

ЛЕКЦИЯ 8

В прошлый раз мы остановились на том, что в учении Парменида о бытии, у Зенона, в глубинных основаниях греческой мысли выявилась проблема особого существования, такого, что между ним и его пониманием нет интервала (есть существующее, и оно понимается, то есть между существованием и пониманием не протекает никакого времени). Тем самым в этой форме греки ввели посылку всего своего мира мысли и всего аппарата мышления, посылку, утверждающую или пред-утверждающую всем другим утверждениям некоторое непрерывно и постоянно, в любом моменте и в любой точке существующее целое, или нечто, которое Парменид называл бытием. Он же называл это «Одно», или «Одно, которое есть всё»; у Гераклита — некоторое единое, которое есть всё. И мастерство мышления состоит в том, чтобы видеть во всем это *одно*, которое в то же время есть некоторое вполне от всего (то есть от всех конкретных предметов) *отдельное*, или нечто, которое есть условие того, что есть вообще какие-либо предметы, и это условие предметов не есть ни один из этих предметов. Так мы могли бы интерпретировать греческую мысль. В данном случае необходимо допустить, что существует нечто, то нечто, которое не отделено интервалом от понимания, и это нечто есть всегда.

А раз есть всегда (тем самым я ввожу последующую тему греческого мышления, более позднюю, — это тема

философии Аристотеля), то относительно того, что мы положили в основу мышления, а именно некоторого нечто, что непрерывно есть, мы не должны задавать вопросы о происхождении, начале. Например, движение — в той мере, в какой у атомистов идет речь о движении атомов, до того как они в вихре сплелись друг с другом, — спрашивать об этом движении — откуда оно? — не имеет смысла, потому что то, что в данном случае называется движением, есть всегда и непрерывно сохраняется. Из «ничто» ничего не может возникнуть, или из «ничто» не может возникнуть «что-нибудь». Этот тезис представляет обратную сторону утверждения, что есть «нечто», существующее всегда неизменно и непрерывно, о котором мы не задаем вопроса «когда это возникло?». Почему не задаем вопросов о начале и происхождении? Потому что допущение этого «нечто» является условием нашего мышления о возникающих, начинающихся предметах, потому что из «ничто» ничего не возникает, «что-то» возникает из «чего-то», а то, из чего возникает, есть непрерывно и постоянно и неизменно везде, и, чтобы говорить о возникающих предметах, понимать их, описывать, мы свою речь строим так, чтобы о «чем-то» не говорить в терминах происхождения, возникновения и начала.

В современной науке существует идея законов сохранения энергии, движения, импульса и так далее. Они [(законы)] существуют в современной науке на тех же основаниях, что и мысли о бытии, которое непрерывно есть и о котором мы не должны спрашивать, потому что, не спрашивая о начале бытия, мы можем спрашивать о начале предметов, то есть мы можем спрашивать со смыслом о начале предметов, не спрашивая о начале того, что сохраняется. Иначе говоря, законы сохранения вписаны в структуру нашего мышления о предметах, которые появляются в поле этого мышления. Поэтому законы сохранения и существуют в этом статусе в современной науке,

в современной физике, то есть в том же самом статусе, в каком эти мысли возникали у греков; греки просто не знали и не употребляли слов «законы сохранения энергии, импульса, движения» и так далее, но различие формы не должно нас смущать.

При этом мы еще установили, что существование того, что сохраняется и вечно существует и относительно чего мы не задаем вопросов о начале и происхождении, есть одновременно и понимание (между существованием и пониманием нет интервала). Такое сцепление существования и понимания существующего (существования и понимания бытия существующего) и есть дырочка, или окошечко, через которое человек проползает, выскакивает в измерение, которое мы условно назвали измерением идеального. Оно поперечно к нашему горизонтальному измерению, в котором в нашем горизонтальном луче зрения мы видим какие-то предметы, движемся от одного момента времени к другому, от одной точки пространства к другой точке пространства и так далее. И вот здесь возникает проблема того, что, собственно говоря, мышление, то, которое называется рациональным мышлением (и у греков оно впервые устанавливается), есть мышление, развертывающееся в том интервале, которого нет (понимание и существование сцеплены), но внутри его есть что-то, что мы растягиваем в интервал. Это и есть интервал мира, как он есть сам по себе независимо от человека и, самое главное, независимо от любых наложений на этот мир каких-либо антропологических, антропоморфных и антропоцентристских образов, или мир, который мы обнаруживаем, снимая напластовавшиеся на него культурно-знаковые человеческие системы, в частности систему мифа (самая разветвленная система, с которой греки имели дело). Напластование снимается в растяжке (или в раскалывании) этого интервала: понимание и существование сцеплены, мы начинаем слепившееся раздвигать, и это есть интервал.

