

О ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ (1989?)¹

Я хочу подчеркнуть, что этот доклад только о понятии гражданского общества, и рассуждение будет довольно абстрактным. И конкретные реалии будут узнаваться только в той мере, в какой они будут приложением тех следствий, которые можно получить из абстрактных принципов.

В качестве эпиграфа к моему рассуждению можно взять следующее: «...И не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех». Это Евангелие от Матфея². Кроме образа и последствий недумания, которые рисуются в этом евангельском тексте, нам нужно зацепиться за слово «думали». Ясно, что когда мы ставим вопросы о социальной или политической теории, то думание, или мышление, в этом слу-

¹ Публикуется по книге: *Мамардашвили М.* Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. Текст доклада, на основании его семантической и тематической схожести с текстом интервью «Гражданское общество» (1989), ориентировочно датируется 1989 г. Так же как в книге «Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии», в настоящем издании указаны наиболее значимые редакторские изменения по сравнению с публикацией этого текста в сборнике «Сознание и цивилизация» (Логос, 2004). Кроме того, в примечаниях отмечено несколько исправлений, сделанных непосредственно в данном издании. Из всего корпуса архивных материалов расшифровка доклада «О гражданском обществе» по качеству ее исполнения может быть отнесена к числу наиболее сложных для подготовки к изданию. К сожалению, в тексте расшифровки нет правки М. К., зато на полях сделано несколько пометок содержательного характера — картина вполне характерная для М. К.: его работа над расшифровками была скорее отражением продолжающейся работы мысли, а не тем, что принято называть редакторской работой. — *Прим. ред.*

² Мф. 24: 39. — *Прим. ред.*

чае имеется в виду в двух срезах, в двух смыслах: это, во-первых, мышление, или думание, в смысле самой «бытологической» или социально-исторической теории, то есть тот аппарат, то содержание, которые специально разрабатываются профессионалами, разрабатываются в академических институтах. А второй срез, в котором слово «думание» здесь фигурирует, — это срез, несомненно, того, что думание (какую бы судьбу оно ни получило в руках тех, кто сами живут в обществе, но при этом являются профессионалами социологии или социально-исторической теории) есть одновременно элемент жизни, или жизнедеятельности, элемент «головы», ментального, психического состава самих субъектов социально-исторической жизни, тех людей, которые просто живут свою собственную жизнь. Она складывается и протекает по каким-то неизвестным им (а иногда известным) законам и связям, но думание в этом случае есть элемент того, как складываются эти связи, как складывается сама фигура, конфигурация исторического процесса и какую сложную кривую описывает в некотором социальном пространстве события.

Тогда первое, что напрашивается, — это, конечно (раз уж думание фигурирует сразу, одновременно в двух таких ипостасях), различить уже в самом понятии думания две вещи: это различить думание, или ум, или мысль, с одной стороны, и мышление, с другой стороны. И я фактически буду говорить не о мышлении и не о социально-историческом его варианте, а буду говорить о мысли, или о думании, то есть имея в виду прежде всего сознающую мысль, отличая ее от специального мышления. Мысль, очевидно, составляет эфир специального мышления, и поэтому можно говорить о том, в какой мере мышление осуществляется в эфире мысли или не осуществляется в нем. Можно совершить процесс мышления и не иметь ни одной мысли, не породить ни одной мысли, и, наоборот, можно находиться в состоянии мыслящего сознания, в том числе мыслящего чувства (здесь у меня не будут проводиться различия между мыслью и чувством), и не осуществить никакого специального профессионального процесса мышления, который обычно описывается логически.

Тем самым я хочу сказать и предупредить о том, что я буду говорить о понятии гражданского общества и других понятиях в социальной теории в той мере, в какой я могу увидеть последствия определенной метафизики мысли и свободы. Меня будет интересовать то, что вытекает из этой метафизики мысли и свободы на уровне тех понятий, посредством которых мы осмысляем сами последствия свободы, а последствиями свободы являются история и общество. И я буду вести свое рассуждение по аналогии с тем, что вообще, скажем, из этой метафизики вытекает, например, для мысли, для мыслящего сознания, как я его определил, а не специального мышления¹. Вот, например, есть одно метафизическое следствие для мысли (то есть следствие того, если мы метафизически посмотрим на мысль и свободу), это такой постулат: кто-то должен мыслить, действительно мыслить, чтобы был предмет. Здесь ударение падает на слова «действительно мыслить». Это ударение можно понять, если различить уже в другом плане: то же самое различие произвести между мыслью и мышлением, которое я проводил, но взять его в несколько другом свете.

В логике мышление представляется в виде <...>², поскольку вводится абстракция логической бесконечности, то есть: наличие у предметов каких-то предикатов, наличие их в себе или само по себе, и далее — некоторый бесконечный процесс приближения к этой реальности, обладающей тем или иным предикатом, или признаком³.

¹ Ср.: «И я буду вести свое рассуждение по аналогии с тем, что вообще, скажем, из той метафизики вытекает, например, для мысли, для мыслящего сознания, как я определил, а не специального мышления» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

² Здесь и далее знаком <...> обозначены неразборчивые фрагменты расшифровки, которые были изъяты из публикуемого текста. — *Прим. ред.*

³ Ср.: «В логике вводится абстракция логической бесконечности, то есть: наличие у предметов каких-то предикатов, наличие их в себе или само по себе, и далее — некоторый бесконечный процесс приближения к этой реальности, обладающей тем или иным предикатом, или признаком» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

И этот процесс бесконечен постольку, поскольку сам акт приписывания однозначного и достоверного предиката предполагает выполненность бесконечности, то есть бесконечности мыслительных шагов, охвата всего поля наблюдения, охвата, который исключал бы, что у предмета появится какое-то прямо противоположное свойство¹. Здесь мыслью является логическая возможность, то есть мысль — это мыслимая возможность мысли². Если мы можем помыслить эту возможность — эта мысль как бы есть независимо от того, выполнена она или не выполнена. Так что мое различие требует того, что, когда я говорю «действительно мыслить», предполагается актуальная выполненность мысли, то есть актуальная выполненность какой-то конструкции, конечной конструкции³. Это примерно тот взгляд, которым взглянули в свое время на математическое мышление интуиционисты. Кстати, это же и принцип Канта. В письме Мендельсону он как раз прямо этот принцип и возвещает. «Конечно же, — говорит Кант, — если нет кого-то, кто действительно мыслит, то нет никакого предмета». При этом я говорю следующую вещь: это онтологический постулат. То есть не говорится, что нет предмета для кого-то. Просто его нет в смысле онтологического существования или несуществования.

И кстати, я хочу оговорить, что выполненность, актуальная выполненность мысли (не предположение логической возможности, а актуальная выполненность мысли) означает публичность самой мысли. А вот условие

¹ Ср.: «И этот процесс бесконечен постольку, поскольку сам акт приписывания однозначного и достоверного предиката предполагает выполненность бесконечности, то есть бесконечности мыслительных шагов, охвата всего наблюдения, охвата, который исключал бы, что у предмета появится прямо какое-то противоположное свойство» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Здесь является логическая возможность, то есть мысль — это мыслимая возможность мысли» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

³ Ср.: «Так что мое различие требует, когда я говорю „действительно мыслить“, предполагается актуальная выполненность, то есть актуальная выполненность какой-то конструкции, конечной конструкции» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

публичности мысли, то есть условие актуальной выполненности мысли, само по себе не требует публичности. В случае социального, правового или гражданского мышления можно сказать так, что они не требуют сами публичной юридической, или законной, формулировки и, наоборот, могут только пострадать в своей природе при такой попытке, поскольку они должны оставаться как бы принципиально частным правом, не требующим публичного выражения в смысле однозначной юридической формулировки. В данном случае юридическая формулировка означала бы попытку придать наглядность и этой наглядностью исчерпать какое-то ненаглядное значение самих условий публичности. Это же следствие.

По аналогии (напомню, что я провожу аналогию) то, что вытекает для мысли, то есть для теории мышления, это же вытекает из метафизики мысли и свободы для общества, для общественных предметов, событий, явлений как объектов исторического сообщения (то есть для чего-то, что случилось и о чем мы можем сообщить). Предмета сообщений может не быть согласно тому принципу, который мы ввели. И тем самым когда мы ставим вопрос о следствиях, вытекающих из метафизики мысли и свободы для общественных предметов, событий и явлений как объектов исторического сообщения, то речь идет ведь, конечно, вообще о природе сообщений и социально-исторических суждений, определенных условиях, и правилах, и способах построения социально-исторических суждений.

И конечно же, все эти условия и правила уходят своей сутью и возможностью в глубины действия другого кантовского постулата. В общем-то, он декартовский, то есть он вообще постулат рационализма Нового времени. Я условно называю его кантовским. Он звучит следующим образом (и вы сразу поймете, почему я говорю абстрактно о постулатах: потому что даже абстрактное возмещение до постулатов накладывает некоторое ограничение на все наши мысленные побуждения, имеющие своим предметом какое-либо суждение об истории и обществе), а именно: «Давайте построим, — говорит Кант (я примерно передаю его рассуждение, чтобы дать постулатив-

ную форму), — такой мир — мир, описываемый нашими законами и понятиями, и посмотрим, может ли он породить в своем составе и по своим собственным законам существо, способное его описать». Повторяю, попробуем дать объективную картину мира под таким углом зрения: посмотрим, может ли такой мир порождать существо, способное его описать. То есть имплицитно так, что мир, который не порождал бы существо, способное его описать, не мог бы быть для нас объективным миром и мы не могли бы его представить в объективной картине. С другой стороны, это же означает очень простую вещь: история начинается с ее описания, и историческая наука начинается с ее (истории) описания. Да, история начинается с ее описания, с того, что такое умение может быть нужным, возможным и что такая задача и вопрос могут вообще возникать, быть мыслимыми. Известно, например, что сравнение, скажем, индийской историографии с европейской совершенно ясно показывает, что сама индийская история есть проявление исторического существования, и она есть историческая последовательность или даже, пускай, бессвязный хаос событий, связи которых мы можем не знать, но исторических событий, радикальным образом связанных с представлением, которое субъекты самого индийского общества имеют об истории, ставят ли они задачу описывать историю или не ставят такую задачу¹. И пока они не ставили такую задачу описания, мы не можем говорить вообще об индийской истории как об объективной истории.

