

PHILOSOPHIA PERENNIS МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя. Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошел и тотчас забыл, каков он. Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании.

Иак. 1:22–25¹

Представлять интересную книгу нетяжело, это радость. Интересное в философии не только радует, оно, видимо, тут единственный критерий ценности. Представлять интересную книгу легко, главное — соблюдать границы. Границы такого представления топические, и речи нет о том, чтобы «отвечать на вопросы» (на что тогда сама книга?), но речь о разметке мыслительного пространства, в котором возможны ответы и сами вопросы. В книге идут беседы о мышлении, что то же — дело идет об *эстетике* мышления. Слово «эстетика» здесь кажется лишним, не находит себе естественного места. Слово «эстетика» смущает, но смущает, конечно, не слово, но его современное словоупотребление, место которого, и правда, противоестественно. Расчистит ли место высвеченное слово? Эстетика — от αἴσθησις, от чувственности. В своей изначальной чувственности место может ожить. Живое место эстетизиса — об этом дело идет в поздних беседах Мамардашвили. Эстетика — юная по историко-философским меркам субдисциплина. Ее академический генезис берет начало в середине XVIII века. Неужели до Баумгартена никакой эстетики в философии не было? Был эстетизис — то же, но другое. То символическое другое, в котором у новоевропейской эстетики явная нехватка. Эстетизис и есть эстетика — об этом как-то забывается, но ранняя греческая мысль никак не могла об этом забыть, внимательно вслушиваясь в родные слова. Нельзя сказать: не о прекрасном, не о возвышенном речь, но речь о чувственном.

¹ Здесь и далее цитаты приводятся по сверенному и измененному Синодальному переводу, издание Российского библейского общества 2000 года. — *Примеч. ред.*

Нет, наши прекрасное и возвышенное — то же, что чувственное. Не случайно, но многозначительно отсутствие у дисциплинированных греков специальной эстетической дисциплины. Ее, специальной, не нужно. Эстетизм не специальный, не в стороне, но — в самом деле (теле?) мысли. Первая философия — *philosophia prima*, вечная — *philosophia perennis* — эстетика и есть, живая, значит, — чувственная в своей живой основе. Корни ее — метафизика, ствол — физика, плоды — этика. Если вспомнить на миг, что речь идет не о головной схеме, но о живом древе, все обернется нужной, говорящей стороной: жизнь живого философского древа эстетизм и есть. Древним это настолько ясно, что в специальной дисциплине просто нет никакой нужды — лишним будет дважды проговаривать очевидное. Живой эстетизм вечной философии — об этом дело поздних бесед Мамардашвили.

1.

Эстетизм действителен только в форме живого. По существу, здесь плеоназм — живое и есть форма, живое живет формой. Но форма конечна, форма — ставшее, или — бытующее, сбывшееся. Именно здесь попадание в искомое место, где живое для жизни своей должно сбыться, стать. Все слова важны, и не случайно возникает часто случайное, на деле всегда существенное понятие должного, долга. С приоритетом должного один ход — в этику, в этос. Как же так? Только-только оформился эстетизм, но тут же внезапный этос путает все карты... ἦθος есть нрав, есть характер, вместе с тем обычай, установление. Нрав индивидуален, только он и индивидуализирует. «Это не в его характере» — выражение попадает в цель. Характер и есть индивидуальная форма, внутренняя форма — не слова, но существа, внутренней формой становящегося индивидом. Характер, форма как цель стремится стать, сбыться. Вот готовое натяжение (лука и лиры) между возможностью и действительностью, потенцией и актом. Должное, акт — все вотчина этики. Той самой, которую впервые оформил, обосновал Аристотель. Натяжение возможности и действительности — самое сердце его, правда, не этики, но метафизики. Метафизик Мамардашвили очень часто попадает в метафизика Аристотеля. Случайного здесь мало, одно случание — необходимость того, что сбывается с символической невозмутимостью, что корреспондирует. Вечная философия необходимо и невозмутимо корреспондирует внутри себя. Об этом у Библихина: «Как после этого говорить о статусе нравственности

в античной философии? Что в ней выше, этика поднята над метафизикой, как сказал Данте, или наоборот, а Данте, несведущий в этих науках, ошибся (Этьен Жильсон)? Статус нравственности такой: возможно, об истине говорить важнее чем о добродетели, последняя — просто закон поведения человека, диктуемый истинной; но именно потому, что важнее служения истине для человека ничего нет и никогда быть не может, этос для него высшее. “Этос человеку бог” (Гераклит). Истина выше всего, и потому истинствование, требующее всего человеческого достоинства, выше всего. Этим предопределено схождение онтологии и этики в высшей теории (созерцании) как высшей практике². Итак, как эстезис не другое философии, так он — близнец этоса. Все это — метафизика, физика, эстетика, этика — одна вечная философия, *philosophia perennis*, которая всегда одна и всегда здесь, а не вчера или когда-то. Мамардашвили не пытается делить близнецов. Его дело другое, он говорит о живом. Живое стремится лишь к одному — стать, сбываться. Это напоминает аристотелевское: высшее благо, оно же счастье — в ставшей конечности дела. Понятно, что, имея в виду верно уловить настроение метафизики-эстетики-этики Мамардашвили, нелишним будет вспомнить ход аристотелевской мысли. Чудом может показаться созвучие «Бесед о мышлении» и «Никомаховой этики». За чудом, как то часто бывает, прячется хорошо продуманная мысль.