Внутри его мы находимся в области рациональных структур, а рациональные структуры выражают, описывают мир, как он есть, не человеческим образом.

Греческая мысль начинается со следующего: есть мир, в нем есть существо, называемое человеком, но это существо ведь частное и случайное, у него есть определенная нервная организация, определенная организация психики, она именно эта, а не другая, в том смысле, что допустима, возможна, мыслима какая-то другая организация. В момент времени, в силу разрешающих способностей нашего аппарата зрения и восприятия, мы видим согласно размерности этого аппарата такие-то куски мира, а ведь возможно другое зрение, которое то, что мы видим в качестве единого предмета — эту трубку, — видел бы как какое-то растянутое образование, сплошь состоящее из дыр. Ведь между атомами, из которых состоит эта трубка, есть пространство, есть дыры между атомами, но наш взгляд устроен так, что мы этого не видим, и это означает, что допустима, возможна, по законам физики не исключена какая-то другая организация. Я говорил, что человеческий взгляд организован так, что он может целиком охватить слона, а у блохи другие размеры, ее органы не устроены так, чтобы она могла этот предмет охватить, и даже, может быть, ритм охватывания предмета, называемого «слон», не совпадает с ритмом и пространством жизни блохи. Блоха должна была бы умереть, дойдя до половины слона, но она могла передать свои знания другой блохе, которая двинулась бы по другой половине, и, может быть, когда-нибудь она, суммировав эти знания, и составила бы «образ» слона.

Так вот, вспомнив этот пример, мы должны подумать так: есть мир, в нем есть человек, он частным, конкретным образом устроенное существо, и мы видим в мире объекты, которые вырезаны из мира в качестве объектов по мерке размерности восприятия, ощущения, доступной для данного существа, — а ка-

ков мир в действительности? Это объясняет демокритовскую фразу, которая может быть взята как надпись на вратах, ведущих нас в мир мысли, в данном случае в мир атомистической мысли.

Я имею в виду традиционную образную вещь в человеческой истории — на вратах платоновской Академии якобы было написано: «Не знающий геометрии да не войдет сюда!» (На некоторых других огороженных пространствах была надпись: «*Arbeit macht frei*» — «Труд делает свободным». Вам что-нибудь говорит эта надпись?! Или: «Труд — дело чести, доблести и героизма!» — тоже надпись на воротах.) Так вот, на воротах атомистического мира, или мира атомистического мышления, может быть написана фраза, взятая мною из Демокрита, это единственная фраза (как мне кажется), уцелевшая из большого трактата Демокрита. (Вы знаете, что из греческой философии мы имеем фактически только осколки философии; это как на бальзаковском шедевре: из мази проглядывает хорошо выписанная пятка¹. В случае Бальзака мазня устроена художником, который пытался написать шедевр, и в итоге осталась только великолепная пятка, все остальное скрыто в мазне, а здесь мазня устроена временем, историей, потерями текстов, утопанием и уходом на дно той Атлантиды, которая называется Грецией, где, в свою очередь, был миф о другой Атлантиде, которая тоже утонула, то есть греки реально разыграли на себе свой собственный миф о других.)

Эта фраза Демокрита звучит так (произведение называлось, по-моему, «Малый космос»^{*}): все, что мы знаем о мире или о целом, есть человек, или человек есть все, что мы знаем о мире. Эта фраза может быть расшифрована фактически простой расстановкой ак-

¹ Ссылка на новеллу Бальзака «Неведомый шедевр». — *Примеч. ред.*

^{*} Точнее — «Малый мирострой».

центов. Я прочитаю так: «Все, что мы знаем о целом или о мире, есть *человек*»*. В звучании слова подразумевается «...*только человек*». Мы говорим о мире, а знаем о человеке, — мы накладываем человеческую размерность на мир.

Но мир есть мир, а человек есть человек. Каков мир без этого наложения — сам по себе, или в действительности? Скомбинируем цитаты из Демокрита («Все, что мы знаем о мире или о целом, есть *человек*» и «По примышлению — сладкое, горькое, а в действительности только атомы и пустота»**): «Все, что мы знаем о мире или о целом, есть наше знание по примышлению» («примышление» к миру: есть мир, а мы к нему домысливаем еще что-то от себя). По примышлению — сладкое, горькое, а в действительности только атомы и пустота, и, если отбросить, отчислить, отнять примышление («по примышлению — сладкое, горькое» или — заменим слова одной цитаты на слово из другой — «по примышлению — человек», потому что сладкое, горькое — это человеческие размерности), в действительности, в мире, как он есть, только атомы и пустота. Но отнять это примышление не очень просто.

