксизму-ка...а...ак-сами-понимаете-ленинизму. Простите, это я вспомнил В.М. Мироненко, заику-преподавателя кафедры истории КПСС, всегда рекомендовавшегося как *информатор* райкома партии, а на студенческих вечерах, приглашая юных дев к танцам, точно так же заикаясь, спрашивавшего их томно, не разбивает ли он в этот момент еще чье-либо сердце. Еще раз простите. Под конец жизни навязчиво лезут в голову те старые чудовищные образы.) Так вот, Марк Борисович, читая несколько лет курсы диалектической логики, не слишком отличался в этом отношении от Гегеля. Ибо, как и Гегель, Марк Борисович (М. Б.) год от года что-то менял в этих курсах. Какой из этих текстов можно было бы считать каноническим, я думаю, и сам МБ затруднился бы сказать. Конечно, дело могло бы быть поправленным, если бы он издал книгу. Но не до издания книги было тогда. Шла в те годы упорная борьба московских горкома, райкома, парткома, партийного бюро с влиянием еврейского ревизионистского духа на кафедре марксистско-ленинской философии 2-го Московского мединститута. М. Б. уволили, не дав дописать докторскую. А в Институте культурологии нужно было ему уже писать про культурологию.

Но в поддержку и оправдание Ваших сетований следует признать, что были и куда более существенные, чисто философские причины, почему, как мне представляется, М. Б. эту работу до конца не довел. Но о них, об этих глубоких причинах неудачи, я упомяну чуть ниже во втором пункте, где постараюсь указать неоправданность Ваших сетований.

Замечу также, что курсы лекций по диалектической логике (под официальной вывеской категории материалистической диалектики) читал и Слава Сильвестров, и я. Читали под сильнейшим влиянием Марка Борисовича, настаивающего на бесконечном вдумывании-передумывании-перечитывании *Логик* Гегеля с тем, чтобы переосмыслить их, и делать это на том основании, которое тогда представлялось нам чуть ли не самоочевидным — на основании теории предметной деятельности. По крайней мере для меня, теория эта со временем свою очевидность утратила. Но вся эта уже до того проделанная работа над категориями Гегеля, над их бесконечным осмыслением и переосмыслением как раз и сформировала мою мысль как философскую. К добру или худу, но с тех самых пор думать не так я уже не умею, и бесконечно счастлив, что диалектическая логика для меня уже не некий академический предмет, а модус моего личного философского бытия.

Теперь о втором пункте, о том, что я вижу в Ваших сетованиях как вполне *разумное* и вполне *оправданное*. *Логики* Гегеля — это вершина метафизики (онтологии) разума Просвещения. А сам разум Просвещения — это акмэ всей традиции высокого рационализма Запада, от Парменида, Платона, Аристотеля — к Маймониду, к Фоме, Дунсу Скоту, к Декарту, Спинозе, Лейбницу, Канту и, наконец, к Гегелю. Вся эта традиция была основана



на твердом убеждении, что аутентичный модус бытия человека — это мысль. Но после Канта и Гегеля, уже вполне в духе традиции Романтизма, в умы философов начало закрадываться подозрение, что между мыслью и бытием (или, как было привычней для романтической традиции — между мыслью и *жизнью*) возникла некая непреодолимая брешь. Практически все последующие философские направления стали формироваться как романтические, по сущности своей мародёрские, атаки на *Логик*у Гегеля. Вставлю кусочек из «Завета и Метафизики»:

Нет, не мысль есть аутентичный модус бытия человека, а *воля* (А. Шопенгауэр). Не мысль, а *эрос* (Л. Фейербах). Не мысль, а *труд* (К. Маркс). Не мысль, а *глубины бессознательного* (З. Фрейд). Не мысль, а *лингвистические структуры* (множество философских направлений, так или иначе вовлеченных в развитие идей Вильгельма Гумбольдта). Не мысль, а *жизнь* (философия жизни как наиболее ясное эхо романтизма: Ницше, Дильтей, Бергсон, Зиммель). Не мысль, а *место бытия* (Хайдеггер).