2.

Обращение к началам — к Аристотелю — обнаруживает исходный философский топос, в котором разворачивается мысль Мамардашвили. Топос размечен ориентирами: форма, сбывание, долг, цель, акт. Сам топос, размеченный этими ориентирами, есть единое философское поле метафизики, эстетики, этики. В поле читается следующее. Акт (*actus*, действие) есть стремление, а именно стремление к некоторому благу. Лучше понимать это утверждение прямо, без спекуляции: акт стремится к благу — то есть к успешному, удачному, удавшемуся завершению, исполнению. Исполненность указывает на полноту — сбывание акта и есть его полнота. Значит, акт стремится к тому, чтобы исполниться, или сбываться, наиболее благоприятным для него образом. Все стремится к благу. Если перевернуть: благо есть то, к чему все стремится. Если вообще можно

² Бибихин В. Язык философии. СПб., 2007. С. 236.

говорить о том, что стремление (акт) стремится куда-то, к чему-то, то есть если говорить о цели стремления, то во всех случаях такая цель будет благом. Само благо пока что берется в самом общем смысле, без этической спецификации. Но переход к этой спецификации уже подготовлен. Аристотель разделяет понятие цели на цель как саму деятельность (*ἐνέργεια* — энергия, действительность, сила) и цель как результат деятельности (*ἔργον* — эргон, деяние, дело). Но деление концепта цели требует деления коррелятивного концепта акта. Выходит, что акт (по направлению) к энергии и акт к эргону — не один и тот же акт. Здесь и проявляется этическая специфика: праксис, то есть человеческий поступок в этическом смысле, имеет целью не внешний ему эргон, но самого себя, то есть себя как энергию, цель в себе, или само-цель. Этическое — тогда этическое, когда оно есть цель самого себя и не имеет кроме себя других целей (результатов, эргонов). Поступок само-целен, самоценен, само-достаточен. Мамардашвили будет говорить, что добро (совесть, честь) только тогда добро, когда оно не обусловлено чем-то внешним, иным. Акт добра (совести, чести) есть акт к энергии, а не акт к эргону, то есть акт к самому себе как к собственной цели. Добро только ради добра, все прочие «ради» разрушают феномен добра (то есть разрушают условия его мыслимости), они подменяют феномен добра чем-то иным. Чем? Эмпирией, цепочкой необходимой эмпирической причинности. Вместе с этим всплывает другая, на деле все та же проблематика — обоснование морального у Канта. Исходный топос вечной философии должен быть дополнен критическим, или трансцендентальным измерением.

3.

Упрек в формализме — самый общий в отношении этики Канта. Мамардашвили подчеркивает, что, напротив, именно в этом — в формализме — самый фокус кантовской мысли. Что заставляет иных сильную сторону учения выдавать за слабую? Это ясно: капитуляция перед силой требования. Путеводная мысль в кантовском поиске — концепт закона, или безусловного долга. Закон есть безусловный долг (у него нет *эмпирических* условий), который для того, чтобы действительно быть законом, должен быть необходимым и всеобщим (закон = необходимое и всеобщее, по определению), и в этом смысле — безусловным. Закон в этом, строгом (то есть философском), смысле отличается от частных эмпирических, юридических законов именно тем, что последние, будучи расположен-

ными в эмпирическом порядке природы (в обществе, в истории, которые фактичны и эмпиричны), уже этим самым подчиняются естественной каузальности, следовательно, имеют свою причину вне себя и поэтому являются условными. Такие законы вроде бы есть, но на деле их нет: они преходящи, изменчивы, они обратимы, бесконечно конкретизируемы и уточняемы, о них можно спорить и дискутировать, словом, к ним применимы любые формы обыкновенной человеческой казуистики, уничтожающей любые претензии такого «закона» на абсолютность. Вердикт Канта: этического закона в феноменальном мире нет. Закон в трансцендентальном смысле не может быть таким.

Для ясности можно привести пример, сам по себе весьма условный и только иллюстративный, пример Божественного закона. Такой закон Божествен как раз потому, что человеческая казуистика, вообще кондиции *человеческого* к нему неприменимы, о таком законе нельзя спорить и дискутировать, он есть просто и безусловно, он монолитен, абсолютен, он в единой и вечной *форме*, которую невозможно изменить или, к примеру, уточнить. В этом разница между двумя запретами на убийство. Один (юридический) будет эмпирическим и условным — он не абсолютен, убивать нельзя *вообще*, не *в принципе*, ибо убивать, конечно, нельзя, но государство само в конечном счете решит, можно или нельзя, и в определенных *обстоятельствах* убийство может быть и нужно. Другой (Божественный) будет не-эмпирическим и абсолютным — в этом смысле формальным. Земным законом провозглашенное «не убий» может обсуждаться, меняться, дополняться («не убий, но...»). Здесь возможен, к примеру, случай так называемых смягчающих обстоятельств, самообороны — словом, всегда возможно еще что-то, что меняет форму закона. Но в случае Божественного, абсолютного, закона нет и не может быть никаких «но». Императив повелевает (что уже плеоназм): «Не убий!» — «не убий» просто и абсолютно, без «но», без обстоятельств и самообороны. Закон безусловен, тем невыносим. Так, по Канту, условным закон делает всякая его материя, всякий его объект. В этом случае закон (в строгом смысле) перестает быть законом. Закон, подчиненный объектной эмпирии, уже поэтому не безусловен, не трансцендентален, а эмпиричен, уже поэтому не закон. Он не причастен всеобщности и необходимости, эмпирическая материя и объектность случайны, они случаются при определенных обстоятельствах, при других обстоятельствах они не случаются. Закон не случается, он есть — просто и всегда.

