

Мераб Мамардашвили
ОДИНОЧЕСТВО – МОЯ ПРОФЕССИЯ...

Интервью Улдиса Тиронса¹

ПО-МОЕМУ, НЕВОЗМОЖНЫ
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФЫ

— *Мераб Константинович, что значит быть национальным философом?*

— По-моему, невозможны национальные философы. Если осмысленно и более или менее точно употреблять слова, то «национальный» ведь будет означать, что философ — это человек, представляющий нацию, ее выражающий, любовь к ней превращающий в какой-то специальный предмет пропаганды и защиты и так далее. Философ как человек может быть любим, но определять через национальное — это определять в нем нефилософа. Во всяком случае, если брать то, что реально случалось в истории философии, то как раз те люди, которых можно было бы назвать национальными философами (или которые в своем сознании представлялись себе таковыми и так представлялись окружающим), — они, в общем, как правило, составляют печальный период философии. Такая вещь случилась, прежде всего, в Германии после Канта, и она была знаком превращения философии в идеологию, но превращением не окончательным, слава богу, потому что, как философ ни прыгай, ему не удастся стать нефилософом, если он философ. Мы можем попытаться применить понятие национал-философа по отношению к Фихте, к Гегелю, ну и что мы получим? Сразу невольно опечаливается душа наша. Скажем, Кант, немец по происхождению, существо, совершенно органично плаваю-

¹ По сравнению с публикацией интервью в сборнике «Конгениальность мысли» (1994) в данном издании исправлены ошибки и неточности, а также восстановлены купюры. Исправления сделаны на основании аудиозаписи (к сожалению, в аудиозаписи сохранилась только половина интервью) и расшифровки, предоставленных Улдисом Тиронсом.

щее в немецком языке, очень удивился бы и, пожалуй, опечалился, если бы ему сказали, что он немецкий философ. Кант (очевидно, последний просветитель) принадлежал к космополитической Европе, к космополитической просвещенной небольшой части Европы, которая осознавала себя не в терминах национальных идеологов. Как человек, он не усомнился бы в своей немецкости, но просто ему даже в голову не пришло бы считать, что немецкая философия может быть национальной, а он — национальным немецким философом; услышав это, он, конечно, очень удивился бы, а может быть, даже рассердился. Во всяком случае, он тоже, как Ницше, любил предание о своем не немецком происхождении. И не важно, насколько это так или не так... Есть какие-то якобы документы, которые показывают, что он был все-таки не шотландского происхождения, как гласила легенда, а реально немецкого (где-то от балтийских, по-моему, немцев идет его род). Но важно не это, реальностью в данном случае является то, какую легенду любит сам человек. Если он хотел считаться шотландского происхождения, значит, так оно и было (даже если это было не так). Во всяком случае, это было для него просто забавным, милым предметом личной биографии, но никак не элементом философского дела.

Немецкий печальный эпизод в философии связан с немного варварским характером самой немецкой философии после Канта, поскольку ровно в той мере, в какой в ней появляется антиевропейская струя (а она появляется на ноте немецкой органики, некоего особого общинного гемайншафтного состояния, зафиксированного в немецкой мифологии), в ней появляется варварская нота, противостоящая европейской цивилизации. Дальше она приобретает разные оттенки, но она, по-моему, как раз отходит в сторону от европейской философской традиции, сколько бы при этом немцы, в особенности в последнее время устами Хайдеггера, ни говорили о том, что они тем самым как бы впрямую перепрыгивают через Европу к истинным античным и греческим своим истокам. Но, во-первых, в этих представлениях возникает не реальная, а стилизованная Греция, стилизованная под своего рода неоязычество, какой-то хтонически-героический облик, приписываемый грекам, который они сами, кстати говоря, отвергали. Для них окончательная фи-

гура героя была все-таки фигурой человека, выделенного не концентрированной стихийностью, чрезвычайными физическими и умственными качествами, а способного замыкать и впервые на свет выводить смысл артикулированного полиса. Так же как греческая пехота — это не отдельный сверхсильный мифический Ахилл или даже Геракл, а гоплит, то есть человек, способный сражаться локоть к локтю, способный быть элементом артикулированного логоса и полиса, что в данном случае одно и то же.

И все эти попытки говорить о человеке как о пастухе бытия, о языке как о доме бытия — это просто переиначенные мотивы какой-то внутренней тенденции, которая возникла после Канта и которая вся вьется вокруг представления о некоей непосредственной <гигиене> людей, о некоем *Gemeinschaft*, отличном от общества как артикуляции через форму (*Gemeinschaft* через форму не артикулировано). Вот это, по-моему, просто другое зеркало того же самого, что содержит в себе, конечно, очень много соблазнов прототалитарного типа, соблазнов в пользу того, что мы называем фашизмом, тоталитаризмом, поскольку есть такая мифологизация, которая как раз элиминирует основной элемент европейской культуры, а именно кристаллизацию свободы в форме облика личности и, соответственно, истории как драмы свободы, а не как совокупности и последовательности эпох. Представление об эпохах, или эпохальности, у Хайдеггера является понятием, претендующим заменить представление об истории как трагедии и драме свободы, которое есть основа самой исторической деятельности в Европе. И отсюда неминуем какой-то соблазн растворения в эстетически приукрашенных стихийных силах, соблазн жить в каком-то гармоническом со-ритме с этими стихиями.

В этом смысле эпизод нацистских симпатий у Хайдеггера совсем неслучаен. Это не значит, что Хайдеггер был фашистом, а это значит, что есть какая-то со-родственность, внутреннее созвучие между тем, как была настроена его собственная душа, и тем, как звучала коллективная душа миллионов. И так же неслучайно, что он для меня был всегда философом, которого я энергично отвергал при каких-то странных совпадениях некоторых формулировок, мыслей и даже некоторых ходов, но это именно совпадения, поскольку я очень мало читал Хайдеггера, не являюсь ни знатоком

его философии, ни тем более поклонником. Так что можно говорить только о каких-то совпадениях, очевидно связанных с тем, что он обладал талантом скорее поэтическим, чем философским — ощущать реальную, живую жизнь философских понятий, — и все время сводил максимально далеко ушедшие в отвлеченность философские ходы, понятия и абстракции к их изначальному жизненному смыслу, к их месту в некотором жизнестроительстве. В этом смысле его ход совпадал с тем, который был проделан до него в начале века символизмом, прежде всего французским символизмом.

Это странное совпадение — принципиальное отношение к творческому акту: у символистов к артистическому акту, а у Хайдеггера к философскому, как вновь помещению в контекст какой-то жизненной задачи. И в этом смысле жизнь человека, который философствует, отлична от жизни человека, который не философствует. Точно так же, как, может быть, у символистов в итоге жизнь артиста или жизнь художника могла выступать как особая жизнь, сама являющаяся как бы некоторым произведением искусства. Я не поклонник такого рода конечных формулировок у символистов, потому что у них это неминуемо сплетается с какими-то ассоциациями, и мы уже не можем контролировать слова, если они уже вылетели (слово не воробей, вылетит — не поймаешь), поэтому мы неминуемо рисуем драматический образ поэта, который живет особой жизнью и так далее.

Речь на самом деле шла не об этом у таких поэтов, как Бодлер, позже Малларме (Пруст эту же традицию символизма продолжает). Речь шла о конститутивном месте художественного акта внутри самой жизни, вернее, в том, какой контур она принимает, насколько можно ее собрать в какой-то полноте и совершенстве, такой полноте и таком совершенстве, которые являются каким-то условием любого дискретного, отдельного жизненного акта: акта восприятия, понимания, акта любви и так далее — всех жизненных актов. Есть что-то вплетенное в жизненные акты, и если вплетенное, то как-то иначе их совершающее, совершающее, во всяком случае, ближе к тому, что живо. Потому что эмпирически живое, повседневно живое — оно ведь не все живое, там смерть вплетена в нашу жизнь, и часто, чтобы жить одной частью своего существа, мы платим за это умертвлением других частей нашего существа и других наших по-

тенций. Это как бы условие того, чтобы хотя бы на минимальном уровне осуществить акт жизни. Тем самым смерть, наши смерти (во множественном числе) все время участвуют в акте жизни.

А следовательно, понятна и обратная задача. Я ее выражу словами Пруста (я говорю об этом, потому что мне это очень близко, так я воспринимаю и философию): когда он слышал о себе, что он тонкий психолог, что у него масса интересных психологических наблюдений, что он своей писательской деятельностью углубил наше понимание человеческой психологии, его это всегда возмущало, и это возмущение, мне кажется, осталось непонятым окружающими и потом, в памяти о нем. А он говорил следующее: «Какая психология? Меня никакая не психология интересовала, меня интересовало хоть немного жизни». То есть он имел в виду, что нам удастся жить, а не быть привидением, не казаться, что мы живы, будучи в действительности мертвыми и тем самым только имитирующими жизнь, удастся прожить и действительно оказаться частью реальной жизни (в отличие от повседневной, которая переплетена со смертью) благодаря построению в самой же жизни какого-то понимания и какой-то структуры, внутри которой уже в реальном виде или более живом виде фонтанирует акт жизни, любой акт как живой акт — смотришь ли ты на цветок или наслаждаешься пейзажем, любишь своих родителей или любишь свою возлюбленную. Видите, я об этом говорю, и все время фигурирует слово «понимание», иначе говоря, такие феномены, которые могут быть живыми состояниями в нас в зависимости от того, понимаем ли мы уже или не понимаем.