Кстати, для забавы, чтобы нам немножко развлечься нашими собственными российскими делами, я хочу при-

¹ Ср.: «Известно, например, что сравнение, скажем, индийской историографии с европейской совершенно ясно показывает, что сама индийская история (то есть как проявление исторического существования и историческая последовательность или даже, пускай, бессвязный хаос событий, связи которых мы можем не знать, но исторических событий) радикальным образом связана с представлением, которое субъекты самого индийского общества имеют об истории, ставят ли они задачу описывать историю или не ставят такую задачу» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

вести саркастическое замечание Владимира Печерина¹, первого невозвращенца в русской истории, которое является некоторой такой бутадой² одновременно против всех людей, которых я назвал бы совершенно нелепым, даже непроизносимым русским словом «ностальгцики» и плакальщиками, которые готовы из любой страны на коленях (так они представляют себе свое состояние) ползти в Россию, лишь бы им разрешили это делать. Бутада такая. Печерин говорит: *«Пока жил Николай, мне никогда и в голову не приходило думать о России (представьте себе русского человека, которому даже в голову не приходит думать о России. — М. М.). Да о чем же здесь было думать? Нельзя же думать без предмета (вспомните кантовский постулат. — М. М.). На нет и суда нет. Какой-то солдат привез мне из Крыма два листка петербургских газет. Кроме высочайших приказов по службе (представьте вместо этого постановления ЦК, передовицы «Правды», реяции с совещаний, собраний и так далее. — М. М.) тут было приторное — болгаринским слогом — описание какого-то публичного бала (ну, поставьте здесь описание уборки урожая, выплавки стали и прочее. — М. М.)»*. Вот все, что можно было узнать о России. Какой смысл думать? О чем думать? Не о чем думать.

Но это означает и обратное (и это вытекает из кантовского постулата), а именно следующее: чтобы что-то было, надо думать³. Если кто-то действительно не думает, то у него нет и предмета. И мы, например, в России

¹ Владимир Печерин — русский религиозный мыслитель, поэт. Родился 15 (27) июня 1807 г. в дворянской семье. Окончил в 1831 г. филологический факультет Петербургского университета, где специализировался по классической филологии и древним языкам. В 1833—1835 гг. стажировался в Берлинском университете. Вернувшись в Россию, читал лекции по философии в Московском университете. В 1836 г. уехал за рубеж, в 1848-м был лишен российского подданства. В 1840 г. принял католичество, стал священником и членом ордена редемптористов. Жил во Франции, в Англии, Ирландии. С 1861-го — капеллан в одной из больниц Дублина. Умер в Дублине 17 (29) апреля 1885 г. — *Прим. ред.*

² Бутада — фраза, сказанная в раздражении (*устар.*). — *Прим. ред.*

³ Ср.: «Но это означает (и наоборот, это вытекает из кантовского постулата) следующее: чтобы что-то было, надо думать» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

в теперешней ситуации убеждаемся, что у нас часто нет предмета для думания, потому что до нас, рядом с нами очень давно никто не думал, то есть отсутствует внутренний элемент самого общественно-исторического процесса, который я в самом начале обозначил как думание, в отличие от мышления и в отличие от академических вариантов самого же думания. Значит, мы сталкиваемся здесь как бы с законом некоторой непрерывности мысли в самом социальном бытии; сталкиваемся с тем, что, в общем-то, мысль (гражданскую в том числе) о социальных предметах нельзя начать в абсолютном смысле этого слова. Нельзя мыслить, если уже не мыслилось, хотя бы потому, что не о чем мыслить. Да и потом актом воли нельзя включиться в традицию, в смысле — создать ее. Мы никогда не имеем ситуации, когда можно было бы впервые начать мыслить в абсолютном смысле этого слова, не в относительном (для себя впервые и так далее), а в абсолютном смысле слова.

Скажем, такую задачу и (конечно, уже сразу в зазеркалье, а не в реальности) решают герои Платонова, которые есть социальные субъекты в действительности, просто увиденные глазами Платонова социальные субъекты русской истории 20-х, 30-х и так далее годов. Они решают квадратуру круга, они впервые мыслят. Начинают в абсолютном смысле слова от мысли, от себя, что невозможно, так же невозможно, как невозможно спонтанное самозарождение. Если нет включения в мировые начала (а я ввел одно из мировых начал в мысли в том смысле, в каком я об этом говорил), то не может быть никаких рождений. Спонтанное самозарождение жизни (а в данном случае мы имеем дело с жизнью в смысле живой мысли) невозможно. И мы получаем некоторых инкубов, в которых от мысли в действительности есть только внешний идеологический механизм ее производства, и развивается она по механическим законам идеологической иллюзии, а не по собственным законам мысли, которые мы не можем начинать, а в которые можем только включаться и в них возрождаться и оживать, но не рождаться в абсолютном смысле от нуля, поскольку спон-

танное самозарождение невозможно. И из хаоса не возникает никакого порядка, порядок возникает только из порядка. Ведь Бог создал мир из начал. И только тогда материал хаоса мог бы быть во что-то превращен, если уже есть начала, об историческом происхождении которых в абсолютном смысле слова мы, в свою очередь, будучи внутри, не можем спрашивать. Это несомненно. И в этом смысле нет времени до человека, то есть до такого существа, которое мыслит в символе Бога, создавшего мир со временем (не во времени, а со временем).

Теперь пойдем дальше. Из такого захода перед нами предстает следующая сложная задача (ясно, что мы имеем двусторонний, или переворачиваемый, постулат): нет предмета, если кто-то действительно не мыслит или кто-то уже действительно не мыслит, и, с другой стороны, чтобы было что-то, о чем можно говорить как о существовании, а не как о сновидениях инкубов. Скажем, одним из сновидений инкубов являются спекулянты... Этот русский галлюциноз разыгрался уже в 1917 году. Это то, что возникает в сновидениях инкубов: спекулянты, которых нужно ловить и расстреливать, чтобы, так сказать, все было и все можно было купить, когда ничего не было и начиналась просто жизнь после смерти. А в сновидениях инкубов эта жизнь после смерти выступала как факт, что они обогнали весь мир и встали во главе социального прогресса. Хотя Короленко, тонкий наблюдатель того времени, предупреждал: «Вам кажется, что вы стали во главе социального прогресса, всех обогнав и все успев, а на самом деле вы стоите во главе умирающей страны, в которой прекратился нормальный ток жизни, нормальный химизм обмена веществ». Так вот, если мы так ставим вопрос, то, конечно, ясно, что предмет, стоящий перед нами, содержит в себе смесь реальности с нереальностью, видимого с невидимым, и мы можем говорить, скажем, о нереальности видимого, например спекулянта, которого видит инкуб (инкуб — это от слова «инкубация», так сказать, выведение того, что не может естественно рождаться), о нереальности видимого или — шире — нереальности видимого мира и реальности невидимого мира,

большей реальности, чем реальность эмпирическая и повседневная, которая, кстати, может оказаться просто несуществованием. То, что следует из этих ненаглядных условий публичности, оно реальней целого веера, целого спектра переживаний и несомненных очевидностей.

Скажем, как строительство социализма, которое я вижу (и это первичная очевидность, никем не усомняемая в 20-х годах), строя завод... Она, эта первичная очевидность, как раз относится к такого рода видимым нереальностям, в действительности я просто строю завод¹. Такой очевидности в реальном мышлении просто не может быть. Каким образом, когда я строю завод, для меня очевидно, что я строю социализм? И после какого — второго, третьего — завода будет построен социализм? Но это есть очевидность, которая сама не подвергается сомнению, и вот такими очевидностями бывает наполнена социальная жизнь. Но как раз эти очевидности и являются продуктом того, что разрушен сам мыслительный элемент социальных исторических ситуаций, процессов и действий, акций, то есть делается то, о чем сказано в эпитафии (из Евангелия от Матфея): «...И не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех». Имея вселенную объемов, выступающих при определенных условиях в своих реальных измерениях, при других условиях в своих нереальных видимостях, имея действия, элементы невидимого, мы оказываемся перед следующей задачей в наших элементарных социальных исторических ориентациях: мы должны, так сказать, распутывать ту связку, которую просто мы сами индуцируем в социальном поле самым желанием и актом ориентации (мы так сгущаем вокруг себя пространство, в котором хотели бы ориентироваться и двигаться)². Вот тут

¹ Ср.: «Так, скажем, как вот строительство социализма, которое я вижу (и это первичная реальность, никем не усомняемая в 20-х годах), строя завод... Она как раз относится к такого рода видимым нереальностям, хотя в действительности я просто строю завод» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «И вот, имея вселенную таких объемов, выступающих при определенных условиях в своих реальных измерениях, при других условиях в своих нереальных видимостях, действиях, элементах невидимого... [мы

нам бывают нужны некоторые принципы — принципы понимания (одновременно они и принципы ориентации).

Я возьму четыре таких принципа. Я сначала просто перечислю их, а потом прокомментирую.