Соответственно, этический принцип, который претендует на законность в трансцендентальном смысле, должен быть лишен материи. В строгой формулировке: трансцендентальный закон материально привативен. А что остается, если убрать материю? Только форма, и у Канта закон может быть только формой всеобщего законодательства, отсюда следующим шагом выводится категорический императив (в формулировке второй «Критики»). Формальный принцип Канта значит лишь это, но не меньше этого: только формальное может быть безусловно законным, только форма закона абсолютна, всякое его содержание (= материя) условно, относительно, эмпирично, преходяще, случайно. Далее, очевидно, что чистая форма закона, лишенная всякой материи, не может *существовать*, ибо под существованием Кант традиционно понимает *эмпирическое существование*. Значит, чистая форма закона может только мыслиться. Чистая форма закона есть мысль, и мысль особого рода: имея не эмпирический, но трансцендентальный онтологический статус, она одновременно есть условие конкретных эмпирических событий и состояний. Трансцендентальное сказывается об условиях явлений, трансцендентальная этика — об условиях этических явлений. Мыслимая настоятельность наличия в человеке чистой формы закона дает ему (человеку) возможность реализовать явления этой формы в эмпирической действительности. Форма добра дает возможность реализовать в мире акт добра, форма правдивости дает возможность сказать правду (реализовать акт правдивости), то же со справедливостью, честью и прочее. Напротив, ничто помимо чистой формы такой возможности не дает. Быть добрым случайно нельзя, ибо добро не случайно, оно чистый закон.

Теперь видно, что трансцендентальное у Канта определенным образом участвует в эмпирическом, реальном, действительном: начиная с априорных познавательных форм, творящих объект как феномен, заканчивая априорными практическими, то есть этическими (ср. аристотелевский праксис как поступок) формами, реализующими в эмпирическом мире чистую мораль, нравственность. Одновременно этим же очерчивается пространство свободы: она, как видно, может быть только трансцендентальной, в эмпирическом мире свободы нет, все здесь строго расчерчено каузальной необходимостью. Но только чистая трансцендентальная свобода дает возможность реализации событий свободы в каузальной ткани эмпирического мира. Свободы в эмпирии нет, но не-эмпирическая свобода реализуется в эмпирических феноменах, ибо вы-

ступает их условием. Трансценденталия добра — условие доброго поступка в мире. Добрый поступок в мире не свободен, ибо он *в мире*. Но трансцендентальная свобода, чистый закон — его всеобщее и необходимое условие. Без свободы не-свободного эмпирического акта добра не будет. Этот акт не свободен, но причастен свободе, как стол не есть единица, но причастен ей, ибо это один стол, а поступок — добрый. В отношении всего сказанного Мамардашвили трансценденталист, он наследует Канту в указанных пунктах: строго формальный закон этики (этический формализм) и трансцендентальная свобода, реализующаяся в мире эмпирической необходимости. Это же у Мамардашвили сказывается на титульном предмете «Бесед» — на мышлении. Так, он говорит, что мышление есть то, что связано со смыслом, а не с тем положением, которое мыслящий как эмпирическое существо занимает в причинном ряду мира каузальной необходимости (см.: Беседа 18). Это легко понять, если четко отделять смысл как трансцендентальное от естественного понимания (понимания первого шага, или до-рефлексивного понимания) как только эмпирического. Здесь Мамардашвили корреспондирует с трансцендентальной философией Канта, что часто и с упорством подчеркивает, иллюстрируя свои мысли кантовскими положениями, цитатами.

4.

Конечно, Кант куда более частый собеседник Мамардашвили в «Беседах», нежели Аристотель, но и Кант, и Аристотель, и Мамардашвили, что ясно видно, находятся в едином поле интенсивного со-беседования. Так, удивительно созвучие кантовской и аристотелевской терминологий, вступающих в захватывающий диалог с неожиданными уточнениями, дополнениями друг друга. Теперь речь о соотношении энергии и эргона можно улучшить, заострить тезисами Канта: как подлинно практический (= этический) поступок есть энергия, лишенная детерминаций со стороны эргона, так и закон (практический, этический) как чистая трансцендентальная форма должен быть избавлен в своей формальности от детерминаций со стороны какой-либо материи (то есть поступок должен быть свободен от склонности, скажет Кант и повторит Мамардашвили). Не вчитывая в аристотелевскую мысль трансцендентализм (но почему нельзя его оттуда вы-читать?..), легко увидеть у Аристотеля и Канта симметрию структуры: энергия и трансцендентальная форма как чистая идеальность практического-этического, эргон и мате-