Здесь фигурирует слово «понимание». Второе, что я хотел сказать в связи с Хайдеггером, немецким философом (сказав «немецкий философ», я тем самым фиксирую ровно ту меру, в которой он не является философом): я с удивлением должен констатировать (и эта констатация, кстати, была моим исходным неприятием Хайдеггера, с которым у меня не возникало никакой внутренней связи, сродства или симпатии), что он (и это поразительно для философа) ведь ничего не понимал в том, что происходило вокруг него! Если сопоставить его слова с тем, что происходило, с тем, что можно было знать, тем более философу, который должен жить понимая и пониманием собирать свою жизнь, если са-

ма жизнь может быть философским произведением, — если это сопоставить с фашизмом, нацизмом, то видно, что он ничего не слышал, не слышал, что звучит за фашистскими лозунгами, за фашистскими позами, за самим бытом и жизнью, организованной как фашистская. Все эти его рассуждения о метафизике как источнике технологии и средстве покорения природы и так далее и так далее — абсолютный бред. Метафизика действительно является частью нашей жизни, но не в смысле каких-либо метафизических эпох и уж не в том смысле, что господство над природой, атомная бомба и так далее — все порождено европейской метафизикой. Насколько это глупо, видно по тому, что у него Америка и Советский Союз выглядели одинаково — образами чудовищной угрозы техники. Ну как это понимать? Все разговоры об Америке — это просто невольный подыгрыш разговорам фашистского толка о господстве плутократии, дегенерации наций и так далее, в общем, весь разговор вьется вокруг «чистоты». А я, например, вздрагиваю при одном слове «чистота» и <...> разворачивать, я узнаю, что за этим стоит и что это такое. А как Хайдеггер не узнавал? Потому что это уже было замазано в нем самом, в понимании этого дела теми представлениями, которые он выработал в философии.

Как только я слышу «плутократия», «власть денег», «формализм вместо реального общения», «дегенерация нации и народа и необходимость очищения», я, естественно, сразу оказываюсь по другую сторону баррикад, и я узнаю совершенно определенный, ясно очерченный комплекс (так же как я узнаю этот комплекс, даже если он переодет в те же слова, только с некоторым сдвигом, — скажем, вместо расовой чистоты говорится о социальной чистоте). В данном случае семантика не производит никакого различия, структура действует, а структура та же самая. И я знаю, что значит, с чего начинается и чем кончается всякая задача, формулируемая как задача достижения состояния социальной чистоты (очищение общества, как выражался Ленин, от вредных насекомых, паразитов). Тогда я задаю вопрос: в какой степени человек, бывший в самой гуще всего этого дела и по идее продолжающий традицию ответственного философского мышления, каким образом он мог этого не понимать? Сказать, что не видел, не понимал, — это уже быть вне философии, потому что в мышлении высказыва-

ния типа: «Ах, я не знал! Ах, я не предвидел!» — они просто запрещены, невозможны такого рода высказывания. Так что национальное — это очень сложно. Мне кажется, что философия к этому никакого отношения не имеет. И в том числе я, как философ, никакого отношения не имею к тому, что я грузин, потому что, будучи грузином, я все равно стою перед задачей, которая меня приобщает к философии.

ФИЛОСОФИЯ — ЭТО ОСКОЛОК ЗЕРКАЛА ГАРМОНИИ

Философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы современны со всеми людьми — прошлыми, сейчас живущими и в будущем живущими, и там это очерчено абсолютно одними и теми же вещами, ведь в человеческой жизни все люди хотели существовать, пребыть — это основная страсть человека. И она вечная задача. И в той мере, в какой она у меня есть, я такой же человек, как Протагор. Я случайно называю философа, я могу назвать любого грека. Просто мы поименно знаем как раз отдельно выделенных. Собрать свою жизнь, рассеяние концентрации, пребыть в полноте своей в какой-то точке. И в этой точке нужно быть в полноте, а ты не в полноте; и вот когда судьба <...>, скажем, ты не знаешь, что путник, встреченный на дороге, твой отец, и ты ссоришься с ним, как с каким-то другим человеком, убиваешь его. Так часть твоей жизни предстала перед тобой в облике путника. Значит, она не в тебе, не тобой собрана. Я могу десятки разных тем перечислить, несколько десятков такого рода задач. Мы живем, выполняя эти задачи, а раз мы живем, выполняя эти задачи, мы живем в вечном настоящем. Это проблемы людей тысячу лет назад, и через тысячу лет будет то же самое. И философия есть один из способов приобщения нас к жизни в вечном настоящем. В этом смысле нет никакой разницы между людьми, прошлыми, настоящими, будущими или просто другими. Все люди хотели всегда одного и того же, и у достижения этого одного и того же есть какое-то поле, каким-то образом структурированное, имеющее законы, и мы свершаем в этом поле или не свершаем.

Свершиться, пребыть, исполниться, самоосуществиться и есть то, чем занят человек даже в элементарных своих по-

требностях. Ведь, скажем, человеком движет не голод, а такая форма удовлетворения голода, в которой человек находится в каких-то взаимоотношениях с самим собой или с образом самого себя и в этом образе может себя уважать и допускать как существо, достойное жить в мире. Так? А если так, то мы видим уже какое-то общее строение всех жизненных актов, и вот общим строением этих жизненных актов занимается философия. Она есть то, что раньше называлось мудростью. Вот каков предмет. И он же изначальный жизненный смысл любых философских понятий, которые, раз возникнув, потом получают какую-то автономию, сцепляются одно с другим, должны быть согласованы между собой, как-то выстроены в какую-то логическую последовательность и так далее. Но это техническое свойство работы, а не ее предмет.

— Скажите, а как в миру случается философ? Как правило, условием появления философа предполагают некое особенное событие, скажем расставание Кьеркегора с Региной или «грехопадение» Ницше и тому подобное. Что за сила выдвигает философствующего человека?

— Ну, здесь каждый может говорить только о себе, потому что все это очень разнообразно и зацепки, на которые ловится твоя душа и ты начинаешь философствовать, очень разные. Но что-то общее, наверное, есть.

Чтобы ответить на Ваш вопрос, я могу сказать, что вечное настоящее символизировано (расставлены какие-то бакены в этом поле), прежде всего, конечно, символами, полученными из религиозного опыта. И все символы этого религиозного опыта (я имею в виду, конечно, мировые религии, или личностные религии: христианство, скажем, иудаизм, буддизм, ислам, то есть не этнические религии, не язычество) организуют, структурируют это поле, расставляя как бы ориентиры и бакены в области вечного настоящего (она, эта область, как бы вечна и движется, оставаясь неизменной, по волнам пространства и времен). Эта область, структурированная религиозными символами и первичным религиозным опытом личностных религий, является тиглем, в котором переваривается этнический материал.

Этносы перевариваются, и в итоге в естественном материале этноса, который дан как естественная предпосылка, которую никто не выбирает, а она есть, — в нем, пройдя че-

рез этот тигль, рождаются люди. Мы как бы обратно из этого тигля получаем в <...> составе нашего этноса людей, способных составить нацию в смысле уже нации-государства или государства-нации, то есть совокупности наций, совокупности индивидов, граждан, сообщности которых каждый день дается на агоре, каждый день подвергается отвержению и утверждению и плебисциту, — вот это и есть нация. Так что даже нацию нельзя определить просто через этнос.

И у философа происходит нечто аналогичное. В некотором смысле философ тоже впервые рождается в каком-то отношении к символам. Когда я сказал «символы, структурирующие поле вечного настоящего», то я сказал тем самым, что ко всему этому полю применимо одно слово — гармония. А если структуры гармонические, это означает, что гармоническая структура (действующая ее часть) действует, как бы полагаясь на все остальные части, а остальные части оправдывают это ожидание. Ну вот, я делаю что-то, полагая, что в Вашей душе будет ответ. Без этого не произойдет соединение, детерминистическим образом оно невозможно. И естественно, что оно может не произойти, вероятность того, что это произойдет, очень мала. Мы вообще живем в области вероятностных событий, причем здесь вероятностность свойственна индивидуальному явлению, а не статистической массе (в отличие от классической вероятности, которая характеризует статистические массы, мы имеем дело с неклассической вероятностью, как в квантовой механике, когда вероятностность является свойством индивидуального явления). В этом смысле то, что в Вас произойдет, — часть моей вероятности. Моей вероятности, поскольку я совершаю что-то, часть чего предположительно зависит от того, что там заложено ожидание Вашего ответа и предположительно содержится как раз Ваш ответ, но который может не состояться (то есть Вы компонируете вероятность иначе). Если так построены гармонии, то здесь и начинается философия.