Первый принцип я называю принципом конструктивной связности: это какая-то реально выполненная конструкция, лишь посредством которой и внутри которой мы можем действительно испытывать и видеть в обществе и в истории какие-то явления и вещи. (Но это нуждается в пояснении, которое я дальше попытаюсь дать.)

Второй принцип — это принцип объективации. Его можно выразить так: та особая реальность, которая возведена (я покажу как) первым принципом, она есть та реальность, посредством которой мы можем объективировать свои гражданские состояния, чувства и мысли. И принцип, охватывающий это пространство объективации, можно выразить так: во внешнем пространстве объективации должно быть представлено все, что есть в человеке, чтобы это (то, что есть в человеке) получало какие-то пути развития и выражения, такой артикуляции, что собственные состояния человека и наличные в нем мотивы, побуждения, страсти, инстинкты получали бы внятность и форму, а не оставались бы в области недорождений, инкубальной, скажем так, области недосуществования, недомыслий, недочувств и так далее. Я предупреждаю с самого начала, что оба принципа (и принцип объективации, и принцип конструктивности, или конструктивности связей) в связности ставят вопрос и проблему искусственного и естественного, проблеме естественности человеческих чувств и состояний, в том числе проблему социальных чувств и состояний, или гражданских чувств и состояний.

Третий принцип — это принцип понимания, или понятности, или понимаемости.

оказываемся] перед следующей задачей в наших элементарных социальных исторических ориентациях: мы должны распутывать ту связку, которую просто мы сами индуцируем в поле социальном самим желанием и актом ориентации (мы так сгущаем вокруг себя пространство, в котором мы хотели бы ориентироваться и двигаться)» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

И четвертый принцип — это как бы (очень странно я его называю) принцип необходимости труда, или принцип не-непосредственности. Сейчас попробуем уже этими принципами как-то оперировать.

Возвращаемся к первому принципу. Будучи первичным, так сказать, в моем описании, применительно к особой проблеме и понятию гражданского общества, он не является первичным в абсолютном смысле, поскольку вытекает из факта и проблемы искусственности человека, то есть того, что человек — это такое существо, которое находится все время на границе между искусственным и естественным, между искусственным и природным. Фактом является то, что, для того чтобы испытать, действительно пережить какое-то живое чувство или живое восприятие, человек должен иметь, получить или создать сам, сотворить какую-то конструкцию, которая является органом, или средством, для человека испытать неорганические восприятия и чувства, которые он не мог бы испытать в результате функционирования своих естественных природных устройств.

Скажем, это очень ясно видно в искусстве. Искусство, или форма, является орудием, посредством которого мы впервые можем оживить или в живом виде испытать какое-то чувство, состояние, естественным образом не рождающееся или вообще для нас естественным образом невозможное. Условно назовем это так: орган шестого чувства. Причем шестое чувство — оно не специфическое, оно и не зрение, и не слух. Это шестое чувство любого чувства. Шестое для слуха, скажем. Мы слышим музыку или просто даже осмысленный звук, а не физические раздражения, что невозможно естественным путем (и кстати, нет непрерывного перехода от физического состава звука к смыслу слова). И вот в этом разрыве — отсутствие непрерывности, в пределах этого разрыва помещается все человеческое понимание¹. Мы не можем схватить момент

¹ Ср.: «И вот в этом разрыве, в отсутствии этой непрерывности, в пределах этого разрыва помещается все человеческое понимание» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

рождения смысла из физической материи звука, мы всегда его уже имеем, а зазор тем не менее есть... И все наше понимание человеческого, весь человеческий ум помещен в этом разрезе, в этом интервале, в который физически невозможно вклиниться, поместиться (это как бы непрерывный континуум), а можно — лишь сверхчувственно, то есть умственно (так же как в математике есть непрерывный отрезок; вы не можете найти такую точку, которой вы могли бы в этой непрерывности приписать определенное число, то есть с определенным числом вы не можете поместиться в эту непрерывность). Там нет физического интервала, а он есть лишь как некая сверхчувственная пауза, в которую я помещаю рождение, иначе никуда не поместимое¹. Я не могу пройти к его началу — оно уже есть (я немножко в сторону отклонился, это уже слишком громоздкий аппарат, он не нужен был мне для сути дела). То есть речь идет о том, чтобы сказать следующее: даже повседневные чувства, эмпирически доступные и проверяемые, или поверяемые, мы испытываем, пройдя через конструкцию, или через орган шестого чувства. Без этого творения (особенно это видно в искусстве), без творения, изобретения чего-то мы не можем пережить и испытать, причем пережить и испытать обычные, повседневные чувства, эмпирически доступные и поверяемые и человеком как особым существом испытываемые. Но это — *человеческим* существом, а оно, как я сказал, так сказать, на грани искусственного и естественного. В каком-то смысле можно говорить об искусстве общества и политики. Я напому о *Homo politicus*... Аристотель

¹ Ср.: «И все наше понимание человеческого, человеческий ум весь помещен в этом разрезе, в этом интервале, в который физически невозможно вклиниться, поместиться (это как бы непрерывный континуум), а можно лишь сверхчувственно, то есть умственно. (Так же как есть в математике непрерывный отрезок, тем не менее [физически вы] не можете найти такую точку, которой вы могли бы приписать в этой непрерывности определенное число, то есть с определенным числом вы не можете „поместиться“ в эту непрерывность.) Там нет этого физического интервала, а он есть лишь как некая сверхчувственная пауза, в которой я помещаю рождение, иначе никуда не поместимое» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

говорил, что человек есть государственное существо, или политическое, но в этой фразе и в терминах Аристотеля государственное и политическое — это одно и то же. Вне государства или вне политики человек немислим и невозможен. Вне политики и государства может быть лишь Бог наверху или животное внизу. Это и есть то, что есть лишь в той мере, в какой это прошло через конструкцию. (Сейчас я пока еще не говорю о свойствах, что это за конструкция. Она не есть просто нечто создаваемое человеком, а нечто более сложное. Но пока я хочу ввести материал.)

Хочу зафиксировать одну все-таки очень важную вещь. Понимаете, принцип конструктивности ставит — или оживляет — перед нами вопрос, который всегда существует, но которого мы часто не замечаем. Казалось бы, уже привычные, наработанные вещи, известные, такие, что мы даже не замечаем, и они кажутся нам сами собой разумеющимися, и наше внимание лишь скользит по их поверхности. Вопрос такой: что значит знать, узнать? Например, умер другой человек. Знаем ли мы, и что это значит, если мы знаем, что он умер? Что значит в действительности пережить, испытать смерть другого существа — скажем, любимого или нелюбимого? (Кстати, в смерти ненавистного нам существа мы можем узнавать что-то о себе.) Что значит испытать, знать несправедливость? Что значит знать человеческие права и так далее? Ведь, скажем, искусство показало, что, например, знать, что кто-то умер, совсем не означает знать значение слова «умер» в применении к событию или предмету, то есть к умершему человеку. Оказывается, чтобы узнать, что кто-то умер, нужно сначала отвлечься от отношения этой смерти к самому себе, от того, что для тебя из нее следует, как ты на нее реагируешь — от всех этих зеркальных отражений. (Скажем, как в случае смерти бабушки рассуждает Пруст.) Узнать о смерти можно, только полностью оживив или представив живой свою любимую, и тогда действительно понять, что она умерла. Там всегда действует какая-то часть ума во мне (это мы будем узнавать в принципе объективации), связанная с умом вовне,

такая, что там нет зеркальных отражений. Что-то в этом никогда не имеет зеркальных отражений, то есть никогда не вносится моя тень, то есть то, что это я смотрю (в зеркале всегда мы вносим тень смотрением на самих себя, и поэтому мы себя в принципе не можем видеть).

Или в применении более широком — к знанию. Например, знанием в классике считалось только то и тогда, когда знание было силой, то есть имелась в виду не сила технических изобретений и приложений, но такое состояние знания, в котором одновременно имеется сила реализации потенциальной возможности в качестве этого знания. И скажем, знание значения слов не есть такого рода знание. И, зная так чью-то смерть, или зная так несправедливость, или зная так право, я не знаю, не узнаю или прохожу мимо. Там ток жизни, следовательно, не проходит. То есть этот постулат есть одновременно постулат относительно топологическим образом устроенного пространства, в котором в узлах, в точках перекрещений проходит ток жизни, в отличие от непрохождения, хотя слова одни и те же: «он умер» в одном случае, но «он умер» и в другом случае, когда я действительно знаю, что он умер. Или «несправедливость» в одном случае и в другом — когда я знаю, что нечто несправедливо. Так, слово «несправедливость» фигурирует, например, когда оно применяется к продавцу магазина, который скрыл от меня или перепродал товар. Зная это, я знаю мир видимостей, мир нереальности видимого, нереальных видимостей, скажем так. И могу жить в нем, как живут наши советские люди, которые знают и несправедливость, и свое право. Право на что? Право на то, чтобы им был дан кусок мыла, чтоб его не украли в распределении.