рия (склонность) как эмпирическая (то есть *только* эмпирическая) детерминация. За аналогической симметрией структуры, конечно, нельзя признавать тождества, поэтому важны различия: трансцендентальная форма Канта только идеальна, энергия Аристотеля вообще не определена строго, поэтому неопределима здесь, тем более через аналогию (об этом много и хорошо сказано у Бибихина в курсе «Энергия», не нужно хуже, с меньшим талантом повторять все сказанное там); материя как склонность детерминирует акт прямым порядком, то есть склонность до акта, эргон как результат детерминирует акт обратным порядком, то есть результат после акта, и прочее. Хотя структура по-прежнему зрима, но статична и безжизненна: ясно, что нет праксиса (значит, нет этического) без динамического соотношения энергии и эргона, формы и материи. Мамардашвили хорошо понимает эту трудность, именно ее он кладет в основание своих рассуждений. Внезапно этим основанием оправдывается, по первой видимости, странное место эстетики, эстетизма. Место эстетизма как раз и обретается в динамическом (= силовом) соотношении, натяжении между заданными противоположностями, энергией-формой и эргоном-материей. Эстетизм есть примирение (если с опаской миновать соблазн писать: *Aufhebung*) этих противоположностей. И это эстетизм как именно эстетика — со всеми вытекающими, вплоть до (и прежде всего — до, о чем ниже) символической художественной практики. Примиряющая деятельность эстетизма — символическая, это работа символа. Ясно, что для поступка недостаточно одной только формы, поступку требуется еще и *тело*. Тело поступка есть реализация формы, в точном переводе реализации — во-площение, о-существление (становление вещью, сущим — *res*). Поступок есть форма во плоти, поступок есть тело формы. Но этого мало: если форма во плоти и тело формы — статика, то поступок есть как раз динамика во-площения формы, становление формы телом. Ни в коем случае нельзя забывать о динамизме, силе, интенсивности поступка. Получается, поступок есть материя формы, или оформленная материя, поступок есть осуществленная энергия, или эргон энергии.

Обобщить это можно одним словом: эстетизм. Суть всего рассуждения в том, что этическое лишено смысла, если форма не стала материей, если энергия не стала эргоном. Этическое познается по плодам его. Этическое существует, оно *должно* существовать — долженствование есть форма, существование есть материя. Это расширяет концепт этического: это не просто долженствование

(или долг), но долженствование-существовать (или долг — существовать). Одно без другого мыслимо, но недействительно. Действительность — место этического — в той мере, в какой этическое есть поступок, это праксис, деяние, акт, действие (= действительность). Место этического есть эстетическое, эстетизис — жизнь, воплощенность, существование и действительность некоей формы. Тогда место самого эстетического — то по видимости пустое пространство между спекулятивно разъятыми и традиционно противопоставленными друг другу формой и материей. Это место пусто, и чаще всего оно остается пустым. Но если актом удастся в-пустить напряженность формы-материи во всепринимашую пустоту, случится нечто сродни чуду — в мире свершится событие поступка, событие этического. Нет ли противоречия в том, что сначала разведенные в разные стороны форма и материя вдруг уверенно смыкаются в месте эстетизиса? Противоречия нет. Аристотель и Кант говорили о мотиве и причинности: поступка нет, если эргон есть причина энергии, поступка нет, если материя есть причина формы. У Мамардашвили меняется порядок следования: материя не причина формы, тело не причина закона, эстетизис не причина этоса, но — материя и есть существование формы, тело есть воплощенность закона, эстетизис есть жизнь этоса. Поступок не имеет своей причиной некое другое существование. Поступок, чтобы вообще существовать, должен быть воплощен в живой форме акта. И только после воплощения поступка можно говорить о его причинах и следствиях, но не наоборот. Место эстетизиса в его связи с этосом указано. Эстетизис и есть живое место этоса.

(Для ясности в том, как здесь дело обстоит с эстетическим, можно обратиться к примеру. Что такое эстетика в системе Канта? По видимости, здесь двойственность: эксплицитно — эстетика есть первая часть общей эпистемологии в «Критике чистого разума», имплицитно — эстетика есть учение об эстетическом суждении в «Критике способности суждения». Обман зрения в ново-европейской привычке словоупотребления. Сам же Кант называет эстетикой только учение об априорных формах чувственности, о пространстве и времени — это трансцендентальная эстетика. Последняя необходима для понимания того, что такое синтез у Канта. Мысль в том, что одной логики, одного понятия мало для познания, то есть мало одного анализа, как то было у Лейбница и его последователей. Познание — это синтез, и синтезируются здесь понятие и пространственно-временные детерминации, или, по Канту,

понятия и созерцания. Можно воспользоваться этим и сказать так: подлинно этическое для Мамардашвили есть синтез идеальной формы (= понятия) и пространственно-временных детерминаций (= материи). Такой синтез в этической сфере ведет к построению оригинального концепта *живой формы*.)

5.