Философия просто осколок разбитого зеркала универсальной гармонии, попавший в глаз или в душу. Вот как в сказках иногда описывают... Как и почему — это ведь никто не выясняет, но факт, что мы начинаем разговор с того, что попал осколок, и человек сразу смотрит иначе. Иначе смотреть — это значит видеть не предметы, а гармонии. И ты

видишь их, потому что ты приведен в движение невозможностью возможной гармонии. «Ах, счастье было так возможно, так близко!» — когда Ваш поступок, Ваше действие — компонент вероятности меня самого. Это же можно видеть особенно тогда, когда это не случилось. Мысль сама является гармонией.

Во всякой гармонии конечное должно быть сопряжено с бесконечным и быть способным его носить. Возможный контакт между мной и Вами был бы носителем бесконечного поля <...> возможности, которое нельзя пройти во времени конечному существу, то есть мне. И есть какая-то замена всей этой непроходимой бесконечности в сопряжении, таком, где какой-то конкретной и конечной материи отводится роль вещества, из которого построен символ. А в символе мы можем исполняться целиком, не пройдя и не собрав все части эмпирически. Скажем, какова вероятность того, что эмпирически я встречу со всеми частями меня самого или с тем, что нужно моей душе? Я же не могу прочитать все книги, и я не могу быть везде, так ведь? Здесь уже срез воображения, машин воображения, которые позволяют локально случаться тому, чего эмпирически я как конечное существо пройти не могу. Сознание как элемент самой реальности, самой онтологии. А откуда ощущение этого может появиться у человека? <...> Во-первых, есть возможная гармония, <...> невозможна — уперлась в апорию, и ты, несомненно, с этим сознанием являешься частью того (...)

Во всяком случае, это нота существующего, но несуществующего лада. Как будто его в действительности не существует, но при этом ты воспринимаешь реальность как нарушение гармонии, этого лада. Это какая-то идущая откуда-то песня... Она символизирована, скажем, представлениями золотого века, рая, символом детства не в том смысле, что эти события были позади, а это какие-то указания на вечные моменты нашей души, вечные моменты всех тех фигур, которые она может принять. Скажем, потерянный рай.

Ну как можно воспринимать реальность как нарушение чего-то, что никогда не существовало и не существует? Но тем не менее мы так воспринимаем. Можно все частные случаи, скажем, привести к этому. Конечно же, Кьеркегор задался вопросом о ладе вообще, потому что его случай прохождения (или непрохождения) лада и исполнения себя во

взаимоотношениях с Региной — это частный случай возможной и единственно необходимой, но несостоявшейся гармонии. Почему? Можно, конечно, пытаться вынуть этот осколок разбившегося зеркала из глаза и начать смотреть нормально, но тогда ничего не поймешь. Тогда ты просто неживой, потому что будешь лишь внутри имитаций жизни, в которых отсутствует самое основное. А основным является чувство жизни, нота, *Klang* (тон) существования, или <поэзис>. Что такое <поэзис>? <Поэзис> — это чувство собственного существования, уникальные его ноты, пение существования как существование — *ни о чем, ни о чем, ничего, ни о каком-то содержании*, а существование как существование. Кто-то так определял поэзию: поэзия — это не поэтичность, поэзия — это чувство собственного существования. Ну вот, это и есть, мне кажется, философия.

Одновременно философия — это чисто мужское дело. В том смысле, что это мужество, мужество невозможного, невозможной мысли. Точно так же, как у Симоны Вайль, по-моему, мимоходом есть такое. Она была весьма трагическая дама, но ее трагическая чувствительность всегда позволяла видеть истину. На секунду раздвинется туман, и что-то увидишь. Таким прорыванием тумана была ее мысль, что жизнь в строгом смысле этого слова невозможна. Легко понять, что можно так увидеть, если исходить из того, что я говорил о жизни: о собирании, рассеянии, пребывании в полноте и так далее. Но действительно, в строгом смысле это невозможно... Нужно сочетание такого количества вещей, и в одной точке, и в нужное время, что это почти невероятно. В строгом смысле слова жизнь невозможна. Очевидно, вообще Симоне Вайль было трудно жить, и поэтому она вдруг это так увидела.

Я бы сказал, что мысль также в строгом смысле слова невозможна. И вот это почти совершенно невозможное — все-таки дается. Мысль! Есть лишь причины, чтобы мысли не было, и нет никакой причины, чтобы она была. Она настолько маловероятное событие в экономии мироздания, что действительно — практически невозможна. Но, следовательно, если ты знаешь, что невозможно, и тем не менее пытаешься что-то понимать и думать, то это предполагает мужество, которое есть мужество невозможного. Это пример совпадений: я давно уже пользуюсь этим термином, ко-

торым я обозначаю определенное ощущение, и вот это же ощущение и странным образом обозначенное этим же термином я встретил у Миттельштатера (есть такой очень «малый» философ).

Образы великих философов свойственны узким культурам, а такой была классическая культура, где интеллектуальная деятельность внутри социального разделения труда была, в общем-то, некоторой роскошью. А современное общество построено иначе: интеллектуальный труд перестал быть просто роскошью, которой владеют люди свободных профессий. И слава богу, сейчас такая ситуация (может быть, она похожа на греческую ситуацию, где было много философов), что, во-первых, ранжир философов нарушен, и мы уже не знаем, кто великий, кто немножко поменьше и так далее. Это говорит просто о том, что «великий философ» — это уже бессмысленное словосочетание. А есть еще масса людей, которые, может быть, написали одну книжку, даже, может быть, не одну книжку, а полкнижки и никак не стали священными коровами философского истеблишмента и которые могут быть для тебя существеннее, значительнее, интереснее, и важнее, и любимее любого увенчанного славой и наградами (если повезет с ними встретиться, потому что с ними трудно встретиться, поскольку они не великие, — они, так сказать, не пароход, рассекающий волны и обнаруживаемый, потому что он рассекает волны). Это молодой человек, который написал, по-моему, всего одну небольшую книжку и покончил жизнь самоубийством в возрасте двадцати трех или двадцати четырех лет, и сейчас как-то его тексты появляются (повернулся парад планет, и вот его имя выплывает на философской сцене Италии). Не случайно у него такая биография: существование «на полях», *en marge* существующего философского истеблишмента, какая-то одинокая судьба; какой-то отрезок он сам в одиночестве пробегал, и вот самоубийство. Очевидно, за этим стоит какой-то опыт, чем-то похожий на наш с вами возможный опыт. И вот у него вдруг <...> рассуждение, аналогичное тому, которое я только что сейчас проделывал, и на пике этого рассуждения вдруг вбрасываются в точности те слова, которые я употреблял: *courage de l'impossible* — «мужество невозможного».

Скажем, Валери не любил Пруста, то есть он констатировал его как большого писателя, но это не было его люби-

мым чтением. Они совершенно разные по <...>, хотя есть просто буквальные совпадения. Я даже имею в виду не совпадения, которые устанавливаются путем интерпретации, а совпадения выражений, самой языковой формы. Пруст не знал этого, а Валери не обратил внимания, что у Пруста это есть, потому что он был не интересен ему как писатель. Психология как геометрия времени <...>, так определяет Пруст. Буквально эта же формула в письмах у Валери. Почему? Могут быть разные слова, чтобы высказать примерно эту же мысль, которую мы все равно воспринимаем как метафору, хотя это, конечно, не метафора, а прямое утверждение, но выбраны именно эти слова, и так сказано. Или в одном интересном случае о художественном произведении и акте его восприятия (в момент, когда ты его воспринимаешь, и если ты проникнут этим художественным произведением) Пруст говорит: *caisse de résonance* — «ящик резонанса», «камера резонанса», «резонансная камера». У Валери в совершенно другой связи, но тем не менее в связи, конечно, с анализом художественного произведения, употребляется слово *enceinte*. *Caisse, enceinte* — это одно и то же. У Валери тоже «ящик резонанса», то есть буквально то же слово и в том же сочетании. Вот такие вещи случаются в тайной жизни наших восприятий, и мыслей, и думанья.

Не просто покушение на свободу, а покушение, возведенное в систему, систематизированное и сделанное основой всей организации социального тела и культуры, — свойство места, где я родился. Вот то, что я сказал о невозможной мысли и о запавшем осколке разбитого зеркала гармонии, — это иносказание страсти свободы. Есть страсть сознания, а это и есть движение в раструбе возможной или невозможной гармонии. Скажем, у Кьеркегора страсть к Регине исполнялась через страсть сознания, которое было приведено в движение. В этом смысле сознание тоже относится к области страстей, это не просто интеллектуальность. Ну а страсть сознания — это иносказание свободы. Вот если *это* движет (а это движет) в раструбе возможной или невозможной гармонии (как в воронке), то тогда внутреннее одиночество становится одиночеством и внешне оформленным, и уже становишься изгоем в той среде, которая целиком организует себя на принципах, отрицающих свободу, жизнь.