То есть я хочу сказать, опять возвращаясь к абстрактному языку, что термины, которыми обозначаются проявления некоторой невидимой действительности (пережить которую нам позволяют, помогают лишь конструкции), — эти термины, фигурирующие в естественном и специальном языке, вторичны. Например, язык, содержащий в себе зрительные термины — наш обыкновенный язык, — вторичен в отношении живописи. Сначала была

живопись, а потом было наше зрение со зрительными терминами, его составляющими. Эта вторичность языка очень важна. Пометим ее, потому что дальше она для нас выступит еще в одном ракурсе. Но для нашей аксиомы, или принципов, она такая естественная вторичность, что опять возвращает нас к принципу актуальности, о котором я говорил (то есть кто-то действительно выполняет мысль, исполняет мысль). Это влечет за собой представление о мысли как деятельности (в том числе и в обществе), а не как теории. Мысль есть деятельность, или деятельное состояние, а не теория. В этом смысле мысль не мышление, не связка или кусок мыслительной системы, который неминуемо вовлекает в себя знаки, то есть язык¹. Следовательно, когда мы говорим «мысль есть деятельность, а не теория», это значит, что мы считаем знаки, посредством которых мы мыслим, вторичным или параллельным явлением (в том числе, кстати, и для конструктивистов, и в математике это было так, как я говорю). С другой стороны, пометим (потому что нам это отличие от языка очень пригодится, будет нужным), что мы уже с принципом конструктивной связности ввели необходимость познавать, знать себя. В общем, узнать предмет — знать несправедливость, знать смерть, знать право, любые события — имплицитно подразумевает необходимость познавать, знать себя². И для этого нет никакого механизма. То есть нечто должно совершаться в мире, и, для того чтобы совершаться, оно предполагает узнавание мною себя, в отличие, скажем, от героев Платонова, которые не узнали, не знали себя. А механизма для этого никакого нет, в том числе нет механизма и для выработки вот этого шестого чувства, то есть для функционирования

¹ Ср.: «Мысль есть деятельность или деятельное состояние, а не теория в этом смысле — не мышление, не связка или кусок мыслительной системы, который неминуемо вовлекает в себя знаки, то есть язык» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «В общем, узнать предмет — [это] имплицитно подразумевает знать несправедливость, знать смерть, любые события, знать право, имплицитно подразумевает необходимость познавать, знать себя» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

самых социальных чувств и состояний, гражданских мыслей, гражданских состояний, гражданских чувств. Для них нет никакого механизма. Эта ситуация неопределенности вообще и в частности в том смысле слова, что никакой физической состав, никакая физическая последовательность не определяют мыслительное состояние. Скажем, так же как, например, из никакой воображимой процедуры, из физических свойств золота нельзя вывести, что оно *деньги*. Оно деньги, потому что мы его считаем деньгами. Это одна из причин, то есть здесь — зазор оставляемой неопределенности, он заполнен чем-то. Чем? Мы пока не знаем. Но мы знаем хотя бы то, что полностью пройти этот зазор до места рождения мы не можем. И все наше понимание — внутри этого зазора.

Значит, сделаем еще один вывод: если есть такие образования, пройдя через которые у нас рождаются какие-то неорганические состояния (а гражданскую мысль и чувство, социальное чувство мы отнесли к таким неорганическим перцепциям, или неорганическим состояниям), то мы, конечно, имеем дело с бесконечностью. Иными словами, подразделяя в своем анализе такого рода образования, мы не можем дойти до такого, даже самого мельчайшего элемента, или части, этого образования, которое, в свою очередь, не было бы самим же этим образованием, а было бы уже чем-то совершенно другим, инертным или материальным. Скажем, машину мы можем разложить на такие элементы или получить из нее путем разложения такой элемент, который не имеет никаких признаков этой машины. А здесь мы не можем этого сделать в принципе. Это как бы некоторая, так сказать, внутренняя бесконечность. Мне это важно пометить, потому что именно эта бесконечность, или неанализируемость, указывает, что любая малейшая часть бесконечно содержит в себе все свойства целого.

Так вот, это отличает наше искусство, я бы сказал, искусство общества. То есть имеются какие-то образования: скажем, если копыто лошади представить себе как продукт искусства — это искусство природы, не человека, а природы, оно организует целое поле возможных механических движений, содержа в себе их понимание —

понимание этого поля. Это такое архетипическое изобретение эволюции. Конечно, это не какая-то эмпирическая, а некоторая невидимая действительность копыта, так же как есть невидимая действительность листа, по предположению Гёте, может быть неудачному, неважному¹. Он считал лист наглядной формой, которая содержит в себе все возможные растительные формы. Лист есть свернутое дерево, но не эмпирический лист, а некий идеальный образ, или архетип. Значит, я говорю о том, что фактически эти архетипы, или такие идеальные образы, содержат в себе бесконечности в том смысле, в каком я говорил². И это отличает их от машин, то есть от того, что может изобрести человек. Значит, мы имеем какие-то органы нашей искусственности, органы порождения у нас состояний, естественным образом не порождаемых; в таких образованиях действуют силы бóльшие, чем человеческие силы, которые неанализируемы до конца и поэтому не могут быть составлены. То, что может быть проанализировано, может быть составлено и повторено, а то, что может быть составлено и повторено, может быть составлено и повторено иначе. А эти образования и не могут быть иначе³. Поэтому, когда мы говорим, что это своего рода искусство природы, мы, конечно, пользуемся

¹ Ср.: «Это такое архетипическое изобретение эволюции, конечно не эмпирическое какое-то, а некоторая невидимая действительность копыта, так же как есть невидимая действительность листа, по предположению Гёте, может быть неудачного, неважного» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Значит, я говорю о том, что фактически эти архетипы, или такие вот [идеальные] образы, не содержат в себе бесконечности в том смысле, в каком я говорил» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

³ Ср.: «Значит, мы имеем какие-то органы нашей искусственности, имеем порождение у нас состояний, естественным образом не порождаемых, но такие образования, в которых действуют силы бóльшие, чем человеческие силы, которые неанализируемы до конца и поэтому не могут быть составлены (потому что то, что может быть проанализировано, может быть составлено и повторено, а то, что может быть составлено и повторено, может быть составлено и повторено иначе. А эти образования и не могут быть иначе) (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

метафорой, понимая не-деланность этого, хотя для человеческого существования конструктивность <...> бросает свет и на искусство.

Я выражусь так: в любых общественных событиях, исторических событиях действует нечто вроде плана, то, что Кант называл целесообразностью без цели или планом разума. В каком смысле слова? Вот то, что я называл бесконечностью. Овеществленной метафорой этой бесконечности является рацио, или запланированная пропорция, такая, что через несколько шагов или даже через максимально долгое время я по-прежнему свободен и могу свободно думать то, что есть и что не может быть иначе. Сейчас я поясню, что я имею в виду. Когда-то древние говорили так, что не может быть, чтобы в мире были только видимые вещи, должно действовать что-то невидимое тоже, потому что предел вещей измеряется предвидением. Что значит предвидение? Предвидение — это направленная мысль, направленная к возможному, уже допущенному самой мыслью. Если это так, то мы никогда не можем увидеть ничего другого. И вообще, учитывая бесконечность времени позади нас, информативно мир давно бы уж исчерпался и никогда в нем не было бы ничего нового; прокрутившись несколько раз, он давно уже исчерпался бы. И, помыслив, скажем, что-то сегодня, завтра мы уже не могли бы мыслить. Работала бы машина, которая просто проецировала бы и реализовывала возможности, в ней самой заложенные, то есть предвидение — это какова будет вещь. А из известного, как известно, нельзя получить неизвестное. Это закон.

Откуда возникает новое? Вот в искусстве, скажем, такие люди, как Сезанн, Филонов? Ну, это очень старый прием, и он всегда кажется модернизмом. В действительности только это и есть искусство, и оно... это всегда делалось. Просто когда проведена уже операция на глазе и мы уже начали видеть, то потом мы видим это естественным образом и забываем, что эта операция была произведена, то есть кто-то ее сделал. Как говорил Пруст, теперь мы все видим ренуаровскую женщину на улице, а ее ведь нужно было увидеть. Предвидящий глаз не может увидеть. Он реализует и искусственные, и естествен-

ные пределы, уже в нем заложенные. Значит, предмет можно увидеть только невзначай, новое можно увидеть ненамеренно, вне направленного взгляда (направленный всегда направлен на известное или предызвестное). Только невзначай. Оказывается, форма, изобретаемая или находящаяся, обнаруживаемая, открываемая искусством, есть то, силой чего творится наличное. То, что уже есть, но нам еще предстоит это увидеть, узнать. И в этом смысле всякое развитие есть явленность того, что есть. Но мы не видим этого в плоскости преднамеренного взгляда, то есть оформившегося независимого от этого акта творения взгляда.

Значит, акт творения есть творение акта мысли, а не какого-либо содержания мысли¹. И задача искусства в этом смысле есть задача создания акта мысли, а не той или иной мысли. Не мыслить, а позволять мыслить — вот задача такого рода конструкций^а. И они действуют в обществе. Скажем, они действуют, конечно, по отношению к тому, что мы называем правами человека. Права — те, которые стали называться естественными, естественны лишь в одном смысле: не в том смысле, что в природе есть некоторые заложенные права и об этом якобы говорит естественное право. Нет, не об этом теория естественного права. Она как раз переводит естественность в другую область, возводит ее в квадрат, это естественно... Тут в топологии действие тех сил, которые самим человеком не могут быть составлены (тогда они могли бы быть составлены и иначе), а являются превосходящими человека силами, амплифицирующими его возможности и через какую-то форму позволяющие ему впервые что-то знать, но знать в смысле наших постулатов, отличных от знания значений языка и значений в языке. В этом смысле, скажем, смысл и наличие, или существование, прав совпадает с сознанием прав в их творении, если под

¹ Ср.: «Значит, акт творения есть мысль, а не какое-то содержание мысли» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

^а «Другой вид» видимого силой мысли (или новый язык, символ, а не факты или формация). (*Здесь и далее латинскими буквами обозначены заметки М. К. на полях расшифровки доклада.*)

творением понимать творение уже наличного, — то есть права предполагают развитость сознания¹. И здесь возможна такая тавтология: смысл и наличие прав есть какое-то условие того, что их можно осознать, условие сознания². А сознание их является путем в эти права и в это существование прав.