Мысль о том, что эстезис есть живое место этоса, является максимально общей, абстрактной — она требует конкретизации, развертки. Конкретизация и развертка этой мысли приводят к новым вопросам, которые в свою очередь помогают прояснить и расширить проблему. Если спросить: как именно этос осуществляется в эстезисе? — то неизбежна постановка проблемы границ осуществления, границ эстезиса или эстетической (живой) формы. Границы необходимы, коль скоро речь вообще идет о форме (форма по определению предполагает границы). Условно говоря, это проблема полноты и предела (осуществимости этоса в эстезисе, в живой форме). Можно назвать проблему и иначе, к примеру — проблемой энтелехии, коль скоро именно энтелехия у Аристотеля означает полноту осуществленности. Можно ли сказать, что живая форма у Мамардашвили корреспондирует с энтелехией у Аристотеля? Это зависит от того, как понимать энтелехию (понимать ее, конечно, можно — и нужно — различно). Концепты Аристотеля и Мамардашвили не корреспондируют, если энтелехия как полнота мыслится эмпирически невозможной, ибо эмпирической полноте противостоит эмпирический же предел. Эмпирическое необходимо-предельно, тогда как энтелехия как осуществленная полнота возможности мыслится потенциально бесконечной. Если, к примеру, эмпирически осуществляется идея вещи, то идея все-таки включает в себя бесконечность возможностей этой вещи, потенциально бесконечный горизонт синтеза оттенков вещи, тогда как сама вещь, будучи только индивидом, есть ограничение, о-пределение возможностей, актуализация лишь части возможностей. Индивид «стол» может существовать строго либо на четырех ножках, либо на трех (к примеру), то есть индивид «стол» не может быть сразу и на четырех и на трех ножках. Тогда как идея стола включает в себя возможность как стола на четырех ножках, так и стола на трех. Вот явное несоответствие идеи и вещи, возможностей и актуализации, полноты и предела. Предел отрицает полноту — безбрежности полноты он полагает границу, потому он и есть

предел (то есть предел по сути своей отрицателен, негативен). Такова у Мамардашвили живая форма? Нет, ибо живая форма — это именно индивид, положенный границей и пределом. Индивид как таковой отрицает *полноту* (абсолютную) осуществленности. Это предполагает другое понимание энтелехии — как полноты просто, то есть индивидуально, но не абсолютной полноты. Энтелехия живой формы есть полнота, то есть законченность, завершенность, готовность акта, поступка. И это означает, что живая форма есть конечное, и только конечное. Этот ход мысли Мамардашвили очевидно порывает, скажем, с Гегелем, которому в свою очередь нужно было порвать с конечным индивидом и переместиться на точку зрения Духа — и большой вопрос, как такая точка зрения вообще возможна. В то же время Мамардашвили сближается, к примеру, с Кьеркегором, на которого часто ссылается. Именно в рассмотренном пункте Кьеркегор нападает на Гегеля и, наоборот, бьет его радикальным акцентом на единичности, то есть на индивиде. Живая форма есть единичное, есть индивид, есть конечное. Живая форма есть полнота, но это именно конечная полнота — полнота воплощенности в теле или полнота-предел. Это необходимо сделать, чтобы понять концепт живой формы: помыслить полноту не как потенциально бесконечное, но как актуально предельное. Эта актуально предельная полнота — энтелехия и есть. Все сказанное одновременно помогает прояснить, что такое «физическая метафизика» — почему метафизика именно физическая? — и что такое «завершенность формы» — как форма может быть завершена? Пока что в центре последний вопрос, и уже есть готовность к ответу: форма не просто может быть завершена, но форма только и может быть завершенной — быть формой и быть завершенным суть одно и то же. Форма завершается в эстезисе, в теле, в вещи — в *самом деле*. Это позволяет всерьез говорить о метафизическом реализме Мамардашвили — не в смысле средневекового реализма, разумеется, но как раз напротив, с акцентом на вещьность и дельность корня «*res*».

6.

Из игры полноты и предела ясно, что эстезис как живая форма есть во-пложение этоса, во-пложение как становление плотностью — плотью, телом, как сказано — телом поступка, и далее: во-пложение есть полнота как вы-полнение (следовательно, во-пложение и вы-полнение сказываются об одном), как ис-полнение, то есть