Другой синоним свободы — это жизнь. Жизнь в смысле принципа жизни. Живое. Живое ведь отличается от мертвого тем, что живое всегда может быть иным, а мертвое уже не может быть иным. Так вот, в XX веке на некоторых довольно больших пространствах жизнь и свобода были подвергнуты систематическому отрицанию. А если человек полон обостренного чувства сознания, или страсти сознания, в этом раструбе возможной или невозможной гармонии, то он повинуется одному критерию: чувствовать себя живым в том, что видишь, в том, что делаешь, потому что самое страшное наказание — вдруг почувствовать и осознать себя имитацией жизни, или марионеткой, которую кто-то другой дергает за нитки, ощутить себя зомби. Ведь у Кафки превращения и есть гибель живого внутри имитации его самого. Оно задыхается внутри самого же себя имитированного, имитация становится на место того, что она имитирует. Метафора овеществляется. Глаза родных тебя предают, потому что они образ тебя ставят на твое место и ты должен соответствовать их образу. Это самая страшная вещь — рабство.

Переведите это из области интимных отношений в область культуры, и вы увидите, в какой степени советская культура построена на том, что твое место, которое ты должен занять своим живым движением, всегда уже занято имитацией тебя самого, каким ты должен быть и свидетельство о чем ожидается от тебя. То есть ты должен дать знак знака, знак, подтверждающий знак тебя самого. И так во всем, начиная с микроструктуры, кончая более крупными явлениями, каждая частичка, ячейка, клеточка нашей жизни была этим пронизана и до сих пор пронизана. Это какая-то система антижизни; это действительно антимир в фундаментальном, неметафорическом смысле слова (так физики говорят об антиматерии, антивеществе). И тогда ясно, что философия — это реакция достоинства жизни перед лицом антижизни. Вот и все. И если пафос жизни есть, то человек не может быть нефилософом, при этом он может не заниматься специально философией...

— *Возвращаясь к тому, что Вы говорили о собирании личности, можно ли представить философа вместе с каким-то определенным пространством, с каким-то миром, им же собранным?*

— Мне кажется, да. Мне кажется очень существенной и материально неустранимой сенсуальная сторона жизни, в частности особенно ярко видная в пространстве. Есть какая-то совокупность первичных ощущений бытия, которые случаются с нами только в юности. А юность — всегда в родных местах, настолько, что имеет смысл утверждение Пруста (оно многими высказывалось до и после Пруста и совпадает и с моим ощущением), что если мы что-нибудь узнаём, то узнаём только в юности, а потом это узнанное понимаем, познаем. Но узнаём только в юности ту первичную форму, в которой перед тобой предстала любовь как таковая, справедливость как таковая и так далее, в том числе и пространство как таковое (я имею в виду человеческое пространство — пейзаж, горы, небо и так далее): <...> случается только в юности, а если не случилось, то никогда не случится, человек лишен этого. Этого не будет. Вообще. А раз случается, то, конечно, случается в твоих родных местах.

Скажем, для меня первичная форма неба (то есть небо как таковое) — это небо над долиной, идущей от Мцхеты к Гори. Это то голубое, которое для меня голубое как таковое, тот сенсуально-физический объем, который представляет собой чаша небесная, смыкающаяся с нижней чашей (как две чаши, лежащие одна на другой). В человеческих глазах все это превращается в овал. Овал неба накрывает нижний овал — гора, долина, снова гора. Шар или сфера, долина и ее небо, и именно такая тектоника, то есть материальный состав самой горы, такой ее наклон, не другой. Особая прозрачность света, который, кстати, в Тбилиси, скажем весной и осенью (поздней весной и ранней осенью) и летом совершенно особый, съедающий все материальные массы свет, — для меня это первичный свет, то есть свет как свет, свет как таковой, праформа любого света, то есть такой, на который — и когда мне уже сорок, или пятьдесят, или шестьдесят лет — я могу реагировать, который может меня волновать, вызывать какие-то чувства, наводить на какие-то мысли и так далее, — первичная форма всего этого задана этим пространством, пространством как сенсуально-одухотворенной сферой (сферой в буквальном смысле этого слова — два полушария, лежащие одно на другом).

— *А можно ли представить, что у философа существует какое-то идеальное место?.. Ну вот «тропа философов»*

*в Гейдельберге, сфера небожителей у Гессе. Можно ли пред-
ставить пространство, которое держит философа, места,
по которым, как у Данте, проходит путешествие человека?*

— Все равно это тропинки внутреннего сада. Внутренняя келья, которую человек сам с собой носит, — она не внешняя организация пространства, а, повторяю, тропинки внутреннего сада, и, куда бы ты ни переместился, ты перемещаешь их с собой, и физически почти невозможно внешне организовать это так, чтобы было совпадение с внутренним образом. Не случайно, скажем, первичное ощущение, звучание сельской мельницы и ручья, воды, — для меня всегда любой звук имеет праформу той мельницы, которую я в детские годы слышал напротив моего (то есть дедовского) дома в деревне матери.

Но вновь посещение этого места, поиск его во внешнем физическом пространстве ничего не дали бы, вызвали бы только разочарование, я не узнал бы этого места. Потому что оно ушло в конституцию души, и оно совсем не то, которое я сейчас могу увидеть внешним взглядом в реальном географическом месте, в деревне в восемнадцати километрах от Гори. Так что вот такая археология бывает напрасной тратой времени и источником разочарований. Гораздо продуктивней, конечно, внутренняя археология, то есть искать это в себе и через себя это расшифровывать и осмысливать, пытаясь понять, знаменем чего были эти физические вещи. И тогда любые географические понятия являются уже просто метафорами.

Скажем, как у Данте, сам факт, что нечто продолжает жить как внутреннее царство и получать это впечатление можно из работы с ним, а не из вновь посещения внешних пространственных вещей, которые, казалось бы, были источниками чувств, даже самой структуры чувственности. Для него метафорой этого является метафора колодца, метафора пути, ведущего к цели перед тобой, но ведущего туда парадоксальным образом: через углубление в землю у твоих ног, ныряние в этот колодец, открывающийся на поверхности, на которой ты стоишь. И вместо того, чтобы идти по своему анатомическому взгляду, ты должен встать на духовный путь, ведущий к этой цели, а он ведет через колодец у твоих ног, то есть через колодец испытания, страдания и преобразования себя. И только такой, преобразо-

ванный (это метафора Данте) в этом колодце, ты можешь выйти из него уже под другим небом, под тем, к которому ты стремился, но не мог бы прийти. Нельзя соединить ту точку, где стоишь ты, и точку, в которой <...>, скажем, высокая гора — в поэме Данте она символ всего высокого, символ другого, чистого мира, рукой подать до нее, казалось бы, в пространстве твоего физического взгляда, но нельзя прийти; в действительности прямым является кривой путь, то есть путь вниз и потом выныривание. И там символически задана эта невозможность: ведь дорогу герою поэмы к горе преграждает самый последний страшный зверь — волчица, *la volpe*.

La volpe по эмблематической, чисто формальной символике является аллегорией жадности. Здесь жадность имеет очень интересный смысл. Скупость, жадность — почему это самое страшное? Формально мы сочли бы, что это не самый большой человеческий порок. А в данном случае он самый большой, потому что имеется в виду жадность как цепляние за самого себя и любовь к самому себе как ты есть. Скупость — это хоронение самого себя. И символическая сцена говорит, что такой, какой ты есть, ты не дойдешь. В проекции тебя самого, какой ты есть с желанием высокого, ты не придешь к высокому. Это есть отличие истинных стремлений от фиктивных, потому что само это желание высокого может быть преданной фикцией. Расстанься с собой — обретешь! Вот волчица преградила путь, а как расстаться с собой? Пройти через ад, через колодец страданий.

ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ ОТЧАЯНИЯ

<...> *Homo soveticus* не знает национальных границ, и невозможно в ряде поколений родиться в крови и в грязи и не иметь родимых пятен. Родимые пятна есть: это чудовищная темнота, невежество, перепутанное, косматое сознание. Внешнее — церковь, церемониалы грузинского языка, новоречие <...>. Теперь каждый говорит на новоязе <...>, что еще хуже, когда ты уже на полную искреннюю катушку говоришь косматые вещи, происхождение которых узнаваемо, но ты не слышишь, потому что нет слуха, языкового мыслительного слуха.