Возвращаемся к интервалу, который пока у нас отсутствует, потому что между существованием и пониманием бытия существующего нет интервала. В слово «понимание» всегда невольно вплетено человеческое понимание (естественно, человеческое, а какое еще может быть понимание?), а раз человеческое понимание, то за ним — скрытая ниточка: потянул понимание, а там ниточка к нему привязана, а на этой ниточке висит примышление, наши размерности. Вот мы что-то видим, какой-то объект, который что-то в нас вызвал.

* Ср.: «Человек — это то, что все мы знаем» (*Лурье С.Я.* Демокрит: тексты, перевод, исследование. Л.: Наука, 1970. С. 223).

** Секст Эмпирик, *Против ученых*, VII 135; Диоген Лаэртский, VIII 7.

Чтобы нам увидеть предмет, он должен дать себя увидеть. Но в каком виде он дает себя увидеть? Ведь видение не только акт со стороны нашего зрения, а еще и акт со стороны бытия (так греки понимали). Я вижу вас, но это означает и то, что вы даете мне себя увидеть. В этот акт вплетено чувство сознания: все наши акты понимания существующего влекут за собой одушевленность самих актов. Мы сидим внутри актов понимания как гомункулусы, и мы не можем рассуждать ни о каком предмете, ни о каком акте понимания этого предмета, не предполагая некоего одушевленного, сознающего и чувствующего существа, но ведь оно, мы знаем, случайное, то или иное, и в нем всегда примышление.

А как увидеть мир сам по себе? Раскалывание сцепления (раскалывание в той мере, в какой сцепление всегда содержит в себе примышление, влечет за собой примышление и размерность), чтобы образовался интервал (как если бы открылись двери, чтобы можно было куда-то выглянуть), — это и есть работа становящейся греческой мысли, в том числе в ее атомистическом варианте. (Я не буду вдаваться в физическое содержание учения об атомах, которое вы легко можете почерпнуть из любых учебников и описаний истории греческой философии. У меня другая задача: нарисовать что-то на кальке, которую вы будете накладывать на тексты самих книг; нарисованное на кальке, соединившись с тем, что видно в типографском тексте под калькой, может быть, соберет единый образ того, чем была греческая философия.)

Прежде чем начать рассуждение об интервале и его растягивании (растягивании чего-то в интервал), я напомним первую посылку: если мы хотим расцепить предмет и наложенные на него примышления, или размерности нашего восприятия (размерности одушевления нами изнутри того, что мы видим, чувствуем, воспринимаем), то нужно выявить сам факт, что в том, о чем мы

в мире говорим и что мы в мире видим, имплицитно сознание. Есть какие-то импликации сознания, его кристаллизация, есть не просто предмет, а в том, что мы называем предметом, есть что-то от нас, поэтому мы должны видеть и предмет, и то сознание, которое имплицитно в том, что мы видим его именно таким, а не иным.

Выявление такой импликации уже делалось в теории элементов, довольно архаической, которая фигурировала и у греков, и в других регионах, например у индусов. Теория элементов строилась как попытка выявить эти импликации, чтобы, выявив их, увидеть мир, как он есть. В каком смысле это делалось в теории элементов? Авторы этой теории как бы говорили, что мы видим в мире объекты: деревья, камни, но мы должны увидеть элементы, а не вещи и объекты. Объекты — это предметы, названные нами; они, во-первых, вырваны из мира размерностями наших чувств и, во-вторых, названы словами. И, будучи вырваны из мира размерностями наших чувств и будучи названы словами, они вступают в связи некоторого организованного мира объектов, который описывается, например, мифом, то есть определенной культурной системой.

Умозрение, как его начинают греки, пытается упаковать то, что здесь упаковано, выявить импликации сознания и разложить вещи на элементы, то есть некоторые вещественные образования плюс импликации сознания. Поэтому, скажем, увидеть воду (а не дерево) не означает увидеть конкретную воду, которая тоже вещь наряду с другими вещами, то есть объект, у которого есть название и на который наложены наши размерности восприятия и сознания, а означает увидеть воду как стихию, в которой будут существовать предметы определенного рода, они потом уже будут называться предметами как предметы организованного исследующего рассуждения. Какой элемент может оказаться стихией? Например, чтобы увидеть предме-

ты не просто глазом, как мы видим, а попытаться увидеть их, как они есть, помимо человеческой размерности, или не человеческим образом, надо ввести рассуждение об общей стихии глаза, нашего органа чувств, который, допустим, обладал бы водным характером. Если используется обыкновенное наблюдение, то оно используется не для прямых физических утверждений, а для другого рассуждения: наш глаз состоит все-таки из жидкости, и эта стихия воды объединяет нас с миром, ([стихия,] в которой мы видим уже предметы, о которых мы можем рассуждать); до этого мы видели объекты, выделенные знаками, наименованиями, спонтанными размерностями наших чувств, а сейчас мы хотим увидеть стихию как нечто третье между вещами и абстрактными мыслями. Слово «элемент» всегда употребляется в том смысле, в каком оно сохранилось в обыденном языке (в русском обычно используют галлицизмы): жить в элементе чего-то, что-то выполнено в элементе чего-то, например в элементе мысли (можно так выразиться по-французски). Имеется в виду стихия этого чего-то: этого предмета, мысли в данном случае. Не углубляясь дальше в эту теорию, я хочу сказать, что те вещи, которые будут называться «вещами», будут как будто теми же самыми, но в элементе, в стихии. Иными словами, и это пока самый главный шаг, тогда мы и себя рассматриваем не как человека, а как независимое природное существо.