Общим у всех этих постгегелевских подходов является одно — во-первых, отрицание мысли как собственного модуса человеческого бытия, а во-вторых, мародёрские заимствования у Гегеля формулировок частных форм жизненной активности и беззастенчивое преподнесение этих плодов мародёрства, этих отгрызенных от тела гегелевской метафизики кусков в качестве оригинального и полноценного эрзаца этого цельного гегелевского тела. Всё это было не чем иным, как отрицанием мысли (*понимания*) в ее статусе собственного модуса человеческого бытия. Соответственно, общая суть всех этих романтических преодолений Гегеля вполне *отрицательна* — она, эта обобщенная суть всех этих тенденций, *ничего не утверждает*, кроме *отрицания* статуса *мысли*, статуса *понимания* как собственного модуса человеческого бытия. Вся она, эта интегральная суть философского постмодерна, сводится к формальному значению привативной частицы «не». Ну и правда, не может же мысль быть жизнью. Что она, мысль, такое, в самом-то деле? Как сказал бы Павел Иванович Чичиков: ведь предмет — просто фу-фу, этакая мечта, один не осязаемый чувствами звук. Поэтому совсем не удивительно, что к середине XX в. дело уже дошло и до предметного обозначения этого пустого отрицания «не»: *человеческий модус бытия* было предложено понимать как *дыру в бытии*, или как *ничто, которое есть особый модус бытия* (Жан-Поль Сартр). В общем, вполне логично — фу-фу какое-то.

А раз не мысль, не понимание, то, значит, *безмыслие, непонимание*. Оно, непонимание, и оно же пустота, дыра в бытии, становится сутью человека постмодерна. Иначе, по-видимому, и быть не могло.

Постмодерн утратил ту основную несущую конструкцию, на которой со времен возникновения первых цивилизаций держалась любая культура. Постмодерн утратил феномен человека, он утратил человека как *феномен*.

Разумеется, романтическая реакция на Просвещение — это не заговор идиотов. Само Просвещение, как эпоха великого культа разума, сотворило этот «заговор». Просвещенческий разум вполне обоснованно принял на себя ответственность за исполнение наипочетнейшей роли завершителя незавершаемого божественного Творения. Но при этом как бы забыл, что он завершает Творение прежде всего *Божье*. Он «забыл», что исполнять свою роль завершителя он должен, завершая утверждение-творение себя самого *в мире*, совместно творимым Творцом и им, человеком, а не во *внемирии*. Отсюда и неполнота

и Кантова, и гегелевского трансцендентального анализа понятия опыта (созерцания, перцепции). Отсюда и разрыв мысли и бытия (мысли и «жизни»). Или как Вы сетуете: «У Гегеля в логике, известной мне тогда по “Энциклопедии...”, у Лосева в “Античном космосе...” системы были, но условием их построения являлась *редукция* живого сознания *начинающего* мыслителя к схваченному в мысли абсолютно достоверно обоснованному эксплицирующему (*но не порождающему*) смысл сознанию».

Я, правда, думаю, что «живое сознания *начинающего* мыслителя» есть типичная романтическая иллюзия *начинающего* мыслителя. Подлинное живое сознание есть сознание *вполне созревшего* мыслителя, мыслителя взрослого, а не мыслителя начинающего. Христос, по Гегелю, не говорит: «Оставайтесь как сие дитя малое». Он говорит: «Станьте как дитя малое». Именно потому что он начинающий, начинающий мыслитель видит в мысли больших философов (Гегеля, Лосева), т. е. *в мысли, которая не просто мысль живая, а мысль, которая и есть жизнь*, нечто угрожающее его юной «живой» мысли. Его юное сознание, еще ничегошеньки на сем белом свете не сотворившее, полагает *великие философские творения* порождением ничего не порождающего сознания. Так прямо не порождающие? Всего лишь *Логика* и *Античный космос* накатали (и вдобавок каждый из них — еще и несколько томов блестящих и глубочайших философских текстов)? Действительно, чистый обман, водят за нос ищущую молодежь.