— *Как у Вас складываются отношения с национальными освободительными силами (назову их так громко)?*

— <...> Я по темпераменту не могу столько заниматься общественными делами. Заседания, собрания — это уже на спазмах. А с другой стороны, всегда есть какой-то элемент неприятия, озлобления по отношению ко мне. Это связано с тем, как они вообще относятся к интеллигенции. <...> В частности, они так относятся ко мне. <...> Скажем, я не могу пожаловаться на молодежь, у меня прекрасные отношения с молодежью. У меня никогда никаких проблем не возникало, хотя публично на митингах кто-то может в меня «плевать», но на это дело есть специальные сумасшедшие. Кто-то объявляет предателем грузинского дела, ненастоящим представителем нации. <...> Ведь неминуем красногвардейский элемент, элемент штурмбанна, штурмовиков, авторизованного активного меньшинства, которое своей агрессией, демагогическими лозунгами, раздачей заведомо невыполнимых обещаний накладывает свою руку на большинство. Большинство обычно всегда не организовано. <...>

— *Кстати, мы здесь встречались с людьми, для которых, похоже, оружие является обязательным условием их политической деятельности.*

— В основном это, конечно, втягивает в себя безработную молодежь. Безработной молодежи очень много до сих пор. По советским понятиям, они где-то работают, а в действительности, реально — это большой запас бездельной молодежи, незанятой молодежи, для которой нет места. Им нет места в обществе, нет никаких видов труда <...>. Разве у нас есть мелкие фирмы, разве развиты сферы обслуживания, средств информации и так далее и так далее, — все то, что обычно привлекает молодежь на временные, но интересные для нее работы? Этого ничего нет. У нас масса лишних людей, причем молодых, в расцвете сил ребят.

Тбилиси — ненормальный город. Разве может быть город с населением в миллион двести тысяч на республику из пяти миллионов? У нас разрушена вся провинциальная ткань жизни. <...> Мы разрушили все другие малые центры просвещения и жизни; все малые культурные центры разрушены, не существуют, все поглотил Тбилиси. А это совершенно не соответствует грузинской традиции, потому что Грузия — это страна углов, так же как, скажем, Италия

состоит из Венецианской области, из Генуи, из юга Италии, из севера Италии, Турина, Ломбардии. Они все сохраняют свои локальные черты (я уже не говорю о диалектах, на которых они все говорят; они понятны для итальянца, но тем не менее это ведь все равно диалекты), местные культурные традиции и общественные места в публичных пространствах маленьких городов. <...>

Тбилиси стал таким... ну, не вполне Москва, но что-то похожее: выросли окраины Тбилиси, новостройки перемешали население; эти окраины заселены в основном провинциалами и, наоборот, скажем, коренными тбилисцами, которые жили в центре, были носителями тбилисского менталитета, фольклора и определенных правил, кодекса горожанина Тбилиси (он существовал, кстати сказать) и которые, улучшая жилищные условия, поселялись в новостройках. Население очень сильно перемешалось, и провинция размыла внутренний костяк тбилисского общества, которое было, в общем, светским обществом, потому что грузинская культура не религиозная культура. Я не говорю, что она антирелигиозная, это, конечно, христианская культура, но она сумела создать светский образ культуры: нравов, этикета и так далее. Даже в пятидесятых годах это еще было, с шестидесятых стало очень быстро исчезать, поскольку пошел размыв по благосостоянию. Конечно, наша грузинская предприимчивость выражалась в том, что каждый сам спасался, и поэтому мы, в общем, выжили, но каждый выживал как индивид, а публичное пространство разрушалось. Посмотрите на подъезды домов, как они выглядят! Дело в том, что это в полном противоречии с тем, как дома выглядят изнутри. Внутри могут быть великолепные квартиры. Заплеванный подъезд — это внешнее выражение структуры восприятия самого себя и допустимого и терпимого для тебя окружения. Значит, уличное пространство — на него плевать, и оно заплевано.

Кто-то из этих провинциалов теперь может позволить себе то, что в старом Тбилиси никто не мог бы позволить, с ним рассчитались бы, и расчет был бы наш старый, обыкновенный личный расчет — пощечина и так далее, или просто человека нигде не принимали бы больше. Сохранялись почтение и уважение к известным в городе людям, сейчас это размылось. <...> и на эту роль есть свои «шестерки» у наших лидеров. Обычно какие-то полубольные грязные де-

генераты. Об одном из них (<...> он специально у них определен, для того чтобы ругать других, и вид у него действительно грязный) кто-то хорошо сказал: я бы, говорит, сдал его в химчистку, а квитанцию потерял.

<...> разрушены критерии. Но не это существенно. Важно то, что проблема действительно реальная. Молодежь не занята, для нее нет места, и будут вспышки, готов горячий материал, и жалко такого кипения молодых сил, которым нет никакого исхода и никакого применения. Университетская молодежь другая: очень много разумных, уравновешенных и желающих знаний, учебы, дела ребят, и поэтому у меня есть надежда, что все не так плохо. На поверхности выглядит так, что максималисты держат бал, но это не совсем так. <...>

— *Когда слушаю Вас, возникает такое чувство, что любой философ, живущий сейчас, обречен на определенное одиночество, и, хотя это не противоречит возможности мысли вообще, происходит такое затяжное неговорение с обществом, которому как бы наплевать на философию.*

— Я не знаю, насколько мой случай типичный, не знаю, какие можно сделать из него выводы. <...> Казалось бы, внешне все так, как Вы говорите, но в то же время не так, и грех жаловаться. Философ специально не залезает к людям в душу со своим словом, а если его спросили, если ситуация такая, что он должен что-то сказать, он говорит. И мне пришлось разговаривать с обществом. Реакция была, казалось бы, внешне такая, что «нет пророков в своем Отечестве», но в то же время это не так, потому что бóльшая часть грузинского общества пыталась, во всяком случае, понять, о чем идет речь, и была, в общем, благодарна хотя бы за то, что ее заставляют что-то понимать. Но внешне тем, кто ругает меня, никто не возражает, и казалось бы, меня просто осудили, и все. Мотив осуждения чаще всего простой, можно его даже выразить словами некоего Петриашвили¹, который мне бросил: «Все это ломание мозгов. Нам не нужно никакого просвещения, нам нужен патриотизм». <...> я вообще никогда не жаловался (и сейчас тем более). Казалось бы, все так, как Вы говорите, но я так не воспри-

¹ По всей видимости, имеется в виду Гурам Петриашвили, сподвижник первого президента Грузии Звиада Гамсахурдиа.

нимаю, у меня нет этих переживаний. Одиночество... я хронический специалист по одиночеству уже с ранней юности. Потом, одиночество — моя профессия, а в остальном могу сказать, что я родился в рубашке, мне везло всю жизнь. Мне везло на все: на дружбу, на людей; мне везло, что меня не посадили, хотя... Вы представляете, что это значит: я поступил в сорок девятом на философский факультет в Москве и закончил его в пятьдесят четвертом году. Сколько было шансов, чтобы... даже не выходя «на баррикады», тогда вообще такого понятия не было. Это потом сажали людей потому, что они выходили на улицы. <...>

Я не могу сказать, что ко мне недружелюбны или я чувствую какую-то ненависть. У меня нет этого ощущения.

— В советское время, очевидно, кончились реальные отношения между людьми, между философами. Есть противоречие между теми требованиями, которые общество выдвигает людям, названным философами, и между тем, как оно относится к реальным философам. Образовалось глухое пространство, и вдруг как бы возрождение философии, вернее, надежд. Может быть, само пространство генерирует... Может быть, это такое пространство, которое и есть лучший собеседник философу в его одиночестве?

— Может быть. Во всяком случае, мне пришлось объясняться с окружающими, теми, которые не отталкивали меня, а, наоборот, хотели, чтобы я участвовал в чем-то. Мне пришлось им просто сказать (мне кажется, это было им понятно): «Что вы от меня хотите? То, что я могу дать (а не кто-то другой), это продукт определенных условий во мне самом. Эти условия простые, этих условий два: одиночество и молчание. Вот то, что там вырастает, это я могу дать. Но если вы нарушите эти условия, будете ожидать от меня активной общественной деятельности, сидения на заседаниях, хождения на манифестации и митинги, то какой вам будет от меня интерес, я вообще не понимаю. То, что я есть, если вам это интересно, — продукт только молчания и одиночества». Но это одиночество не драматично. Это, может быть, связано с характером грузинской культуры в той мере, в какой мы ее достойны и продолжаем идеальный облик какой-то определенной генетики и идеальный образ родины, которым фактически является просто нация.

Все попытки построить теорию нации абсурдны. Такого теоретического предмета не существует по определению, не существует, потому что нация в современном смысле слова — это то, что случается с этносом, во что превращается этнос, если представители этого этноса каждый день занимают плебисцитом. То есть нация — это то, что существует внутри напряженного вопрошания о том, кто мы, что мы, какие у нас обязанности, какие у нас гражданские обязанности. Это единство перед судьбой. <...> Это — нация, *nation d'état*, как говорят французы, нация-государство или продукт конституции. То есть нация, или то, что способно создавать конституцию, сама возникла внутри и в результате действия конституции. Вот такой оксюморон.