То, что до теории элементов, пока не проделана работа разложения на элементы, называется природой, есть человеческая природа. В том числе в этой природе существует существо, называемое «человек», которое тоже есть *человеческое* человеческое существо, то есть то, что мы о нем знаем опять же по размерностям в данном случае восприятия нами самих себя. Это не тот человек, который принадлежит миру. Как говорит Демокрит (я его сейчас перефразирую), все, что мы знаем о человеке, — это человек, или только

человек. Теория элементов пытается увидеть природное существо, которое у нас называется человеком, но в той мере, в какой мы его называем человеком, это, по демокритовскому закону, только человек, то есть нечто с примышлением. А вот как он есть в мире независимо от самого человека, человек как независимое от человека существо? Бытие в нем и через него сказывается так же, как оно сказывается через другие предметы. Бытие мира, как он есть. Значит, идея происхождения к первичным стихиям — это идея неантропоморфной природы. (Дальше я, к сожалению, не могу это анализировать, так чтобы сделать более понятным и более подробным.) Удержите из этого хода рассуждения еще один оттенок, потому что он нам потом понадобится в связи с очень странной вещью у Платона, называемой теорией идей (сейчас связь, конечно, не видна в том, как я шел): человек, независимое от человека существо природы, а не нашего мира, о котором все, что мы знаем, есть только человек.

Мы должны помнить о разведении сращения понимания с существующим, потому что просто видеть мы не можем, мы накладываем размерность. А чтобы увидеть это существующее, нам хотя бы нужно осознать и полностью выявить сам факт, что такая размерность существует, или, как я выразился, существуют импликации сознания. Если мы видим предметы (в смысле буквального акта зрения), то мы видим предметы, потому что они состоят из воды и наш глаз состоит из воды. Это стихия, в стихии мы видим предметы.

Пойдем дальше, я напомним рассуждение, которое у меня было в связи с общиной, какими-то телесными предметами, которые, будучи телесными, в то же время не есть произведения самой спонтанной природы (природа в данном случае есть то, что мы называем природой, потому что происхождение природных вещей есть то происхождение, которое мы описываем, а не сама природа). Итак, я напоминаю о существова-

нии особых вещей, которые назывались общиной, греческим полисом. Я проводил аналогию с общиной во Христе и говорил о некоторых телесных формациях, которые, будучи телесными, вместе с тем являются предметами, или телами, второго рождения и тем самым являются особыми, промежуточными предметами, поскольку они и духовные, и телесные. Условно я их называл какими-то «третьими» телами (таково, например, тело общины). Набрасывая ассоциации, замыкая разные предметы (разговора) не слишком строго, я приводил в качестве примера существующих понятельных вещей полис, общину как выпадение в реальный осадок интерпретации нами символа жизни Христа. Те связи, которые завязались как материализация этого понимания, есть наше общение в общине. Тела — интеллигибельная материя.

В качестве другого примера интеллигибельной материи (не слишком строго связанного с первыми) я приводил также чертежи, некоторые пространственные конструкции, которые в то же время не есть изображение, и не о нем мы рассуждаем. Чертеж треугольника не изображает треугольник в том смысле, что мы, доказывая что-то, доказываем не относительно этого изображения, — мы вводим доказательство о каких-то идеальных предметах, но в то же время мы мыслим, доказывая в пространстве чертежа, в нами созданном пространстве. Он как бы есть модель, на которой мы понимаем свойства идеальных треугольников, мы говорим об идеальных треугольниках, но в стихии чертежа. Я специально употребил слово «стихия», чтобы завязать еще одну ассоциацию.