И когда мы имеем дело с гражданским обществом, то имеются в виду права только в этом смысле слова, то есть права, которые могут быть реализованы, исполнены, обладают силой на свое собственное исполнение в виде прав. Я сказал, что знание есть сила. Знанием является то, что обладает силой на реализацию своих потенциальных возможностей. То же самое о праве. Тем самым мы всегда оперируем словами на двух уровнях. Мы говорим слово «справедливость»: это одновременно чувство справедливости, которое, безусловно, инвариантно в любых обществах, как бы ни варьировалась там шкала ценностей, различение добра и зла и так далее. Это чувство инвариантно (в том смысле, в каком оно может быть и является продуктом испытания в форме) и двойственно: то есть оно одно там, где оно является референтом значения слова «справедливость», и другое, когда является событием справедливости, то есть справедливости, искомой субъектом, который обладает силой на реализацию в качестве действительного состояния в мире потенциальной возможности понятия справедливости или чувства справедливости.

Тем самым я ввожу представление о том, что все такого рода состояния, которые мы обычно обозначаем как якобы предметно существующие (например, состояния, касающиеся прав, и детальные структуры в виде институций, и так далее — это просто какие-то предметы, как

¹ Ср.: «В этом смысле, скажем, наличие или существование прав совпадает с сознанием прав в их творении, если под творением понимать [творение] уже наличного, то есть право предполагает развитость сознания» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «И здесь возможна такая тавтология: смысл и наличие права есть какое-то условие того, что их можно осознать, условие сознания» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

бы естественно существующие и обозначаемые этими словами, даже если имеется в виду и какая-то динамика, скажем, их изменений во времени, движение и прочее), это более сложные вещи, и мы фактически говорим, что гражданское общество есть сложная фигура, описываемая каким-то движением, исходящим из самого себя¹. Потому что я ведь фактически ввел события и предметы в мире, существующие в нем лишь в меру выполнения человеком какого-то усилия и в меру того, насколько эти предметы и состояния держатся на верхушке волны этого человеческого усилия — усилия узнать себя, усилия владения собой, усилия освобождения себя, усилия преобразования себя, усилия возвышения себя.

Разум действует в том смысле, что он как бы закладывает в виде плана цель для общества, цель возвышения человека посредством общества в случае данной программы. Посредством чего? Посредством некой социальной связи, которая есть то, чего не могли бы сделать люди в отдельности и что дает приращение соединению их усилий. То есть нечто, случающееся в мире приращением от соединения усилий, есть первичная социальная форма. Так вот, тем самым оказывается, что (я возвращаюсь к гражданскому обществу, раз я уже ввел понятие усилия) гражданское общество есть не совокупность предметов, а есть само состояние, являющееся сложной фигурой, прочерчиваемой каким-то движением. Я приведу простой пример. Вот есть шахматная доска. На ней заданы предметы, то есть шахматные фигуры, им приписаны определенные свойства. В шахматном поле, на шахматной доске то бишь, всегда есть фигура и есть вихрь, и идея комбинации создает конфигура-

¹ Ср.: «Тем самым я ввожу представление о том, что все такого рода состояния, которые мы обычно обозначаем как якобы предметно существующие, например, состояния, касающиеся прав, и детальные структуры в виде институций и так далее и так далее — это просто какие-то предметы, как бы естественно существующие и обозначаемые этими словами (даже если имеется в виду и какая-то динамика, скажем, их изменений во времени, движение и прочее и прочее). Нет, мы здесь говорим о более сложных вещах и фактически говорим, что гражданское общество есть сложная фигура, описываемая каким-то движением, исходящим из самого себя» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

цию, в которой фигуры имеют другое значение или имеют значение, невыводимое из значения пешки, значения слона. Это динамическое живое поле, поддерживаемое движением, то есть усилием, и усилием или движением вычерчиваемая фигура, отличная от той, которую мы могли бы получить суммированием свойств слона, пешки, ферзя и так далее. Вот то, что находится в этом состоянии, есть гражданское общество. Оно не есть просто общество, составленное из предметов или явлений. Значит, если мы говорим так, то тем самым мы говорим (что важно для понимания метафизической или невидимой стороны конструктивных явлений в обществе вообще и в гражданском обществе в частности) о символическом, или смысловом, характере этой реальности: она состоит из символов, которые есть вещи — вещи особого рода. Назовем их вещами разума, или вещами сознания.

Скажем, такой вещью сознания, или вещью разума, имеющей вполне наблюдаемые, эмпирические и в этом смысле вещественные последствия, является социальный контракт, или греческая агора. Это вещь. Символическая вещь. Символ. Сам символ есть вещь. Социальный контракт есть нечто, чего никогда не было, нигде нету и никогда не будет и что даже представить себе нельзя в качестве выполненного людьми. Если бы мы хотели эмпирически вывести социальный контракт, мы бы выводили его, конечно же, из свойства людей и мы никогда не могли бы получить это как возможность в мире, то есть что люди могли бы договориться^b. Конкретные эмпирические люди никогда не могли бы договориться, то есть этого не только нет в виде предмета, но оно даже непредставимо как эмпирически возможное для людей (так же непредставимо, как и эмпирически возможная для людей, скажем, бескорыстная любовь). Если мы предполагали бы, что это когда-то было и есть и люди, так сказать, из этого

^b Это практический разум (в полном его применении), ибо непредставимо, что могли бы сами. А противоположным здесь является или болезнь, дебилность, или инфантильность, детская незрелость. Как в случае руки (или есть, или нет) или в случае языка (его внутренней формы).

идеала исходят и так далее как примера чего-то бывшего, мы натолкнулись бы на простейшие невозможности.

Я говорил о фигурах и о формах — это были бы, скажем, невозможные фигуры, невозможные формы, как в рисунках Эшера есть фигуры, которые нельзя прочертить единым движением... ни в каких измерениях (то есть в трех измерениях). Тем не менее социальная жизнь европейского общества функционирует, организовывается и событийствует тем, что люди в каждую минуту что-то решают по поводу этого социального договора, имея в виду и мысля его. При этом он называется словом^c, имеющим вполне предметный референт и эмпирическую аналогию в возможных эмпирических соглашениях между людьми, хотя сам этот символ имеет другой смысл, и тот смысл, который он имеет, эмпирически нереализуем, и, более того, нет никакой необходимости, как выражался Кант, чтобы это вообще было когда-то сделано нашими предками и было нам дано в виде завета или завещания. То есть он имеет какую-то действительность в нашей собственной действительности, но как бы поперек ее или в другом измерении.

Это символы, или смыслы, которые, кроме всего прочего, играют одну важную роль. Кроме тех возможностей испытаний и узнаваний, которые они нам дают (и только через них мы что-то испытываем и узнаем, узнаем так, что можно сказать слово «узнал», «испытал»), они еще и являются тем запасом и фоном, откуда мы черпаем возможности для терминов, в которых мы можем ставить социальные, то есть осмысленные — самой историей, самой жизнью — и поддающиеся решению социальные и исторические проблемы. Вот о чем идет речь. Значит, некоторая невидимая действительность (смысловая и символическая, а не буквальная и реальная, предметная) есть условие, и фон, и запасник, из которого мы черпаем, можем формировать осмысленные термины постановки со-

^c Конечными словами мы здесь фиксируем бесконечность, невидимое. Точность здесь в нас, в развитости нашего сознания («термометре», органе «шестого чувства»); законы — это мы сами, то есть желаемое = данное).

циальных и исторических задач, которые не похожи и не являются той действительностью. Они в этой действительности. Но само наличие их в этой действительности в их эмпирическом виде обусловлено той символической действительностью, о которой я говорил. И наоборот, когда мы наблюдаем эти действия в мире — акт, скажем, Французской революции и так далее, — мы должны понимать, что символический смысл им придается откуда, из этой фоновой действительности, но, следовательно, эмпирическое действие мы не должны считать попыткой реализовать в реальности, реализовать в предметности ту символическую действительность, которая является просто условием возможных осмысленных терминов постановки социальных, исторических и политических задач. То есть гражданское общество является в той мере гражданским, в какой оно понимает, сознает на уровне мускулов и умения составляющих его субъектов, что некоторые явления и события являются символическими «дателями» смысла, а не образцами реального устройства общества и искомыми целями.

Я говорил: целесообразность без цели. Это ведь очень важная вещь. То есть, наверное, что-то гражданином гражданского общества оставляется все время в качестве символа с запретом на его натуральное исполнение, то есть запретом на натурализацию абсолютных понятий¹. А все хилястические движения или гностические движения, давно уже существующие (они все сопровождают христианство), сопровождают гражданское европейское общество, которое кристаллизует евангельское христианство в секуляризованных социальных и гражданских институтах, сопровождают в виде такой вот натуралистической ереси и такой (как бы сказать?) бездны торжественного небытия. Как бы бытие форм сопровождается всегда бездной

¹ Ср.: «То есть, наверное, что-то гражданином гражданского общества оставляется все время в качестве символа запретов на его натуральное исполнение, то есть запретов на натурализацию абсолютных понятий» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

небытия, на грани которой мы все время испытываем соблазн¹ ^d. В эту бездну мы можем упасть, всегда влекомые соблазном придавания натурального значения абсолютным понятиям, символическим понятиям, если мы недостаточно граждански образованы, то есть вымуштрованы, выкованы...²

Говоря об этом, я фактически сказал следующую вещь: через эту символическую действительность в обществе должно быть представлено в структурном виде все то, что есть в человеке. Но это, конечно, подвижные представления, потому что нельзя представить себе заранее, что что-то, где-то, когда-то сразу выполнено. Это подвижно в том смысле, что сама эта представленность может быть лишь исторически получена. Собственно, история, очевидно, и есть попытка представить снаружи все, что есть в человеке: любые его побуждения, потенции, возможности, те, которые мыслимы сейчас и немислимы сейчас, но которые будут мыслимы, и так далее. Скажем, гражданское общество отличается тем, что если в человеке есть нечто, в чем человек чувствует себя исполненным и в полноте своего присутствия живым, и это нечто является эротичным, то в том публичном пространстве — в виде институций — должна существовать эротика. То есть кто-то должен снимать эротические фильмы, кто-то должен писать эротические романы и так далее.