А это просто означает, что нация не существует, она ежеминутно и ежесекундно возникает. Кстати, как всякое лицо; если у человека есть лицо, значит, [оно] существует, возникает в напряженном пространстве внутри <...>. Поэтому какая может быть теория? Такого предмета просто нет. И в то же время он есть, но он есть, окликнутый судьбой, в ответ на судьбу. Какая-то совокупность людей узнаваемым образом имеет единство перед лицом судьбы. Это, скажем, грузины, или русские, или латыши. Разобрать это теоретически и построить теорию нации как совокупности людей невозможно, нет такого предмета (конечно, есть этнос), из пассионарности этого тоже не выведешь. Антиобраз был весьма пассионарным. Ведь коллективизм или фашизм — они взорвали бомбу, то есть раскололи атом психизма (есть такой атом), и последующее — это неконтролируемая цепная реакция, пассионарность. Хотя в котле *homo soveticus*, в котле «нового» человека, явное выражение многих национальных обликов. Так что ни из каких естественных признаков, в том числе такого признака, как пассионарность, не выведешь нацию. Это единство какой-то складывающейся и раскладывающейся конфигурации перед судьбой и ответственностью. Напряжение бывает разное: одно дело — напряжение греков (древнегреческая цивилизация была, пока было напряжение греков), а атомные взрывы «ярче тысячи солнц» — это другое напряжение.

— Мне кажется, что и здесь в эту «общую судьбу» включены самые разные национальности или нации, способные вместе с грузинами ставить вопросы, о которых вы только

что говорили. Однако мне приходилось здесь (собственно, так же как и у нас) слышать — в особенности по отношению к русским, к русскому языку — весьма уничижительные суждения.

— Это принадлежит тем, кто есть просто накипь в этой ситуации, и противоречит кодексу чести грузинской культуры и национальному характеру. Княжеский <салон> — один из цветков грузинской истории. Понадобилось несколько столетий, чтобы выработать определенный тип женщины. <...> вообще говорили на смеси русского и французского языка, естественно прекрасно зная грузинский и будучи грузинами. И никто, и они сами, не сомневались в том, что они грузины, хотя говорят по-русски и по-французски, и никто вокруг не осмеливался усмотреть в этом какую-то негрузинскость.

Никогда не боялись ассимиляции других культур, в том числе других языков, точно так же как не боялись этого англоязычные люди, которые имеют сейчас самый богатый язык в мире, имеют потому, что английский язык никогда не боялся быть поглощенным другими языками (хотя *in facto* он, казалось, был поглощен: шестьдесят процентов английских слов романского происхождения). Из скольких разных, совершенно чужеродных источников он брал и превращал все это в элементы английского языка! В итоге самый толстый семантический словарь на сегодняшний день принадлежит английскому языку. А грузинский язык, к сожалению, не такой просто потому, что он не занимал столь большого, и значительного, и интенсивного пространства, какое занимал английский язык. Не хватало объема и физического, и энергетического, объема значительности, скажем так, на язык. В своей истории брали из окружающего мира многое, в том числе из арабской и в особенности из иранской культуры. Грузинский язык содержит в себе много слов персидского происхождения. А иранцы — наши смертельные враги (но с которыми мы были перемешаны в этих во многом ритуализированных войнах: средневековые войны — это одновременно и выполнение ритуала, когда и мир, и война ритуализированы). <...> Но я отвлекся в сторону.

И по сегодняшний день вы услышите, как наши дамы могут совершенно естественно переходить с русского на грузинский и с грузинского на русский и будут только по-

жимать плечами, улышав такие уничижительные речи из уст людей, которых они назовут, конечно, дикарями. Потому что не по этому признаку пролегало наше историческое свободолобие. <...> Всегда тесные узы дружбы связывали людей грузинской культуры с ближайшей культурой, скажем российской.

Да, можно услышать, как один грузин говорит другому: что-то ты слишком хорошо знаешь русский язык. Но этому трудно распространиться среди грузин, потому что, если грузины и Грузия потеряют всех, кто так не думает, они вообще все потеряют. Именно те, кто так не говорит, вопреки всему, при любых условиях продолжали жить и что-то здесь еще творить: петь песни, дружить, сочинять что-то, то есть создавать и сохранять самую главную грузинскую ценность (как культуры, так и темперамента, или характера) — легкость, трагическую легкость. <...>

Я, в общем, в какой-то степени следую грузинской традиции или просто по [темпераменту] принадлежу ей. А в ней есть один внутренний закодированный элемент. Я зову его веселым трагизмом. Вы можете представить, что культура государства, которое выживало столько столетий — не жило все это время, а выживало, то есть боролось за свою жизнь, и почти не было периодов после XIII века, чтобы можно было жить спокойно, приходилось все время бороться за жизнь, за свое государственно-историческое *identity*, — трагична. И такая нация — трагическая. Но при одном абсолютном запрете, внутренне предписанном кодексе: не быть в тягость. Трагичен? Пожалуйста. Но не будь в тягость окружающим. Запрещено переносить на плечи других тяжесть собственной судьбы и своих собственных бед. Нельзя жаловаться. Нужно петь, веселиться. Талант незаконной радости, или талант жизни, — он действительно одна из исторических ценностей культуры. Есть у грузин талант радости, в самом деле незаконной радости, потому что нет ничего для того, чтобы она была, или есть всё, чтобы ее не было, а из бутылки вина и куса хлеба можно сделать пир. Он фактически инсценируется. Никто не чувствует причин, чтобы пировать, а мы говорим: неужели, чтобы пировать, нужна причина? Мы есть, и мы есть вопреки всему, понимаете?

И поэтому я, например, могу знать, что одиночество — это быть одиноким и так далее, но я не могу сделать себя

тяжестью для окружающих жалобой или мрачностью, не могу. Мы, грузины, — воздух, мы не земля. И это окупается. Скажем, в моей части это окупилось. Услышав то, что я говорил на Дартмутской конференции¹, когда в первый раз приехал в Америку в 1988 году, Норман Казенс, которого я, будучи еще молодым, заочно знал как известного радикала в Америке по журналу «Saturday Review»² (был такой журнал и есть до сих пор, но тогда, в пятидесятых и шестидесятых годах, он сыграл особую роль для идеалов интеллектуальной Америки), прямо в присутствии других, в том числе корреспондента «Правды», на одном из «круглых столов» спросил меня после ряда моих выступлений: «Хорошо, Мераб, только объясни мне, каким образом ты остался жив, как уцелел за все это время?» На что я ответил: «Потому что я грузин».

И когда вот так живешь, то что-то выглядит как случайность, а в действительности индуцируется дружбой, выручкой. <...> старую мудрость: тебя ненавидят за то зло, которое тебе причинили, и любят за то добро, которое тебе сделали. Фактически очень многие люди оказывались в ситуации, когда они могли сделать мне добро по одной простой причине — потому что они не бывали вынуждены делать мне зло, я им не надоедал, не жаловался и так далее. И вот то один приятель выручит хотя бы тем, что даст мне прочитать курс лекций, зная, что его закроют, то другой приятель через год... Я никогда не ссорился ни с каким университетом, я не жаловался, что у меня закрыли курс лекций, не протестовал, потому что считал естественным, что его нет, и неестественным, когда он есть. Пока есть, спасибо. Я не считал, что мне кто-нибудь должен, наоборот, считал: как странно, что меня не «зарезали». Качать права — это значит верить, что тебе что-то полагается. А что мне полагается от советской власти? Так ведь я был больше двадцати лет «невъездным» <...>, но не переживал, психологиче-

¹ Имеется в виду XVI Дартмутская конференция, которая началась в Нью-Йорке, а затем проходила в Остине (Техас) 25–29 апреля 1988 г.

² Более точное название журнала «Saturday Review of Literatures». Норман Казенс (Norman Cousins) (1915–1990) был главным редактором (*editor-in-chief*) журнала «Saturday Review of Literatures» более тридцати лет и более тридцати лет председательствовал на Дартмутских конференциях.

ского шока у меня не было по одной простой причине: когда я выезжал (это был короткий период хрущевской растерянности), я считал, что это просто случайно идиоты недоглядели. Мне это не полагается, я не их человек, и, в общем, почему они должны меня пускать [за границу], посылать в командировки? Я не видел за ними такой обязанности по отношению ко мне и, соответственно, не расстраивался. А когда вот в этом смысле не делаешь карьеру и не надоедаешь людям, не заставляешь их чувствовать себя бесчестными (и когда они могут тебя возненавидеть именно за то, что причиняют тебе зло), то даешь им шанс, и какой-то шанс используется. Не автоматически, конечно, по каким-то законам случайности, но за этой случайностью стоит некая индукция, какое-то индуцирующее поле, делающее то, вероятность чего почти равна нулю.