Я еще говорил, что есть идеальное измерение в интервале. Допустим, что треугольники, фигуры, сущности живут в рациональном измерении идеального мира, который открывается нам в том интервале, о котором мы говорили. Но мы ведь мыслим об этих треугольниках, об окружностях, и, как показывал Про-

тагор^{*}, прямая соприкасается с окружностью обязательно в нескольких точках. Вы не можете положить шар на плоскость и утверждать, что шар с плоскостью соприкасается в одной точке. Он будет соприкасаться в нескольких точках: в размерности нашего органа восприятия — того, который воспринимает соприкосновение, — неминуемо восприятие соприкосновения в нескольких точках. Если мы говорим на наглядном языке, мы должны это утверждать. Мы должны вообразить соприкосновение, если мы хотим его вообразить, оно обязательно будет в нескольких точках. А математик утверждает относительно своих образований, фигур: окружность соприкасается с плоскостью (или шар соприкасается с плоскостью) в одной точке. Здесь, казалось бы, обнаруживается некоторая недостаточная тонкость наших чувств: мы не можем мыслью оторваться от материи нашего воображения, и эта материя воображения нас тянет вниз. И даже в стихии чертежа — если мы нарисуем окружность и уложим ее на плоскость или на линию в чертеже — они не в одной точке будут соприкасаться, а в нескольких.

И появляется идея, что мир, о котором мы рассуждаем, — это тот мир, в который мы должны приходить, переходя к делению до мельчайшего, которое стоит за сращением наших органов чувств с предметом. Вот я нарисовал окружность и положил ее на линию или на плоскость. Я вижу предметы, о которых говорю (я рассуждаю об окружности), но видение сращено с размерностью, в которой я вижу. Мои чувства недостаточно тонки, вернее, они достаточно грубы, чтобы я никогда не увидел их соприкосновение в одной точке, а всегда видел соприкосновение в нескольких точках. Давайте расцепим чувства и предмет чувств, они со вмещены. Возможен другой, более тонкий взгляд, у ко-

* Аристотель, *Метафизика*, II 2, 997b 32.

торого другая размерность, более растянутая, и он увидит, что они все-таки соприкасаются в одной точке. Ясно, конечно, что здесь есть отличие от идеального математического рассуждения, которое не обязательно должно выполняться на чертежах, — это другая тонкость и другой предмет греческой мысли.

А сейчас мне пока надо вычертить несколько иной путь, который греки прошли в сторону другой проблемы. Я ее сформулирую так (чтобы образно представить себе это совмещение чувства и предмета чувства): возьмите образ сна и пробуждения от сна (этот образ потом и Аристотель использует, и у других греков он фигурирует, и я воспользуюсь этим материалом, чтобы раскручивать эту проблему). Мы проснулись: сознание просыпания совпадает или с предметом, или с объектом, вызвавшим это просыпание, здесь нет никакого интервала — они совмещены. Мы просыпаемся самопроизвольно. Можно допустить, что нас что-то будит, если мы вообще не во сне живем, а в реальности (и иногда спим), можно допустить, что что-то нас будит (потому что можно допустить реальность), но в сознании пробуждения нет различия, скажем, между тем, как тебя ущипнули, и сознанием пробуждения.

Чтобы правильно понимать образ сна, договоримся о, казалось бы, совершенно другой, не связанной с образом сна вещи, а в действительности в образе сна содержащейся и обсуждаемой через образ сна. Ведь для чего служит этот образ? Что он говорит, что он иллюстрирует своим примером? Вот я проснулся — к чему? К деятельности, к жизни, к бодрствованию. Или, совершив движение, какое движение я совершил? Самопроизвольное. Сознание просыпания обладает чувством самодостоверности или начала всего другого, самопроизвольного начала. Это означает, что образ сна есть просто иллюстрация вообще всякого самопроизвольного перехода от состояния покоя к движению

или от состояния нуля к состоянию явления. Вещь себя проявляет самопроизвольно: она вот взяла и проявилась. Ведь в акте просыпания сознание просыпания срощено с объектом или причиной, вызвавшей просыпание, и не может быть отделено от этой причины. Я проснулся — это самопроизвольно. Наложите это как аналогию на то, что мы вообще называем явлением, или вместо слов «я проснулся» говорите «я явился» (самому себе или другому); и вообще вещи, которые дают себя видеть, самопроизвольны в том смысле, что и в нашем языке, и в нашем видении мы на другие вещи накладываем собственную достоверность самопроизвольного сознания. Ведь вещи движутся... Что значит, что вещь перешла от состояния покоя к состоянию движения или от состояния непроявления к состоянию проявления? Вещь самопроизвольно, сама, на основе какой-то своей достоверной точки отсчета взяла и проявилась, так же как я взял и проснулся. Греческая мысль состоит в том, что мы одушевляем вещи, наделяя их самопроизвольностью: вещь двинулась, звезда упала, или звезда переместилась с одного места на другое. Мы, засекая их в состоянии, когда они не были в поле нашего внимания, потом они пришли в поле нашего внимания или явились так, как если бы в них был какой-то источник движения, который самопроизвольно приводил к внешним проявлениям вещи, так же как я самопроизвольно сам себе явился, проснувшись. Но если это так, значит, мы <...> не можем интеллигибельно говорить о вещах или <рационально> говорить о вещах. <...>