становление полнотой (= становление плотью), как с-бывание и рождение. Становление полнотой есть становление плотью — вот на что указывает концепт живой формы, на полноту своей плотской жизни. Будучи ис-полнен, поступок полон. Будучи полон, он конечен, и в горизонте конечности проглядывает *смерть*. Она есть прямой коррелят конечности, конечность живой формы есть ее смертность, то есть бытие живой формы есть ее бытие-к-смерти. Смертность живой формы конститутивна, принципиальна. Это позволяет прояснить оставшееся настоящим затруднение в понимании энтелехии: что это — потенциальная бесконечность или актуальная конечность осуществленности? Поступить можно только предельно (так, здесь, сейчас), но поступить всегда можно лучше, поступок может быть больше. Зная об этом, можно и не поступать, так недостижимый этический перфекционизм не дает поступить пусть ограниченно, но этично. Можно помочь этому человеку, но хорошо бы помочь всем людям, а всем людям не поможешь, возможно, тогда и этому человеку помогать не имеет смысла? Смерть выступает в качестве синтеза, примирения двух энтелехий. Эту функцию смерти можно назвать за-пределиванием. Акт во-площения или вы-полнения требует параллельного акта за-пределивания, активного, волевого полагания предела, направленности на конечность, на смерть. Поступок может быть только конечным, чтобы вообще быть, поэтому ему необходимо самостоятельно положить предел, его нужно за-пределить. Чтобы вообще быть, надо умирать. За-пределивание есть настоящая этическая максима, в разных формах и под разными именами известная философии издревле. Максима в общем виде такая: поступаая, имей в виду смерть (вы-полняя, за-пределивай!). Это просто: всякий поступок конечен и должен представляться таковым в предельном виде. Обратное рискует заблокировать поступок. Необходимо убрать преграду «дурной этической бесконечности», переведя потенциальную бесконечность в актуальную конечность, поменяв регистры понимания энтелехии. Еще проще: поступаая, следует исходить из того, что смерть притаилась за углом. Здесь годится излюбленное кантовское *als ob*: поступаай, как если бы... (*als ob*), а именно — если бы этот поступок был последним. Если за углом смерть, то нужно хоть раз в жизни (именно последний раз) исполниться в поступке, достичь в нем полноты — в виду предела. Предел ведет к полноте, и больше ничто к полноте не ведет. Значит, за-пределивание есть регулятивный акт. Это акт этический, он

регулирует исполнение этоса. Результат исполнения — это живая форма как предел, как конечное и индивидуальное. Помимо прочего за-пределывание регулирует конститутивную, как было показано, самодостаточность поступка: после поступка ничего нет (смерть) — значит, поступок не ради того, что после него (эргон — результат, выгода, практический интерес), но поступок ради самого себя, ради своей предельной полноты. Поступок ради поступка. Значит, стратегия за-пределывания выполняет сразу две функции: она ведет поступок к исполнению, переводя потенциальную бесконечность в актуальную конечность, и она замыкает полноту поступка на самое себя, делает поступок самодостаточным. Полнота жизни — живой формы — есть бытие-к-смерти. Жизнь как единый этос во-площается в эстезисе, в теле человеческих дел и единого дела жизни, по о-пределению конечного. Живое хочет только одного — с-быться, часто говорит Мамардашвили. Теперь ясно, что это значит. Человек есть акт, человек есть поступок, в пределе поступка — его с-бывание, его жизнь, и тогда человек, поступая, является живой формой. Голая жизнь не полна, в поступке ее нужно до-полнить, довести до полноты, исполнить, за-пределив. За-пределывание — древнее искусство умирать, о котором говорил Сократ, исполнивший свою жизнь последним, предельным поступком. (Стратегия за-пределывания, обыгранная в рассуждениях Мамардашвили, прямо корреспондирует с кантовским *als ob* — поступай так, как если ты в Царстве Целей, поступай так, как если Бог есть... — как с сильной, так и со слабой стороны. Под слабой стороной этих концептов можно мыслить неизбежные вопросы: что это, если не намеренный самообман, который как таковой не этичен? — необходимо ли в этику вводить предел и смерть, если да, то чем обусловлена такая необходимость, а если нет, то каковы иные варианты? Вопросы непростые, и не здесь искать ответы на них.)

7.

Предел индивидуализирует поступок, превращает его в поступок-индивид. Вопрос о том, что за индивид объемлет множество частных поступков-индивидов, есть вопрос о субъекте поступков, которого никак не избежать в разговоре о практической философии. Вопрос о субъекте практики для самой практики принципиален. В поздний период своего творчества этим вопросом озадачивается Мишель Фуко. Он связывает практики с производством субъективности, с процессами субъективации. Субъект практики

возникает, создается в самой этой практике. Живая форма практики есть условие возникновения субъективности. Это делает вопрос о «кто» поступка по видимости причудливым: поступает не кто-то (уже пред-существующий), но самим поступком кто-то (впервые — или: впервые?) создается. Как видно, тезис крайне проблематичный. Как же поступать, если до поступка еще нет поступающего? Кажется, сама этика данным тезисом сводится на нет. Без разницы, как поступать, ведь поступающего вовсе не существует. Но пред-философское понимание справедливо протестует: со всей очевидностью, Я есть и до поступка — как минимум в предыдущем поступке, да и без всякого поступка, скажем так, по инерции. Я есть и как-то не-этически. На деле, однако, спорный тезис отстаивает не противоположное, но следующее: субъект не может быть оторван от своих действий (в широком смысле — и переживаний, и мыслей). Под вопрос ставится не Я действующего, но не-действующее Я, Я «по инерции». Вне действия Я нет, Я не-действительно, вот о чем сказывается спорный тезис. Гипостазирование субъективности как только субъективности — гипостазирование и есть, то есть только логическая ошибка, не онтологическая константа (впрочем, здравый смысл делает его таковым, то есть контрабандой проносит онтологию в лживую чистоту своего непосредственного опыта). Рассуждая строго, гипостазировать субъективность нельзя, то есть нельзя оторвать субъекта от его действий (проявлений, а лучше — о-существлений). Знакомый ход: чтобы что-то было, оно должно быть в эстезисе, в живой форме, в теле и во плоти. Выходит, субъект одновременен тому, субъектом чего он является.