— *Вы говорили о трагической легкости... Скажите, чувствуете ли Вы, что имеете учеников? Чувствуете ли, что Вы поняты?*

— Я же говорил, что в рубашке родился. Могу испытывать даже некое смущение оттого, что мне приписывается слишком много такого, чего я недостоин, и в какой-то момент возникает опасение (вызывающее у меня улыбку, но тем не менее опасение), что в один прекрасный момент люди поймут, что это им все кажется, что это «привидение». <...> Но ничто не может ударить тебе в голову, потому что ведь фундаментальное одиночество состоит не в том, что у тебя нет друзей, а в том, что не с ними твоя беседа, что беседа — она с дальним, как выражался Мандельштам, провиденциальным, то есть виртуальным, собеседником. Я никогда не осмеливался назвать его Богом. Только в каком-то крайнем мистическом экстазе можно позволить себе такое выражение, я на мистические экстазы не способен. Но в эмпирической жизни, в силу продолжения правил грузинского этикета, получилось так, как будто я в рубашке родился. Почему? Может быть, здесь правила грузинского этикета можно повернуть другой стороной: понимаете, грузинский этикет предполагает также отказ от внешних признаков предназначения, призвания. Ну, скажем, пророк: у пророка есть внешние признаки. И у художника есть какие-то внешние признаки поведения. Однажды мне уже приходилось говорить, что лучше носить кепку или шляпу, как

все, и не надевать колпак, то есть в жизни, в ее внешнем течении, быть обыкновенным гражданином, как все. И это, кстати, больше освобождает для твоего одиночества, для того, что может случиться только в тебе и при условии одиночества. <...>

Скажем, я могу привести пример Пруста и сравнить его с Андре Жидом. И тот и другой — гомосексуалисты. Пруст — он как бы не то что стеснялся, но, во всяком случае, не афишировал этого и не настаивал на своем отличии от других, не возводил свое отличие в какой-то принцип, принцип систематизированного поведения, как это делал Жид. В итоге Пруст глубже понял природу любви, частным случаем которой является гомосексуальная любовь. А у Жида очень много энергии уходило на гордое и как бы бесстрашное осуществление своей особенности, в том числе и публичное осуществление, а всякое публичное осуществление есть ритуал. Антиритуал ведь тоже ритуал, если специально практикуется. В итоге у него очень много энергии ушло на это, что повредило, по-моему, его творчеству, то есть не пустило Жида на достаточную глубину, на которую он мог выйти только без этих совершенно внешних вещей. Мог уйти в глубину колодца своего одиночества и страдания и выйти оттуда с какой-то глубокой истиной о себе, о человеке вообще, и о природе любви, и о природе отношений между людьми.

Так что, очевидно, есть какой-то глубокий смысл в этом правиле этикета, этой как бы крайней анонимности и нейтральности в повседневных жизненных отношениях. Может быть, у меня просто не было таланта навязывать себя и ставить свою жизнь как театр. Очень многие обладают этим талантом (художникам, например, это свойственно). Среди моих друзей я знаю людей, которые ярки тем, что их присутствие превращается в разыгрываемый театр «имени меня самого». Но здесь, может быть, есть какая-то напрасная трата. <Жизнь> никогда нельзя специально построить; действительно, «нам не дано предугадать, как наше слово отзовется»¹. Так вот, если уж не дано предугадать, то зачем еще специально строить сцену и весь ритуал того, что даже

¹ Строка из стихотворения Ф. И. Тютчева: «Нам не дано предугадать, / Как слово наше отзовется, — / И нам сочувствие дается, / Как нам дается благодать...»

предугадать невозможно, нельзя задать процедурой? А последствия этого я назвал бы апокалиптическими.

В общем-то, конечно, лучше быть любимым, чем ненавидимым. Это какое-то расширение взаимных шансов. Понимаете, когда вы сами любите другого человека, ваше отношение к нему — это его шанс быть тем, что вы в нем иллюзорно видите, — быть лучше. В этом случае жизнь не превращается в ад. Если бы все делалось каждый раз по ясности (а ясность — это сомнительно, но тем не менее мы всегда якобы ясно видим что-то), то жизнь была бы адом. Совершенно жутким адом. И там не было бы основного элемента — философского отношения к жизни. <...> Ведь философия начинается с простого: не вижу, не понимаю; все понимают — не понимаю, и всё. Само собой очевидно — не вижу. Доказано и очевидно — не понимаю. Вот с этого — решиться на дерзкое «не понимаю то, что всем понятно», — начинается философия. Философское отношение к жизни простое — это отношение к жизни, в которой нет ни заслуги, ни вины. Нет заслуги в том смысле, что мир не устроен так, что если что-то у тебя случается, то потому, что ты это заработал или заслужил, и если случается что-то плохое, то это не потому, что ты что-то такое сделал и виноват, и есть какая-то инстанция, какой-то глаз, который за этим следит и тем самым по отношению к тебе злонамерен. У мира нет никакого отношения к нам, слава богу.

Представьте себе мир, который был бы устроен так, что в нем все было бы отрегулировано: скажем, за хорошее неминуемо воздавалось бы. Если неминуемо воздавалось бы за хорошее, то это означало бы, что должна быть какая-то градация, что, скажем, людям с голубыми глазами за то, что у них голубые глаза, полагалось бы то-то и то-то, а за голубые глаза какого-то прозрачного оттенка (скажем, у Канта были прекрасные голубые глаза особого оттенка) полагалось бы тоже что-то, но немножко побольше, чем в первом случае. И все было бы так расписано, в том числе и по отношению к вине. Как вы думаете, в таком мире можно было бы жить? Стоило бы создаться такому миру, как на следующем же шаге исчезла бы всякая жизнь, мир остановился бы и исчерпал себя. Единственное, что ты можешь сделать, если с тобой случится что-то хорошее, — это стать <...> и достойным <этого>. Большинство людей смотрит

так: «пожалуйста, мир, оплати мне по счетам, если я сделал что-то».

Скажем, вся теория классовой борьбы вырастает из такого представления, что есть какие-то добронамеренные или злонамеренные агенты в мире, некоторые маленькие дьяволята, которые к тебе все время как-то относятся. А вот решить, что к тебе никак не относятся и, в общем-то, миру это в действительности безразлично, все складывается иначе, — это уже значит занимать философскую позицию по отношению к миру. Потом уже мыслью я могу показать, что такой мир был бы просто невозможен, что это был бы ад, — мир такой расписанности, таких жестких связей между делом и наградой за него. Кстати говоря, об этом отвлеченный теологический спор, который длился несколько столетий, — о предопределении. Этот спор в превращенной схоластической форме обсуждал глубокую истину, относящуюся к тому, о чем я говорю. <...> В теологии было два главных спора, в которых обсуждались какие-то глубокие истины о нас самих, о нашей душе, о возможностях нашей души, — это спор о Троице и спор о предопределении.

— *Если говорить о непонимании, то я недавно читал, что Мандельштам — речь идет о стихах, восхваляющих Сталина, — он просто старался понимать себя как человека, который чего-то не понял. Вот он видит нечто, что остальные не видят. Но почему другие не видят? И вот на этом он как бы сломался, естественно, — все же не смог понять, как другие, и впоследствии он написал известные «тараканы усы»...*

— Да, но тут немножко нужно поправить акценты в том, что Вы сказали. Было два разных момента в позиции Мандельштама, и один из них присутствовал, а может быть, и оба, и в позиции Пастернака. (Это, в общем, два единственных российских философских поэта не в том смысле, что они писали о философии или философствовали, а в том смысле, что в них сохранилось какое-то большое историософское дыхание.) Там есть момент, когда <...> из массы людей, которые думают определенным образом, чувствуют определенным образом, а ты думаешь и чувствуешь нечто противоположное. Конечно, возникает мысль, что, может быть, ты больной и надо бы уговорить себя вернуться к норме. Такой момент был, но дело в том, что антисталинское

стихотворение по времени предшествует этим, казалось бы, просталинским стихотворениям. Одно из таких просталинских стихотворений содержит материал того, о чем я хочу сказать. Это не была просто откупная, как у Ахматовой, откупная за сына. Кстати, у Пастернака было сложнее, у него не было этого ахматовского оправдания, а была некая зачарованность феноменом власти в лице Сталина, и, конечно, спасся он тогда, когда отвел глаза от этого магнитно-притягивающего образа. Пока он был прикован глазами к нему, он мог погибнуть и разрушиться. Но, слава богу, он вовремя отвел глаза. Это единственный способ обращения с горгоной Медузой — отвести глаза.

У Мандельштама был существенный момент (и он же был у Пастернака), который связан с «быть с другими», но по другим немножко соображениям, не по соображениям воспринимаемого как юридическое отличия, или болезненного отличия, которое можно исправить. В крайнем случае это позиция Олеси, где просто донос на самого себя и на всех, кто заражен поэтической метафорой, которая, по определению, якобы искажает взор и не позволяет видеть истину, которую видят все вокруг тебя, а ты ее не видишь. И потом ты упрощаешь других: освободите меня от этой поэтической искры, выньте из меня эту искру-метафору, потому что она искажает, замутняет мой взор. И скажем, там, где у Олеси человек-герой, я вижу сытого и жирного советского дельца (я имею в виду роман Олеси «Зависть»). Это, конечно, полная капитуляция мысли, поэзии, к тому же оформленная в виде доноса на самого себя, и так называемый «левый» роман, в котором интеллигенты вычитывали всякие намеки и потирали руки: «Ах, здорово он их!» — в действительности печальная подлость, сделанная по слабости и по отказу от призвания, которое стало невыносимым.