Повторяю, мы имеем какой-то неразличимый интервал. Он существует, поскольку мы можем представить аргументы в бесконечности, а вот в малой части он неразличим, его нет в силу размерности нашего сознания и нашего чувственного аппарата. В этом смысле у животных (иначе организованных существ) больше органов чувств, чем обычно, в том числе больше

органов чувств у богов и философов. Есть шестой орган чувств, то есть те органы чувств, которые построены в стихии интеллигибельной материи — в стихиях-элементах, стихии-полисе, в стихиях общин во Христе, в стихии чертежа как интеллигибельного пространства и так далее, в стихиях вещей, которые сами уже представляют собой какое-то понимание, так что, видя через эти вещи какие-то вещи в мире, мы их уже располагаем понятным для нас образом.

Так вот, неразличимое сращение проецировано на макropsихику (наша психика есть макropsихика, элементарных движений мы не воспринимаем) с ее чувством сознания и его несомненной перводанности, начальности. Сознание всегда вначале. Оно там, где мы (если применяем сознание к себе) сами себя не понимаем, мы знаем только человека, а не независимое существо в нас, или (если говорить о мире) мы знаем в мире только человека, или наши проекции на мир. Тогда, говорит Аристотель, повторяя Демокрита, мы можем допустить, что мы вообще спим — не нормальным физиологическим сном, а то, что мы называем жизнью и бодрствованием (и в этом бодрствовании видим предметы, рассуждаем о них), может быть, это сон в том смысле, что в это время в бесконечности происходит нечто совсем другое, какие-то истечения (кстати, образ истечения очень важен для всей греческой теории органов чувств и прежде всего органа зрения), поступающие в наш ум извне и обуславливающие какое-то наше действие, тем более что есть закон сохранения, по которому из ничего ничто не может возникать и есть что-то, что есть всегда и о чем мы не говорим в терминах происхождения и начала.

А свобода, следовательно, есть тогда лишь иллюзия просыпания, где — и это главный пункт — сознание неотлично, неотщепимо от воздействия, вызвавшего сознание. Представьте себе, что это есть и аргумент, приравнивающий наше бодрствование, в котором мы

видим и наблюдаем предметы, к состоянию сна в том смысле, что в том, как мы видим предметы, самопроизвольная видимость, самопроизвольная достоверность, начальность сознания не отщеплены от воздействия. В вещах как бы сидит какая-то сила, фактически одушевляющая их, приводящая в движение, и мы склонны понимать движение в терминах внутреннего самопроизвольного побуждения души двигаться. Значит, в вещи, которые мы пытаемся понять, мы вкладываем душу, тогда, говорит Аристотель (повторяя Демокрита), мы эту вещь не понимаем, тогда мы во сне, потому что именно сон отличается качеством нерасщепленного сращения воздействия и сознания содержания результата этого воздействия.

И я хочу связать это еще с одной темой, которая фигурировала у нас раньше. Ведь это относится не только к естественной необходимости; здесь сама идея естественной необходимости возникает как идея чего-то отличного от того, как мы по человеческой размерности, зная только человека, воспринимаем вещи. Если мы говорим, что вещь сама себя определила к движению, — это не естественная необходимость. Это похоже на то, что происходит, когда мы просыпаемся. Когда мы просыпаемся и все снято, то для нас достоверно сознание, что мы проснулись; в бесконечности могут быть истечения, какие-то вещи, которые действуют, но снимаются в сознании достоверности нашего пробужденного состояния, и оно, следовательно, иллюзорно. И наоборот, мы можем, вводя бесконечность, рассуждать о том, что действительно случается, что имеет место на самом деле, рассуждать в терминах естественной необходимости. Так вот, я начал говорить о том, что это относится не только к полю естественной необходимости, но относится и к человеческим делам, в которых несомненно действуют сознательные существа, которые определяют сами себя к поступкам, то есть к движениям, приводят себя в дви-

жение, совершают что-то. Но мы помним демокритовское: то, что мы знаем о человеке, — это есть только человек, а в действительности — ну, не знаю, сказать ли — атомы и пустота... Но у Демокрита не говорится, конечно, что сам человек есть атомы и пустота, хотя тело человека состоит из атомов, и душа (не сознание, не ум, не дух) как психофизиологическая единица тоже состоит из атомов (некоторые греки считали, что она состоит из атомов огня и так далее).

Теперь, даже не обязывая себя рассуждать о человеческих делах в терминах реальности, которая состояла бы из атомов и пустоты, а оставляя их человеческими делами, мы можем на Демокрита наложить платоновский образ (я частично рассказал о нем, но сейчас мне нужно соединить эти вещи вместе). Мы сказали, что, может быть, свобода есть только иллюзия просыпания, где сознание неотделимо от воздействия, вызвавшего пробуждение. В бесконечности, если растянуть [этот неразличимый интервал], мы можем воздействие обнаружить.