Внутренним постулатом для этого является следующее. Здесь две стороны дела. Я поясню очень простой вещью (и сама идея гражданского общества... одновременно может тут вызвать массу ассоциаций: и открытого общества и так далее, — все, что мы ассоциируем с но-

¹ Ср.: «Как бы вот бытие форм сопровождается всегда бездной небытия, на грани которой мы все время испытываем антимир гражданского общества» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

^d Антимир гражданского общества.

² Ср.: «В эту бездну мы можем упасть, всегда влекомые соблазном, если мы недостаточно граждански образованы, то есть вымуштрованы, выкованы... (соблазном придавания натурального значения абсолютным понятиям, символическим понятиям)» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

выми европейскими демократическими обществами, но пока я сознательно не употребляю слово «демократия», поскольку оно в моем расчленении вторично и демократия может быть, кстати, демократией только тогда, когда она вторична, а не первична), пролью какой-то свет кантовской фразой на это, так сказать, двустороннее положение. Кстати, один из великих политологов, кажется кто-то из французских современных философов, уже говорил, что как бы существует и четвертая кантовская критика — это его социально-политическая теория. Она вполне может быть составлена из некоторых его работ, в том числе такой работы, как «Теория и практика», другой его работы — «О вечном мире». Среди этих работ у нас есть, кроме трех известных, и четвертая кантовская критика. Кант говорил, что максимы (вместо «максимы» можно поставить «идеалы», «нравственные и мыслительные намерения»), требующие для своей реализации публичности, соответствуют политике, то есть соответствуют праву и этике. Повторяю: максимы, требующие для своей реализации публичности, соответствуют праву и этике. А вот это страшно интересно.

Мы ведь знаем, что переживание какого-то живого чувства, скажем любви или узнавания, требует публичности для своей реализации. То есть я сказал, что реализуется что-то и исполняется только через конструкции (в том числе через эротическую конструкцию, в данном случае под этой конструкцией подразумеваются просто художественные эротические фильмы, эротические книги и так далее). Если явление может позволить себе публичность, во-первых, и, во-вторых, реализуется посредством публичности, то оно соответствует праву и этике. И наоборот, в гражданском обществе, следовательно, все, что соответствует праву и этике, должно быть публичным, поскольку смысл всего этого дела, их содержание и сущность — это их реализация посредством публичности. Иначе это несуществование, тени, царство теней.

И вторая сторона, следовательно, этого дела, о которой я могу говорить (поскольку словесный материал этой второй стороны у меня уже промелькнул в виде слов

«тени» и «несуществование»), — это то, что в пространстве объективации заполняется какой-то зазор, который существует между намерением мысли и мыслью, между побуждением права и человеческим правом как состоянием человека, то есть это как бы пространство объективации; оно есть пространство таких объективаций, которые позволяют родиться, или «дородиться» до конца, исполниться в полноте своей. Исполнение, не оставляющее архаического, не оставляющее наше человеческое чувство, то есть человеческое в человеке, в лоне или в лимбе архаики хтонической массы, пронизанной связками мифа, архетипов бессознательного и так далее. То есть эти объективации никогда не оставляют нас лицом к лицу с хтонической, дышащей разрушением бездной, в том числе собственных человеческих инстинктов, а всегда позволяют овладеть ими, перенести на экран.

Я хочу сказать, что мыслящее сознание есть одновременно экранирование, позволяющее человеку не оказаться лицом к лицу с тем, чем он в принципе не может овладеть и в принципе не может понять, и что в принципе с ним несоизмеримо, и чем он может быть лишь захлестнут, так же как захлестнуто живое существо, где есть живое сознание, захлестнуто, скажем, пляской святого Витта. Ты — внутри скрежещущей машины совершенно механически последовательных и неумолимых в своей последовательности жестов и положений тела (как человек в обезьяньей шкуре, что ли, который скачет)... И все это не твои намерения. Ты можешь только со стороны, не имея возможности вмешаться, наблюдать за этим развертывающимся действием, а действует твое собственное тело, твои собственные руки, и нос, и так далее. Если вы когда-нибудь наблюдали человека в пляске святого Витта, то это очень ясный образ. Значит, мы теперь понимаем, что такое принцип объективации. Теперь мы понимаем из него, какое значение и какое содержание имеет институциональная организация общества, так называемая демократическая организация. Ведь если есть такие наши орудия, посредством которых мы исполняемся — из этих орудий составлено публичное простран-

ство, а публичность оказывается условием мне самому узнать, что я думаю, что я хочу, мне самому узнать мое право не в смысле значения права, а силы права, то есть той, которая есть одновременно сила на реализацию себя в виде состояния в мире, правового состояния, то тогда мы понимаем, что речь идет в строгом смысле уже об общественных вещах.

Значит, сначала я предположил вещи сознания в символической реальности, бросающей смысловой свет на все, что мы можем сделать в этой реальности, и там я говорил, что вещи сознания, вещи разума в таком же смысле есть социальные вещи¹. Скажем, такой социальный контракт есть социальная вещь. Или назовем это иначе — связность. Я говорил о конструктивной связности. (Социальная связка... *religio*. Первичная связь^е.) Она — поскольку я ей приписал символический характер — есть связующее представление бесконечного многообразия, то есть оно связывает бесконечное многообразие, представляя его локально. Бесконечное разнообразие бесконечно. А это его представление. Не оно само, а его связующее представление здесь и сейчас. Так сказать, *представитель* не в смысле ментального представления, а в смысле представительства. Если о таких вещах идет речь, то мы имеем дело с тем, что изобрели греки, и с чем имели дело римляне, и для чего римляне и нашли слово, потому что они вообще находили все слова для правового состояния (и, так сказать, от римского права мы недалеко ушли и, надеюсь, не уйдем никогда далеко, а, наоборот, вернемся к нему).

Это *res publica*, то есть публичная вещь, принадлежащая всем в том смысле, что все являются гражданами в той мере, в какой они могут представить себя публично

¹ Ср.: «Значит, сначала я предположил вещи сознания в символической реальности, бросающие смысловой свет на все, что мы можем сделать в этой реальности, и там, я говорил, вещи сознания, вещи разума в таком же смысле есть социальные вещи» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

^е Изначальная исконная первообразность (имя-образ линии, прочерчиваемой напряжением).

и потом отраженным от публичного катания светом, или обратным светом обсуждения, в себе артикулировать свои собственные желания, стремления, состояния и мысли¹. Информировать себя, узнавать, обучать себя. Перед чем? Перед действием, оказывается. Ведь тогда там читается план разума². То есть если я информируюсь, то я могу и на следующем, на втором и на третьем шагу сохранить печать свободы в своих действиях, снова быть свободным. Конструкции оживления моих чувств существуют. Я работаю в них, в их терминах, и тогда артикуляция моих чувств и завтра, и послезавтра есть, сохраняет возможность итерации, то есть реализации в потенциальной бесконечности^f. А бесконечность, я уже сказал, заложена в эти образования и отличает их от машины. Значит, завтра я не просто буду механически реагировать на что-то, а снова смогу мыслить (в смысле того определения, которое давал я в самом начале), то есть свободно мыслить то, что есть и не может быть иначе, то есть видеть реальность. И мое чувство реальности вечно ново. И в той мере, в какой оно ново, я никогда не окажусь в плену ирреальности, то есть новизна будет в этом разрезе всегда знаком реальности. *Res publica*.

Возвращаясь к республике... это есть первичная реальность и первичная база всех демократических преобразований, всех демократических обществ, это выше, шире и первичнее демократии. В каком смысле слова? Республика означает независимость *res public*'и, то есть публичной вещи, и от меньшинства и какой-либо корысти вообще людей, и от большинства. Совокупность прав, которые есть и составляют жизнь в республике, есть, конечно,

¹ Ср.: «Это *res publica*, то есть публичная вещь, всем принадлежащая в том смысле, что все являются гражданами в той мере, в какой они могут представить себя публично и потом отраженным светом от публичного катания или обсуждения в себе обратным светом артикулировать свои собственные желания, стремления, состояния и мысли» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Ведь тогда идет действительно, там читается план разума» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

^f В текстах сознания нет еще отдельного акта чтения (я и есть это знание, текст которого читается текстом).

права, вырастающие через силу на право, то есть силу на реализацию в виде реального состояния в мире твоей возможности или твоего правового побуждения. Опять же различие двух регистров слов. Слова и в том и в другом случае одни и те же, но мы ведь уже получили язык как вторичное по сравнению с мыслью как деятельностью и по сравнению с символической реальностью. Я сказал, как эта символическая реальность будет обозначена, когда уже есть ее последствие в предметной реальности. Это вторично и никогда не совпадает.