Истинно живое сознание есть самосознание жизни как само-организующейся (самодетерминирующей) реальности, жизни как *causa sui*. Это естественное и, следовательно, *самое простое* живое сознание есть *сознание самое трудное*, требующее труднейшей выучки. Совсем по аналогии с пастернаковскими словами о впадении больших поэтов в *ересь неслыханной простоты*. «Но мы пощажены не будем, / Когда ее не утаим. / Она всего нужнее людям, / Но сложное понятней им». Язык таких философов, как Гегель или Лосев, — это и есть язык предельной философской простоты, предельной *человеческой* простоты, ибо это и есть язык того, ближе чего у человека вообще ничего нет и быть не может. А ближе всего любому человеку его трансцендентальное Я, занятое творчеством своих творческих способностей. Ближе всего человеку — начало порождающее, богоподобное, творящее. Оно, самое важное и самое трудное, артикулирует себя в *языке предельной ясности* (кажется, этот последний термин прихватил я без спроса у А. Солженицына. Пардон).

Но вернемся всё же к оправданности Ваших разочарований. Конечно, в этом и была «ошибка» М. Б., а за ним и наша со Славой. Ведь нужно было нам не переосмыслить *Логика* Гегеля на новом основании — на (как мы полагали, якобы марксистской) теории предметной деятельности. Да, теория эта нас соблазнила. Она, как нам представлялось, здорово работала. А на самом деле работала она «здорово», поскольку была тавтологично созвучна Гегелю, ибо логика этой теории была логикой типично гегелевской проработки понятия субъект-объектного отношения. Рассуждения Эвальда Васильевича Ильенкова, что у Гегеля базисным орудием является слово, а у нас, марксистов, орудие материальное, были, конечно же, полнейшей наивностью. А на идентификацию и осмысление этой наивности *qua* наивности ушли у нас годы. Как мне теперь кажется, М. Б. осознал всё это гораздо раньше меня и Славы. Он поразил нас неясным тогда для нас *резким* поворотом, перейдя в обсуждении диалектической логики от языка теории предметной деятельности к языку фактически марбургского кантианства — к поиску опоры мысли в науке *физики*. Тоже ведь

один из изводов постмодернистской мысли. Подобную эволюцию начал проделывать в то же самое время и Библер. Он тоже обратился к мысли физиков как к лаборатории философской мысли. Только Библер искал при этом поддержку в другом изводе постмодерна — не в Марбурге у неокантианцев, а в философии диалога.

У меня же заняло много времени сообразить, что нужно просто-напросто вернуться к Гегелю, без всяких подмен его мысли фрагментами человеческой психики и отдельными частными формами социальной или индустриальной активности. Но вернуться следовало к Гегелю, только предварительно продумав, во-первых, то обстоятельство, что отношение человека к его окружению есть прежде всего отношение *встречи* его мысли с этим окружением, оно есть сам ум, но ум, организующий свою активность как активность *встречающего* (это и есть созерцание, т. е. перцепция, но перцепция, понятая не натуралистически, не как физиологическая активность органов перцепции, а онтологически — как детерминация, осуществляемая само-детерминирующей мыслью самой себя к статусу горизонта, в котором ей, этой самой себя детерминирующей мысли, открываются *значимые* для нее внешние детерминации, т. е. *смыслы*).

И, во-вторых, следует таким образом продумать понятие опыта (встречи, созерцания, перцепции), памятуя при этом о *восполнении неполноты* Кантова понятия опыта (см. выше).

Сосредоточившись на физике, Марк Борисович Туровский соблазнил меня заняться серьезно математикой. Вот я и добавил к своему образованию еще и мехмат. О чем не сожалею. Но сейчас, неся в голове совершенно новый проект диалектической логики, я бы организовал свои занятия *математикой* совершенно по-другому, не по-мехматовски. Но время, увы, ушло. Поезд ушел. Книгу «Диалектическая логика» мне уже не написать. Хотя теперь я не только ясно вижу схему этой книги, но и написал для нее большие куски. И я ясно вижу, что она может быть написана только как венец некоторой новой *системы* философии. И хотя нынче понятие системы философии — анафема, сам я убежден, что философия, которая не имеет систему или хотя бы не предвидит систему и не стремится к ней, не может именоваться философией. Все эти годы здесь, в Америке, я вынашивал и продумывал эту книгу. И даже ее, так сказать, пописывал. Новое (обновленное) понятие опыта совершенно меняет гегелевские разделы *Логики*. В новом *видении* разделов наличного бытия, количества и меры они предстают как обоснованные новым *видением* «природы» математики, ее предмета. Этот подлинный предмет математики — формы активности трансцендентального воображения, синтезирующие трансцендентальные структуры созерцания. Некоторые фрагменты этих моих мыслей остались в «Вечности и времени». Гегелевский раздел «Логика сущности» я вижу как основанный на переосмыслении недомысленного в современной биологии понятия «органическая форма» (также мной переосмысленного на основе преобразованного, т. е. «доведенного до полноты» Кантова понятия опыта). Эти мои соображения о «Логике сущности» отчасти вошли в «Завет и Метафизику». И, наконец, «Логика понятия» я вижу как эквивалент темы «Философия культуры как основание *системы* философии». От этих последних моих размышлений остался в печати лишь фрагмент, включенный в «Заключение» «Вечности и времени».