В человеческих делах таким же свойством обладает проблема, о которой я говорил в терминах рассказа о тиране и нраве тирана. Тиран не философ, он не умеет рассуждать, и поэтому он будет вечно повторять одно и то же. Там тоже есть неразличимость интервала: неразличим интервал между нравом и мотивом. Нрав тирана состоит в том, что в принципе тиран не может иметь друзей, а мотив его состоит в том, что друг его предал и он должен его отринуть и другой друг его предал и он должен его отринуть. Мотив как бы замкнут в себе, он самопроизволен. Я оценил человека (то, как он поступил), я его отринул. Я могу менять это, то есть жизнь меня может научить, что надо иметь друзей, потому что вся беда в том, что тираны погибают из-за одиночества, и в следующей жизни я все-таки могу решить иметь друзей, и не всех отринуть от себя. Но мы не видим, или тиран не видит,

что это (его беда) вытекает из нрава, то есть из бытия, из того объекта, который греки ищут в случае физиологических, естественно-научных описаний. Они ищут какие-то предметы, называемые воздействиями или атомами, которые в бесконечности сплетаются и оказываются для нас незаметными истечениями, побуждающими нас к чему-то и закрытыми для нас, потому что в побуждении мотив и предмет побуждения, предмет, вызвавший мотив, слиты и неразличимы.

И в этом случае поиск бытийного, а на нашем языке объективного мышления (в широком смысле этого слова), проигрывается в параболах, сказках, мифах, которые греки строят уже относительно области нравственных, политических деяний человека. В случае тирана неразличим интервал между нравом и мотивом (нравом в смысле природы тирана). Пока он не расщепил мотив, который закрывает ему своей непосредственной психологической достоверностью просвет бытия, или тот просвет, который мы видим в интервале, он снова будет крутиться как белка в колесе, повторяя все то, что уже происходило, не извлекая никакого смысла и никакого опыта. А я объяснял, что извлечение смысла и опыта останавливает бесконечную дурную прогрессию нашей натуральной, природной жизни. Тиран-то как раз — я хочу сплести это с проблемой естественной необходимости — не свободен (здесь я ввожу термин «свобода»). Невозможность различить, неспособность увидеть собственный нрав... Вспомните «Эдипа», реплику одного из персонажей, адресованную царю Эдипу: «Ты на всех сердисься, а нрава своего не замечаешь...»^{*} — то есть не вглядываешься в себя, в действительный источник вещей, которые, вокруг тебя случившись, кажутся тебе случайными, заменимыми одна на другую и поправимыми — поправимыми в том числе руганью и упреками в адрес окружа-

^{*} Софокл, *Царь Эдип*, 337–338.

ющих в надежде, что они исправятся. А в действительности внутренний источник в тебе: нрав ты свой должен заметить. И пока неразличим интервал, пока не расщеплены мотив и нрав, человек не свободен, тиран не свободен.

В этом смысле мы получаем странный парадокс. Ведь обычно в истории философии эта проблема берется на сопоставлении между Демокритом и Эпикуром и говорится, что Демокрит был механический детерминист и обладал смелостью последовательно мыслить и до конца доводить все выводы, скрыто содержащиеся в атомистической гипотезе, а именно что есть бесконечность, в которой есть сцепление атомов (в реальности), от которых идут истечения, которые мы не воспринимаем в силу малой, или недостаточной, или не тонкой размерности наших органов чувств и наделяем свои собственные поступки и предметы вокруг нас некоторой самопроизвольностью, или свободой воли. Из последовательности мысли Демокрита вытекало якобы отрицание им свободы воли, то есть возможности совершать свободные поступки. Эпикур якобы поправил Демокрита, для доказательства этого пользуются цитатой из Эпикура, который говорил, что преклонение перед естественной необходимостью — большее рабство и больший позор для человека, чем преклонение перед богами, перед суевериями, потому что естественную необходимость, если она естественна, разжалобить невозможно, а богов хотя бы можно умолить и разжалобить и тем самым обеспечить себе какую-то свободу. Тем самым демокритовский атомизм якобы делал непонятными этические явления, или, иными словами, Демокрит якобы распространил свой детерминизм и на область этических явлений. В действительности мы получаем несколько иную картину. Мысль Демокрита как бы состоит в том, что свобода предполагает до конца последовательное мышление об объективном мире в терминах естественной необходи-

мости: тот, кто не сумеет мыслить о мире в терминах естественной необходимости, тот не свободен.