Уже Декарт задает *cogito* как присутствие, как данность здесь и сейчас (и скорее сейчас, нежели здесь, — во всяком случае, по Декарту, — точно так). Субъект не просто так, но при сути, отсюда пафос хайдеггеровской метаморфозы привычного субъекта в якобы причудливое *Da-sein*. Что касается *cogito*, то оно есть оператор «сейчас» (то есть временной оператор по преимуществу), оператор одновременности — это и позволяет Декарту легко заключить от мысли к существованию. Строго говоря, мысль и существование суть одно и то же, ибо субъект мысли (а только это здесь подразумевается под существованием — конечно же не тело, которое уже отчуждено в косность *res extensa*) возникает «сейчас», одновременно с мыслью. Декарт, конечно, не говорит о существовании субъекта как о некоем «моем собственном существовании» со

всеми обыденными коннотациями: некая личность, некая память, опять же некое тело. Совсем не об этом говорится *esse*, выведенное из *cogitare*. Более того, *esse* из *cogitare* совсем не выводится (тогда между ними образуется разрыв логического следования, то есть просвечивает неодновременность), но *esse* дано сразу же вместе с *cogitare*. Поэтому *ergo* в формуле Декарта скорее фигура речи, чем логическое следование. Дело как раз в том, что *esse* = *cogitare*, ибо «мыслю» = «есть мысль», не более и не менее. Тут нет (или: вовсе не обязательно ее сюда вчитывать) аллюзии на онтологическое доказательство, есть радикальная в своей простоте констатация: *есть мысль*, вот так обстоят дела. Субъект мысли безличен, он голое *esse*, ни Петр ни Павел.

Тем явственнее смена аспекта от *cogito* Декарта к практике Фуко и поступку Мамардашвили. Речь более не идет о безличном *ego* в *cogito*, речь идет как раз о том, что конституирует субъекта как именно такого субъекта, и в этом смысле как личность, как память, как тело — все вместе, и ничего по отдельности. Двигаясь не в сумерках, но в давней ночи былых претензий картезианства, Фуко и Мамардашвили пытаются завоевать в философии конкретность (личности, памяти, тела), конкретность, противоположную той конкретности абсолютного картезианца Гегеля, которая обреталась в понятии. Покидая насиженное место идеи, понятия, Фуко и Мамардашвили говорят о практиках скорее не духовных, но телесных, может быть — также о психо-практиках, о мнемо-практиках и прочее. Это давно уже не чарующая простота — «есть мысль». Это условие и императив: если есть практика, должен быть субъект, и не безличный, но личный, он должен быть создан — определенным усилием. Не нужно приводить примеры отдельных исторических практик себя, все это есть в работах Фуко. Нужно указать, что, подобно безличной картезианской субъективности, личный субъект практики также не предшествует практике и не оторван от нее. Он возникает в самой практике и через нее. Для чего он возникает? Не для того, чтобы просто быть (что бы это ни значило). Не для того, чтобы, возникнув, установиться как данность и просто существовать в силу какой-то магической инерции. Сказано: субъекта нет вне практик, то есть его нет ни до ни после практик. Субъект практик одновременен самим практикам. Так, отпадает вопрос «зачем практики?» — они для того, чтобы был субъект практик. Зачем субъект практик? — чтобы были практики. Установить здесь привычное иерархическое первенство, во

что заигралась классика, как-то не выходит — лучше отступить перед чарующей трудностью этого замкнутого круга. Ведь в конечном счете вопрос о том, кто раньше, станет вновь вопросом о том, кто лучше, редуцируя мышление до опостылевшего спора о ценностях, до ребяческих разборок «кто против кого?» (а ведь иные ныне таким полагают главный вопрос философии). Хватит ценностей и ребячества, нужно мышление! Ни субъект практик ни сами практики не константны, поэтому ни на том ни на другом не уляжешься спать, о чем любит напоминать Мамардашвили. Что субъект, что практики существуют ни до ни после, они существуют в модусе «сейчас».

8.

Вопросы только множатся, и прежде всего важен вопрос о различии между «вечным сейчас» субъекта практик и той длительностью, в которой человек привык мыслить свое эмпирическое существование. Краткости ради: это вопрос о различии и соотношении сингулярного и ординарного в субъекте. Я как субъект возникаю только в момент «сейчас» (субъективная сингулярность), но я же длюсь, я продолжаюсь и после (субъективная ординарность). Я прихожу из одного «сейчас» к другому «сейчас» и, по всей видимости, не перестаю существовать в момент этого — долгого ли, малого ли — перехода. И как теперь примирить одно с другим? Вряд ли здесь поможет аргумент Декарта и тем более Мальбранша, который можно назвать аргументом «*deus ex machina*» — апелляция к Богу как к тому, кто ежесекундно творит мир (а значит, и меня в нем) *ex nihilo*. Это апелляция к чуду, которая равна отказу от понимания, хотя бы от попытки понимания. Понимание обречено идти дальше, пробираться за границу чуда и стараться ясно перехватить то самое, что смутно схвачено в чуде. Что такое чудо? Это свобода — таков переход от картезианской апелляции к Богу к кантовской апелляции к свободе. Ибо чудо — это разрыв в привычной необходимости причинно-следственной цепи. Привычная необходимость причинно-следственной цепи мыслится с точки зрения феноменального мира, с тем исчерпывается сама точка зрения, ведь феноменальный мир исчерпывается разными видами причинности (как позже резюмирует Шопенгауэр). Но есть (и это уже совсем другое «есть») еще и ноуменальный, или интеллигибельный, или умопостигаемый, мир, и этот мир есть свобода, только свобода, то есть область чистой морали или чистой этики как основания дедукции этиче-