Введу еще один постулат. Я уже говорил о связующем представлении бесконечного многообразия через структуры, пространство которых <...>. А это пространство преобразований, трансформаций и независимое от материи, так сказать, пространство структур, потому что материя чувств может быть совершенно разная, а вот трансформирование сил, транспонирование их через связующее представление есть нечто продуктивное и творческое, и оно есть нечто инвариантное относительно материи. То есть я сказал бы так: это транспонирование силы действия над самим собой, она есть элемент образующей структуры, содержание может меняться, форма же структуры может быть переносимой, следовательно, с одного содержания на другое¹.

Мне нужно немножко напомнить о плане разума. Значит, план разума — это как знак свободы на следующем шаге или через несколько шагов, гарантия того, что там я окажусь снова способным и снова свободным... Этот план тогда означает и такую вещь: план приписывает обществу определенную цель, цель возвышения человека, то есть цивилизованности как способности человека возвыситься над самим собой, над своей естественной, или животной, природой. Значит, и возможность этого возвышения как бы отсчитывается от следующего шага, если она есть на следующем шагу. То есть скажем так (как я уже однажды определял сознание): сознание есть возможность больше-

¹ Начиная с «Это вторично и никогда не совпадает...» и кончая «...с одного содержания на другое» текст восстановлен по сравнению с публикацией в сборнике «Сознание и цивилизация» (Логос, 2004). — *Прим. ред.*

го сознания, и фактически от большего мы можем отсчитывать к меньшему, то есть к сознанию, к возможности большего сознания. И мысль есть тогда мысль, когда она есть возможность большей мысли.

Тем самым мы для этого пространства объективации (если мы его имеем), в котором помещено гражданское общество, то есть прозрачно представленное на агоре, где гражданство есть не право, а обязанность участвовать в гражданских делах, поскольку лишь участие в гражданских делах и в тебе самом кристаллизует гражданские состояния и впервые ты узнаёшь, что ты мыслишь, что ты желаешь, что ты думаешь и так далее, можем ввести понятие *плотности* этого пространства¹. Это некая пространственно-временная плотность — плотность истории, то есть то, насколько много, насколько больше или меньше узлов и точек, в которых возможно возвышение человека посредством связующих представлений бесконечного многообразия. Если уж я назвал их конструкциями в символическом смысле этого слова, то есть в смысле таких исторических точек, сцеплений просто исторических мотивов, человеческих мотивов, действий и так далее, то сгущение их (где есть побуждение к еще большему возвышению или побуждение к дальнейшему возвышению) — это как бы интенсивное, или плотное, пространство². То есть таких точек много, и от множества их пространство плотное. Вот, скажем, российское пространство

¹ Ср.: «Тем самым мы для этого пространства объективации (в котором помещено гражданское общество, то есть однозначно представленное на агоре, где гражданство есть не право, а обязанность участвовать в гражданских делах, поскольку лишь участие в гражданских делах — оно и в себе самом — кристаллизует гражданские состояния и впервые ты узнаешь, что ты мыслишь, что ты желаешь, что ты думаешь и так далее), если мы его имеем, можем ввести понятие плотности этого пространства» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Если уж я назвал их конструкциями в символическом смысле этого слова (то есть [в смысле] таких исторических точек, сцеплений просто исторических мотивов, человеческих мотивов, действий и так далее), то пересечение их (где есть побуждение к еще большему возвышению или побуждение к дальнейшему возвышению) — это как бы интенсивное или плотное пространство» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

пустое, почти что пустое пространство. Европейское пространство очень плотное, в смысле — ты все время оказываешься в точке (полно этих точек), в которой есть мотив, стимул к возвышению. Иначе мне быть нельзя, нельзя не возвыситься. Всегда деятельное побуждение к возвышению. Некоторый такой... «историал», что ли, к реализации самого замысла истории, который есть замысел человеку исполниться, стать.

По отношению к человечеству промежуток этого становления есть вся история, конец которой есть только символическая вещь. Он не может быть точкой или частью самой истории. Так вот эти неподвижные социальные связности, связующие представления, о которых я говорил, — они сами по себе вычерчивают очень сложную кривую исторических событий, кривую самого гражданского общества, самого гражданского бытия, гражданской жизни, гражданской истории. Эти неподвижные связности как бы являются мотором и мотивом еще большего возвышения человека над собой (а не просто животной жизнью или сварой какой-нибудь) еще и потому, что они требуют снова и снова быть «завязанными»¹. Этими историческими актами человек снова и снова завязывает историю. История сама по себе не течет. Она вот в такого рода точках снова завязывается человеческим действием, чтобы течь. Мы потом наблюдаем течение, а в действительности история сама по себе не течет, а снова завязывается. Для этого могут быть разные специальные образования или учреждения, чтобы вызывать человека на это вновь завязывание истории, которое решает две задачи.

Я сказал, что снаружи должно быть все, что есть внутри. Так вот, здесь выполняется, здесь завязывается история как внешне текущая объективная история, так и на стороне человека, внутри него откладываются какие-то

¹ Ср.: «Эти неподвижные связности являются мотором и мотивом еще большего возвышения человека над собой (а не просто животной жизни и так далее или свары какой-нибудь) еще и потому, что они требуют снова и снова быть связанными» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

способности, в том числе права́, то есть права как прошедшие горнило этого снова завязывания истории¹. Тогда они являются тем, что называется *естественными правами*, то есть не правами, которые распределяются государством, а правами естественными, совокупность которых и есть фундамент гражданского общества или само гражданское общество. Здесь есть какие-то специальные устройства для этого: скажем, некоторые демократические институты (вот здесь я уже употребил слово «демократия») являются устройствами как для того, чтобы подталкивать к такому вновь завязыванию, так и для того, чтобы давать оружие этого вновь завязывания, какие-то средства. В древности таким мог быть обряд инициации.

Я повторяю, *religio* — это первичная связь. Одновременно религия и *religio* как связность. И простая механическая или натуральная совокупность, общежитие людей лишь через такого рода связность превращается в общество. И гражданское общество — это, конечно, не общество вообще и не общество отдельно от других обществ, а определенное качество общества. Вот качественное общество есть гражданское общество. Оно не все общество, а общество, приведенное в определенное состояние, в состояние той фигуры, которая есть, пока есть вычерчивающее ее движение — движение с усилием человека или множества лиц, находящихся в определенном состоянии этого усилия. Убери усилие — и исчезнет гражданское общество. Вот у греков: исчезло усилие, и исчезло греческое общество еще до того, как варвары его разбили². Следовательно, если есть, то есть такое, где имеются эти акции, или демократические институты,

¹ Ср.: «Так вот, здесь выполняется, здесь завязывается история как внешне текущая объективная история, так и на стороне человека, и внутри него откладываются какие-то способности, в том числе права, то есть права как прошедшие горнило этого снова завязывания истории» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Вот у греков: что-то убрало усилие, и исчезло греческое общество еще до того, как варвары его разбили» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

в которых осуществляется взросление человека, посредством которых он овладевает собой, а владеть собой он может потому, что всегда есть внешние эквиваленты для любых возможных его состояний. Скажем, в нем есть агрессивность. Пожалуйста, есть что-то, в чем можно единственно возможный человечески допустимый смысл этой агрессивности эксплицировать и реализовать и тем самым разрешить эту натуральную страсть, растворить ее, но при условии, что не растворяются и не рассеиваются сами фигуры, формы, которые есть в этом поле общества, в общественном поле¹. Возможен, конечно, представим их распад — распад и появление целых зон распада социальных связей и вытекающего отсюда одичания человека. И тогда вся эта бездна выхлестывается наружу, поскольку она во внешнем пространстве не имеет никаких каналов для своей кристаллизации, движения и выпадения смысла в обратном порядке, то есть на стороне человека.

Зону распада социальных связей в России мы отчетливо имеем в советской истории начиная с 1917 года: сначала зона распада была в Петербурге, а потом сразу, мгновенно (без какой-либо передачи во времени и пространстве — нет этого, потому что это происходит совершенно иначе) идет лавина следствий, все расширяющаяся, потом все пространство Советского Союза охватившая зона распада общественных социальных связей, то есть зона отсутствия общества. Я утверждаю, что в 1917 году произошло коллективное самоубийство общества и государственности. И вот мы имеем это максимально разряженное пространство, пустое пространство (в отличие от плотного), то есть где минимум или почти что нет точек, в которых усилие мое завязывалось бы и толкало бы меня на возвышение меня самого надо мной са-

¹ Ср.: «Пожалуйста, есть что-то, для чего можно единственно возможный человечески допустимый смысл этой агрессивности эксплицировать и реализовать и тем самым разрешить эту натуральную страсть, растворить ее, но при условии, что не растворяются и не рассеиваются сами фигуры, формы, которые есть в этом поле общества, в общественном поле» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

ним и на овладение собой¹. Плотность пространства-времени, люфт объективации, скажем, или пространство объективации (люфт между естественным чувством и им же как гражданским, социальным, человеческим)... это пространство объективации должно все время быть. Оно не должно заполняться ни запретами, ни катастрофальными событиями, когда вся эта плотность как бы переходит на чисто материю, на тяготеющую массу, физическую массу человеческих тел. Тогда исчезает свое пространство и время в каждой исторической точке, то есть оно сжимается, исчезает люфт для человека. Какой? Ну, простой очень люфт. Там он двойной.