Тиран не свободен потому, что он не мыслит объективно. Он игрушка тех сил, которые будут действовать, пока он не взгляделся в свой нрав или не расколол неразличимый и сросшийся интервал [между мотивом и нравом], а если бы он различил, то тогда он мог бы быть свободным в том смысле, что свободен тот, кто дает [мысли] порождаться в рамках законорождёний. У Демокрита есть устойчивая мысль о том, что существуют две разновидности мышления: есть незаконорождённая мысль и есть законорождённая мысль. В силу логики языка, на котором это высказано и на котором мы это воспринимаем, в силу филологического содержания фразы мы понимаем так, что законорождённая мысль — это мысль о законах, а незаконорождённая мысль — это мысль, которая не видит законов. В действительности здесь высказано несколько другое: истинные мысли есть мысли, порожденные законом. Я переведу это на язык своей интерпретации, которую я уже неоднократно предлагал: если создано произведение, производящее произведение, если логос организован (с тем топосом, о котором я говорил), он будет порождать мысли, но не те мысли, которые спонтанно, или стихийно, подсовывались бы нам майей, или пеленой, природных явлений так, как мы их видим, когда накладываем на них человеческую размерность. Незаконорождённая мысль — это подсунутая нам мысль в силу того, о чем говорит Демокрит: «Что мы знаем о мире, о целом, скажу я вам. Все, что мы знаем, есть человек, только человек» <...> (и Демокрит вкладывает этот смысл) — это содержания и продукты несвободного мышления, а свободное мышление начинается после расщепления интервала, о котором я говорил.

Так же как свобода человека в политической и социальной жизни — это его способность перестать быть

броуновской частицей, игрушкой незамечаемых частиц, ведь это очень хороший образ для бесконечности по сравнению с тем, что воспринимается — броуновское движение, беспорядочное перемещение взвешенных частиц, по которому мы заключаем об ударах об эти частицы более мелких частиц, называемых нами атомами. Частицы движутся хаотически, беспорядочно. Мы даже <...> считаем, что они движутся самопроизвольно, а используем этот образ, для того чтобы показать, что атомная структура все-таки существует, потому что наблюдение броуновского движения было одним из первых или одним из немногих экспериментов, на основании которого атомистическая гипотеза из ранга гипотезы была переведена в термины реального строения материи (это была наглядная демонстрация этого строения)¹. И вот по воле волн плывут люди, пока не расщепят сросшийся интервал между нравом и мотивом. В мотиве, внутри его (с его внутренней психологической достоверностью), все закрыто, это майя.

И в этом смысле у Демокрита не существует проблемы катастрофических этических последствий из детерминизма. Он все это брал в какой-то другой плоскости. И кстати, этот же мотив потом повторяется у Декарта, который тоже считается большим механицистом; у него полностью заново разыгрывается вся история детерминизма и этики, как она была проиграна у Демокрита, и проигрывается с той же тонкостью, очень трудно уловимой для нефилософской публики и для окружающей культуры. Декарта тоже упрекают в том, что он считал, что люди как телесные существа есть автоматы, что человек — машина и животные —

¹ В данном случае речь идет о работах (1908—1913 гг.) Ж. Б. Перрена по изучению броуновского движения. Они явились экспериментальным подтверждением теории броуновского движения Эйнштейна—Смолуховского, которая основывалась на атомистических представлениях строения вещества. — *Примеч. ред.*

машины^{*}, и так далее. В действительности он считал, что, лишь до конца отдав механике механическое, мы высвобождаем область человеческой свободы. А все, что *не до конца*, не свободно. И суметь до конца мыслить о животных в терминах машины есть для нас возможность действительно по-настоящему понимать мысли и духовные явления там, где они случаются, а если мы непоследовательны, то мы путаем одно с другим.

Например (простите, что я отвлекаюсь, но это пример для пояснения стиля рассуждения, который фигурировал у Демокрита и фигурирует у Декарта), говорят, что животные страдают, испытывают боль, грустят, любят, и, когда их бьют, мы описываем это в терминах чувств, состояний, которые и человек испытывал бы на месте животных. Да нет, говорит Декарт, все это сентиментальная болтовня. При этом он не имел в виду утверждать, что животные не страдают и поэтому, считая, что они не страдают, к ним нужно быть безжалостными, он имел в виду, что если мы начинаем описывать животное изнутри, то мы запутываем язык, в котором существуют термины «любить», «быть привязанным», «горевать», «печалиться». Все запутывается. И для того чтобы избежать путаницы, есть правило: мы об этом судить в животном не можем, — там нет этического мира. А чтобы мыслить ясно в этическом мире, мы должны из механического мира полностью вытеснить, выбросить любые этические термины, которые есть фактически то, о чем я говорил, — майя, или пелена, вписываемая нами в мир, это демокритовское «что мы знаем о мире? — Все, что мы знаем о мире, есть только человек». Давайте на этом закончим.

* Декарт Р., *Размышления о первой философии*, гл. II.