Но что говорить об Олеше? Аналогичный путь, не совсем так, правда, не до конца, прошел и такой европейский мыслитель, как Витгенштейн. Он тоже воспринимал себя как *<unanständig>*, и во многом для него тот факт, что в нем фонтанировала философия, был беспокоящим фактом, нарушающим *<...>*. Нормальные люди живут же, и все в порядке. А он стеснялся беспорядка, который вносился философией, которая фонтанировала в нем самом. Он не превратил свою философию в донос на философию, как это сделал Олеша,

который превратил свою поэзию в донос на поэзию, но похожий элемент был. Так что говорить о несчастной подталанитарной и подцензурной русской культуре, где под ногами каждого зиял ров расстрелянных, что говорить об этом, когда это случилось в какой-то момент в европейской культуре, в очень сложной австрийской традиции, в австрийской культуре?! Если взять Фрейда, Гуссерля, [Музиля, Кафку,] Витгенштейна и многих других, они впервые вернули европейской культуре в целом чувство трагического достоинства бытия, когда остальная позднеевропейская культура пробавлялась более или менее благостными вещами.

Так вот, у Мандельштама и у Пастернака где-то есть пассаж, в котором явно прочитывается следующее: нельзя жить [архивизацией] культуры. Если я принадлежу к культуре, то тем самым я принадлежу к чему-то, что продолжает русскую дореволюционную культуру, есть какая-то преемственность, но нельзя жить <архивизацией> (у Мандельштама есть другое выражение — «архивные юноши»), то есть не имеет смысла жить ностальгией по прекрасной прошлой культуре и пытаться делать так, чтобы ностальгия была движущим мотором теперешнего творчества, потому что это необратимо ушло, этого не восстановить и, самое главное, невозможно завязать с этим какие-либо связи: между нами и прекрасной прошлой культурой — пропасть, начиная с 1917 года. Случилась космическая катастрофа, и все рухнуло в пропасть, и я вот здесь, а это — там. И нет никаких путей, чтобы что-то делать сейчас с завязкой на это, культивируя это, восстанавливая и продолжая. Если что-то будет, то только одним способом: только из того, что есть, в том числе из того человеческого «материала» («материал» в кавычках, это дикое выражение, конечно), который есть. Из ностальгии и культивации архивных чувств ничего родиться не может. Все это хорошо, но этого нет. Было, но нет. И [от прекрасной прошлой культуры] нас отделяет непроходимая пропасть. Нельзя сделать что-то *продолжением*, а надо идти вперед, жизнь не кончилась, искусство продолжается, я существую. Из чего что-то будет достигнуто? Не из архивного, не из ностальгии, следовательно.

Одно из стихотворений Мандельштама косвенно посвящено Сталину, потому что оно, скорее, посвящено женщине, в которой чувство к Сталину является идеальным, высоким

и так далее##¹. <...> Но сейчас я говорю не о том, насколько ложен или правилен этот образ, а о судьбе и характере переживаний и типе человека, который является носителем этого образа. Других нет! И нечего о них мечтать. И если что-то будет, если будет искусство, поэзия и вообще мысль и так далее, то будет из этих, в том числе из белозубых пушкинистов (и поэтому у Мандельштама появляется этот образ²), то есть комсомольцев с винтовками, которые были конвоирами Мандельштама. Вот как он понимал, вот о чем шла речь. Ощущение «с кем быть» было для него важно. Быть с этими. <...> по абсолютно принципиальным философским соображениям. А это целая концепция, он, может, так не выразился бы, как я (я не поэт), а он выразился в каком-то совершенно другом взвешивании эмоций и чувств, которое проделывает поэт, взвешивая эстетические величины. Так оно и случилось, кстати: если сегодня что-то есть (а оно есть), то, конечно же — люди очень разные, но тем не менее, — оно, в общем, из красноармейцев, из комсомольцев,

¹ Очевидно, имеется в виду стихотворение «Стансы» (4–5 июля 1937 г.):

...И ты прорвешься, может статься,
Сквозь чашу прозвищ и имен
И будешь сталинкою зваться
У самых будущих времен...
Но это ощущение сдвига,
Происходящего в веках,
И эта сталинская книга
В горячих солнечных руках...

Или, возможно, стихотворение «С примесью ворона — голуби...» (начало июня 1937 г.), также посвященное Е. Е. Поповой-Яхонтовой:

...Слава моя чернобровая,
Бровью вяжи меня вязкою,
К жизни и смерти готовая,
Произносящая ласково
Сталина имя громовое
С клятвенной нежностью, с ласкою.

² Речь идет о строфе из стихотворения «День стоял о пяти головах» (апрель–май 1935 г.):

Чтобы Пушкина чудный товар не пошел по рукам дармоедов,
Грамотеет в шинелях с наганами племя пушкинovedов —
Молодые любители белозубых стишков.
На вершок бы мне синего моря, на игольное только ушко!

из всего этого жуткого, казалось бы, шлага (каковым они и были, конечно). Но если жизнь будет продолжаться, то цветки эти будут взрастать на кончике комсомольской винтовки или еще чего-нибудь такого же, казалось бы, страшного.

И поэтому, скажем, критики не замечают этого, все время упирая на проблему «я болен, а все остальные здоровы» или «я здоров, а все остальные больны» (на второе решиться очень трудно, конечно). Какое-то время Мандельштам не решился якобы видеть в себе единственно здорового, а всех — больными (и тем самым как бы мог сломаться), а потом, значит, преодолел это и объявил себя все-таки единственно здоровым, да? Все это прекрасно, все это так. Но было и другое, прямо не вытекающее из первого: это момент историсофского глубокого взгляда или взвешивания, где человек решался на то, чтобы не ностальгировать и отказаться от образа «архивных юношей». Ведь можно, действительно, вопреки тому, что между нами и ними пропасть, мостика нет и он невозможен, продолжать культуру в советских условиях, занимаясь архивно (а это неминуемо архивное занятие) тем, что было до 1917 года. А если есть мостики и есть преемственность, то мостики пролегают иначе. И вот Мандельштам считал, что они пролягут в том числе и прежде всего только через людей, которые есть и которые ему совершенно чужды как они есть, но если что-то будет — будет из них. Так оно и случилось. Откуда все? Откуда Вы? Откуда я?

Простите, но мой отец был кадровый военный, полковник Советской армии. Я родился в Гори, там же, где Сталин. Жил в Тбилиси в семье кадрового военного, который все пять лет отвоевал на фронте (я получал <...> редкие письма от него, где написано: «проклятого врага — фашиста разобьем», <...> во всех письмах). Откуда все? Очевидно, как-то важно было не отличать себя от комсомольца, в том числе даже собственного конвоира, «белозубого пушкиниста», который конвоировал Мандельштама и читал Пушкина.

Представьте, как он мог читать... Можно, конечно, всякое об этом акте чтения сказать. <...> Я ведь не говорю, что чтение белозубым комсомольцем-конвоиром пушкинских стихов есть продолжение культуры. Нет, я говорю другое. Я говорю, что если будет продолжение и если вообще что-нибудь будет, то другого-то нет и нечего даже о другом думать — бессмысленные, разрушающие, пустые мысли. Ах,

если б было! Что? Ну, пропасть! Другого нет! Решитесь на сознание, что пропасть. Аналогичное ощущение было у Пастернака; оно отлично от того ощущения, с каким он вперивался взглядом в образ Сталина как образ успешной власти (его это всегда манило). Там тоже можно сломаться или не сломаться, но это другое. А критики путают или первого вообще не замечают.

Скажем, это можно увидеть в некоторых статьях Бенедикта Сарнова¹. <...> У него типично либерально-интеллигентский подход к делу, а у Мандельштама явно метафизический. Он мыслит в почти что апокалиптических измерениях. А что такое человеческий мир, который мы обустроили, что за такая абсолютная ценность? Вообразим немного другой мир. И Мандельштам отчаянно воображает другой мир; из развалин Апокалипсиса он воображает, пытается вообразить другой мир и как-то соединиться с ним: что «я — ваш», «я — с вами» и так далее. Весь воронежский цикл пронизан этим ощущением. Это действительно, так сказать, неправый путь, потому что формулировка самого Вашего вопроса происходит с расстановкой акцентов. Но это возможное и глубокое философское решение, не либерально-интеллигентское, то есть фактически не салонное и не кастовое, а философское, — неотличение себя, но на философских основаниях. Действительно, нужно зайти в своем отчаянии очень далеко. Когда ты отчаялся до конца, то за крайней точкой отчаяния открывается пространство для ровного и веселого расположения духа. И только так можно жить, и только так можно создать веселое расположение духа. <...> Если будет, то будет из этих комсомольцев, тех самых, о которых Мандельштам написал стихи: «Наглей комсомольской ячейки...»² (потрясающие стихи). Там чувство «белозубых пушкинистов» отчаянно-точное: действительно пройден последний путь отчаяния, за которым открывается ровная радость. Пока ты не отчаялся до конца, ты будешь пессимистом, ты будешь в тягость.

Тбилиси, весна 1990 года

¹ См.: Сарнов Б. Заложник вечности: Случай Мандельштама. М.: Книжная палата, 1990.

² Речь идет о строках из стихотворения «Квартира тиха, как бумага» (ноябрь 1933 г.): «Наглей комсомольской ячейки / И вузовской песни бойчей, / Присевших на школьной скамейке / Учить щебетать палачей...»