Во-первых, никто не хочет расстаться со своим телом, если плоть его, социальная в том числе, уже богоданна, то есть она в свете смысла символической действительности построена и из него изнутри освещена. Это уже не простое природное тело, а, так сказать, богоданное и уникальное — только оно имеет возможности каких-то восприятий, видений, ценных для всего человечества. И с ним, конечно, жалко расстаться. А человеку, не прошедшему, через, скажем, социальную инициацию (я уже не буду брать религиозную), не повзрослевшему через социальные связности, ему и с телом своим не жалко расстаться. И ценности жизни он не знает. Вот я опять возвращаюсь к Платонову. Ведь платоновские герои не знают ценности жизни, они как дети. Для детей ведь смерть — это чистейшая абстракция. Они ценности жизни не знают. И я говорил о том, что никто не хочет расстаться с телом. Тело, кстати, по христианской сути, божественно, оно, так сказать, богоданно. После Христа (но не пред-Христово тело, а второе тело, скажем так). И никто души не хочет отдать. Почему? Во французском выражении лучше звучит: «*Personne ne veut rendre son âme*» — «никто не хочет отдать свою душу». Отдать душу друго-

¹ Ср.: «И вот — это максимально разрезанное общество, пустое пространство (в отличие от плотного), то есть где минимум или почти что нет точек, в которых усилие мое завязывалось бы и толкало бы меня на возвышение меня самого надо мной самим и на овладение собой» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

му¹. Почему? Да потому, что там есть самое главное, то, что человек сам не знает и относительно чего он сам в себе не установился. И вот этот пустой зазор есть его *свое* «пространство и время». Без движения в этом свободном пространстве и времени он не может стать и исполниться. И конечно, никто не готов ее (эту душу) отдать. Я сам ее не имею. Не знаю. Это самое ранимое и стыдливое во мне. В этом смысле самое непубличное (вы помните, я говорил о том, что условия публичности сами не должны быть публичными и не должны быть наглядными).

А представьте себе, что это сплющено: вот как электроны на орбитах... они все в пустотах, а тут все упало на ядро. Это сплющено, сплющено, как у воина-афганца. У него сплющен люфт пространства, в котором он узнал бы что-то о себе, будучи воином в Афганистане, а оно сплющено названием «воин-интернационалист». И он как бы задыхается внутри этого названия. Вы знаете, у греков в свое время была такая казнь: человека жарили заживо в фигуре медного быка. Это была казнь, одновременно пытка: помещали в фигуру медного быка, зажигали под быком огонь и зажаривали живьем человека. Так вот можно зажаривать человека в медной статуе этого человека. Грекам, конечно, это не могло прийти в голову. Это может прийти в голову только в царстве абсурда или в зазеркалье. В стране *Homo soveticus* это пришло в голову. Сколько людей зажарено в медном изображении их самих! И они могут кричать сколько угодно, что «нет, это не я! я другой!» или «могу быть другим». Это крик того, кто жарится внутри медного быка. Но отсюда, конечно, мы различаем: есть нечто познаваемое языком и нечто знаемое в этом же слове, в этом же термине².

¹ Ср.: «Во французском выражении лучше звучит: „*Personne ne veut rendre son âme* — отдать душу другому“» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

² Ср.: «Но отсюда, конечно (имея такое различие, мы можем снова — к нам вернулся язык), мы различаем: есть нечто познавательное [познаваемое] языком и нечто знаемое в этом же слове, в этом же термине» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

Очень разные вещи, фундаментально разные. Но в самом языке нельзя получить различия, нельзя различить в языке «воина-интернационалиста» и «воина». В этом смысле язык — страшная вещь. Он такой же наш враг, как и прошлое.

И здесь мы должны вводить онтологическое различие: оно есть сознание, со-знание. Они различны в сознании. Со-знание различительно. И это различительное сознание и есть то, что я называю принципом понимания, или понятности. В правах мы имеем уже действие этого принципа. Помните, я говорил «права человека» и говорил, что смысл и наличие существования прав совпадает с сознанием их в творении уже наличного, то есть предполагает развитость сознания. Развитость сознания — это есть различенность, которая и есть сознание. Это не есть различие предметов, не есть что-то во-вне. Скажем, ответственность в языке и ответственность как состояние человека, называемое этим же словом, — они неразличимы. А их различие (они неразличимы в языке) и есть сознание. Оно же есть понимание, то есть то понимание, которое является элементом и условием бытия понимаемого предмета. Понимание как элемент самого бытия.

И обратите внимание на простую вещь. Значит, с одной стороны, понимаемость, принцип понимаемости отличает объективируемое от машины, от механического действия, охраняет от редуцирования того поля внутреннего люфта, без которого нет движения души. А иначе отличить мы не можем¹. Без принципа понимания, скажем, действия машины не были бы отличимы от действий человека. То, что мы видим, вполне могло бы выдаваться машиной. И мы за видимым никогда не предположили бы и не узнали бы человека как агента, со стороны которого идут нам видимые, наблюдаемые действия или следствия.

¹ Ср.: «Значит, с одной стороны, понимаемость, принцип понимаемости отличает объективируемое от редуцирования поля, вот того поля внутреннего люфта, без которого нет движения души» (Сознание и цивилизация. Логос, 2004). — *Прим. ред.*

С другой стороны, обратим внимание на то, что есть предел для всякой социологической или политической теории. То есть она может изучать что угодно, какие угодно детали и какую угодно степень детализированности социального закона, но до какого-то определенного предела. До какого предела? До такого предела: как живой субъект в социальных процессах и истории я должен знать, что мне делать, что я могу и как мне понимать¹. Если социальная теория говорит о чем-то, чего я не могу сделать, в чем не могу участвовать и понимание чего не может стать элементом моего действия, то такая теория не существует. Она должна быть редуцирована. Точно так же как, скажем, я могу понимать сцепление нейронных цепей, продуктом которых является сознание, но это понимание нейронных цепей не может быть элементом моего сознательного действия. В этом смысле для сознательного действия оно лишнее, и теория нейронных цепей не имеет отношения к теории сознания, не может быть включена в теорию сознания. Это разновидность «бритвы Оккама». Точно так же есть принцип понимаемости для человека. Он обрезает, ставит пределы для самой социологической или социально-политической теории.

Много еще можно было бы сказать о принципе понимаемости. Однако коротко скажу о четвертом принципе, о принципе необходимости труда. Он простой. Я ведь говорил, что значит *знать*. Мы действительно должны знать, что существует несправедливость. Не слово, не значение слова, не какую-то ассоциацию, а узнать в смысле действительно испытать. Иными словами, если возникает такой вопрос, возникает и следующий: почему нельзя все прямо? Почему нельзя хотеть и быть? Почему нельзя хотеть добра и быть добрым? То есть это напоминает, почему нужно, собственно, трудиться? Почему недостаточно хороших желаний и намерений? Это вопрос. Мы

¹ Ср.: «До такого предела: как живой субъект в социальных процессах и истории я должен знать, что мне делать, что я могу и как меня понимать» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

мимо него проходим, не замечаем, говорим: «Путь в ад вымощен благими намерениями». Но кстати, такая фраза является продуктом мудрости. Просто сейчас она стала обыденной фразой, и мы скользим по словам, составляющим эту фразу, не замечая скрытых там значений. Почему все не непосредственно? Почему хотение мысли не есть мысль? Почему хотения добра недостаточно? Это фактически вариация из первой части первого принципа, когда я говорил об искусственности; фактически это утверждение невозможности естественного добра. Кстати, Достоевский всю жизнь занимался <...>, и хотя бы одним творческим продуктом этого занятия всей его жизни было доказательство и показ того, что предпосылка почти что всей русской литературы о некотором естественном добре фальшива. Нет естественного добра, добро делается, делается с трудом и не непосредственно. Отсюда возникают вопросы: почему все не сразу и не прямо, почему вообще нужно время? А время просто есть другой термин для усилия. В этом смысле время — феномен индивидуального сознания, но сознания онтологического, как элемента онтологического устройства. Время есть усилие — усилие бытия. Почему вообще нужна история? И почему вообще нужны другие, то есть общество? То есть фактически почему нужна родственность более сложная (или родственность, или человекомерность, мерность человеческая), более сложного рода, чем кровная родственность или сексуальная? И если перевернуть, мы ясно видим, что, например, не работать — основной принцип советского общества. Все <...> криком кричат...¹ Просто лишь бы не работать.

Значит, в этом какая-то другая метафизика или анти-метафизика. Скорее всего, антиметафизика в том же смысле, как есть мир и антимир. В этом смысле антиметафизика. Не против метафизики, а реализованная антиметафизика. Не работать... А в метафизике у нас есть принцип

¹ Ср.: «Все дела криком кричат...» (Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009). — *Прим. ред.*

необходимости труда. Что-то может свершиться только трудом во времени, в обществе, не непосредственно, то есть через принципы понимания, понятности, через принципы объективации, через принцип конструктивности. И тогда мы прекрасно понимаем, что эту аксиому, или принцип, необходимости труда можно выразить иначе. Это принцип драмы души. Это одно из следствий метафизики мысли и свободы, что мы драму души локализуем как одну из исторических сил в человеке¹. То, что в действительности кажется социальными реакциями, социальными ролями, масками и так далее, в действительности является драмой души и предполагает движение в душе как противовес того, что развивается вовне. То есть движениям в душе всегда должен быть эквивалент: то, что возможно и что развивается вовне. Так что труд души и свободы, труд свободы и есть, собственно, история. И очевидно, в исторической сфере, или в сфере сознания (что одно и то же), прямыми путями являются только кривые (как, очевидно, в неевклидовой геометрии). Прямо — ничего нельзя. Нельзя протянуть руку и... А жаль! Ибо человек все время хочет прямо. Почему нельзя прямо? Я прозрачен самому себе, ясен, поскольку я добронамерен. Вот всё... и прямо есть добро. Но прямо нет добра.

¹ Ср.: Восстановлено по сравнению с текстом публикации в сборнике «Сознание и цивилизация» (Логос, 2004). — *Прим. ред.*