Вот, пожалуй, и всё, что я могу поведать Вам, во-первых, в оправдание Ваших сетований на невозможность найти удовлетворяющую Вас версию системы диалектической

логики, и, во-вторых, то, что я могу поведать в защиту этого проекта. Буду очень рад, если вышенаписанное как-то Вам пригодится, ну, хотя бы как удобный объект критики.

С искренним уважением,  
Л. С.

## Литература

1. *Hegel G.W.F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2021.
2. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik // Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann, 1991.
3. *Long A.A., Sedley D.N.* The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge Univer. Press, 1987.
4. *Бибихин В.В.* Язык философии. 3-е изд., стер. СПб.: Наука, 2007. 389 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академия наук СССР, 1959. С. 400.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
7. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Перевод Д.В. Складнева. СПб., Наука, Ювента, 1998, С. 54.
8. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. Т. II, ч. 1, 2-е изд., 1787, М.: Наука, 2006.
9. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант. Соч. в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 225.
10. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: 1994.
11. *Морен Э.* Метод. Природа природы. Перевод с фр. Е. Н. Князевой. М.: Канон, 2013. 464 с.
12. *Тищенко П.Д.* Герменевтика научного текста // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 1. С. 58–67. URL: [http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2011/1/Tishchenko\\_Knowledge/10\\_2011\\_1.pdf](http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2011/1/Tishchenko_Knowledge/10_2011_1.pdf) (дата обращения: 19.09.2022).
13. *Тищенко П.Д.* Поэзия и поэтика жизни Владимира Соломоновича Библиера (жизнь как произведение культуры) // Электронный философский журнал Вох. Выпуск 25 (декабрь 2018). URL <https://vox-journal.org/html/issues/450/467.html> (дата обращения: 12.12.2022)
14. *Том Р.* Структурная устойчивость и морфогенез / Пер. Е.Г. Борисовой, А.В. Родина. М.: Логос, 2002. 277 с.
15. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург: Асад, 1994.

16. Черняк Л.С. Вечность и время. Возвращение забытой темы. СПб.: Нестор — История. 2014. 696 с.
17. Черняк Л., Роклин М. Завет и Метафизика. Филадельфия, США & Иерусалим, Израиль. Издательство Маханаим. Выход книги планируется к концу 2024 года.

## References

1. Bibihin V.V. *Yazyk filosofii* [The language of philosophy]. 3-e izd., ster. SPb.: Nauka, 2007. 389 s. (In Russian.)
2. Chernyak L.S. *Vechnost' i vremya. Vozvrashchenie zabytoj temy* [Eternity and time. The return of a forgotten theme]. SPb: Nestor — Istoriya. 2014. 696 s. (In Russian.)
3. Chernyak L., Roklin M. *Zavet i Metafizika* [Covenant and Metaphysics]. Filadel'fiya, SSHA & Ierusalim, Izrail'. Izdatel'stvo Mahanaim. Vyhod knigi planiruetsya k koncu 2024 goda. (In Russian.)
4. Fuko M. *Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk* [Foucault M. Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines]. Sankt-Peterburg: Acad, 1994. (In Russian.)
5. Gegel' G.V.F. *Fenomenologiya duha* [2. [Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes]. M.: Akademiya nauk SSSR, 1959. (In Russian.)
6. Gegel' G.V.F. *Nauka logiki // Enciklopediya filosofskih nauk* [3. Hegel G.V.F. Die Wissenschaft der Logik // Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften]. T. 1. M.: Mysl', 1974. (In Russian.)
7. Gusserl' E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesianische Meditationen von Edmund Husserl]. Perevod D.V. Sklyadneva. SPb., Nauka, YUventa, 1998, s. 54. (In Russian.)
8. Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen.* Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag. 2021.
9. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik // Gesamtausgabe. Bd. 3.* Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann, 1991.
10. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Kant I. Kritik der reinen Vernunft]. // Soch. na nem. i rus. yaz. T. II, ch. 1, 2-e izd., 1787, M.: Nauka, 2006. (In Russian.)
11. Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] // Kant. Soch. v 6 t. T. 4. M.: Mysl', 1965. (In Russian.)
12. Kant I. *Otvét na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. // Sobr. soch. v 8 t. T. 8. M.: 1994. (In Russian.)
13. Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary.* Cambridge: Cambridge Univer. Press. 1987.
14. Moren E. *Metod. Priroda prirody* [Morin E. La Nature de la nature]. Perevod s fr. E.N. Knyazevoj. M.: Kanon, 2013. 464 s.
15. Tishchenko P.D. *Germenevtika nauchnogo teksta* [Hermeneutics of scientific text]. // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2011. No 1. S. 58–67. URL: [183](http://www.zpu-</a></li></ol></div><div data-bbox=)

journal.ru/zpu/contents/2011/1/Tishchenko\_Knowledge/10\_2011\_1.pdf (data obrashcheniya: 19.09.2022). (In Russian.)

16. Tishchenko P.D. *Poeziya i poetika zhizni Vladimira Solomonovicha Biblera (zhizn' kak proizvedenie kul'tury)* [Poetry and Poetics of Life by Vladimir Solomonovich Bibler (Life as a Work of Culture)]. // Elektronnyj filosofskij zhurnal Vox. Vypusk 25 (dekabr' 2018). URL <https://vox-journal.org/html/issues/450/467.html> (data obrashcheniya: 12.12.2022) (In Russian.)

17. Tom R. *Strukturnaya ustojchivost' i morfogenez* [R. Thom Stabilité structurelle et morphogène]. / Per. E.G. Borisovoj, A.V. Rodina. M.: Logos, 2002. 277 s. (In Russian.)

## How could it be that self-thinking thought conceptualized itself as untenable?

**Tishchenko P.D.,**

Doctor of Philosophy,  
chief researcher

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

[p.d.tishchenko@gmail.com](mailto:p.d.tishchenko@gmail.com)

**Chernyak L.S.,**

Philosopher

[leon.chernyak@gmail.com](mailto:leon.chernyak@gmail.com)

**Abstract:** The reader's attention is invited to a fragment of correspondence between a former (in the mid-60s of the last century) the 2nd Moscow Medical Institute student (P. Tishchenko) and his philosophy teacher (L. Chernyak), in which the meaning of philosophical endeavor is touched upon. For P. Tishchenko, in classical philosophy, thought as an effort toward being (conatus) is attributed to the result of this effort — for example, to the pure Ego, and the personal meaning of the existence of this thinking being is removed in its essence — the life of pure consciousness. The question is this — to whom does the effort to being belong — to the private human being who begins to reflect, looking at the fireplace fire and doubting everything, or to that undoubtedly existent “I” which, as a result of reflection, just provides itself with this undoubtedly as a reliable foundation? The answer to this question for Tishchenko P. is connected in one way or another with the effort to being of a private human being who presents itself to itself and others as an author.

On the example of the creative biography of V.S. Bibler, it is argued that a real person, responding to the challenges of the changing historical situation, can present himself as different authors, the commonality of which can be justified only biographically.

Responding to P. Tishchenko, L. Chernyak emphasizes that the abstraction of the absolute “I” is not the same as the transcendental self. The transcendental Self is not a separate entity that could be somehow contrasted with “a private human being who begins to think, looking at the fireplace fire, and doubts everything”. The transcendental Self is the proper human modus of being of the human individual qua individual. This Self is that individual synthesis (individual authorship concerning formation) of its own ability to author, which synthesis alone makes the human

individual human, i. e. the producer and master (“genome”) of its genus, and not the individual embodiment of this genus (not the individual embodiment of the eidos as the genus beginning).

These aspects central to the correspondents were discussed in the context of the critique of the contemporary philosophical situation.

**Keywords:** transcendental *ego*, absolute *ego*, transcendence, birth of speech, act of being, being as an act, solipsism of classical thought, conatus.