ских действий, или поступков. Чудо же состоит в том, что свобода может, как-то умеет ворваться в причинно-следственные цепи феноменального мира и разорвать их изнутри. Свобода чудесным образом запускает цепь, а вместе с тем и весь мир с чистого листа, с нового начала. (Вот промежуточная, правда только негативная, формулировка свободы: свобода не причинность, она есть разрыв причинности, следовательно — чудо). В той мере, в какой мораль (чистая этика, свобода), по Канту, обосновывает религию, именно чудо свободы как взрыва причинности в детерминированной цепи ведет к фундаментальным человеческим идеям Бога и Царства Божьего (по Канту — Царства Целей). Идея Бога — произведение свободы, не наоборот. И этот разрыв (или взрыв) свободы есть точка сингулярности, и новая цепь в феноменальном мире, которая начинается с разрыва свободы, — это цепь ординарностей. Точка сингулярности запускает цепь ординарностей, разрыв свободы создает линию зависимостей (см.: Беседа 24). Логически сингулярность раньше ординарностей, ибо она есть условие возможности сингулярностей. В такой логической, формальной и чистой этике, как этика Канта, это значит: этически (= логически) свобода раньше зависимости, ибо разрыв свободы является условием возможности всяких зависимостей. Так — от изначальной свободы Бога как творца мира до частной свободы человека как также творца мира, пусть не в абсолютном смысле. От чего зависят зависимости? Относительно: друг от друга по строгой цепи причинного следования. Абсолютно: от точки сингулярности, от разрыва свободы (= творение *ex nihilo*, как мира Богом, так поступка человеком). Поступок есть акт свободы, есть точка сингулярности, длящаяся в линии ординарностей. И раз поступок есть свободная сингулярность, а не зависимая ординарность и в цепи ординарностей царит пространственно-временная причинность, значит — поступок за пределами пространства, времени и причинности. Поступок вместе со своим субъектом, субъект вместе со своим поступком всеобщи, необходимы и вечны, ибо свободны, ибо ноуменальны.

9.

Трудно удержать в мысли по следам Мамардашвили эти бойкие прыжки от свободно-ноуменального к эстетически-феноменальному. Субъект — и свобода и зависимость, и плоть и чистая форма. И все это вместе, как-то одновременно. Сюда же подводят апелляции Мамардашвили к вечности. Теперь уже видно, что это —

очередная вариация трансценденталистской, кантовской линии. Трансцендентальная свобода и вечность неразделимы. Трансценденталистская апелляция к вечности только усиливает разрыв: субъект, поступок — конечны или вечны? А если неким образом и то и то, тогда в чем связь, *vinculum*, одного и другого? На деле проблема *vinculum*'а между разрозненными (ибо онтологически разнородными) сферами чистой этики и эмпирической эстетики оказывается неразрешимой. Всегда можно спросить: если *vinculum* связывает этос с эстетизмом, то что за новый *vinculum*, в свою очередь, связывает первый *vinculum* с этосом (*nexus metaphysicus*) и — с другой стороны — с эстетизмом (*nexus physicus*)? Эта «вилка» распахивает бесконечность деления мира через необходимость введения все новых и новых звеньев цепи (алгоритм здесь элейский, зеноновский). Но можно посмотреть на проблему с другой стороны и предположить, что никакой *vinculum* и не нужен, что связь уже как-то дана. Она уже дана до всякого вопрошания — это *самосознание*, первичный факт самосознания как исходная связь субъекта с самим собой, самосознание как складка сознания, стороны которой суть феноменальная и ноуменальная, соответственно, эстетическая и этическая, говоря языком текущих рассуждений. Субъект не разорван, но складчат, не двойствен, но сложен (во всех смыслах). С этой точки зрения решение картезианской проблемы связи двух субстанций дано еще до появления самой проблемы, дано в складке *cogito*. Складка *cogito* как само-достоверное само-сознание означает: если субъект есть единство двух, то единые части его не могут быть разрозненны, ибо тогда нет единства, значит, нет *cogito*, что неверно, ибо изначально только *cogito* истинно, и все прочее получает истинность через свое отношение к истине *cogito*. Нет смысла искать *vinculum* (и ссылаться на Бога или чудо), ибо *vinculum* всегда уже найден — он дан как первичное и безусловное *cogito*, не просто сознание, но само-сознание (в акте «Я мыслю»). Отпадает вопрос о связке между этосом и эстетизмом, ведь этос и эстетизм оказываются двумя сторонами единства *cogito*. Человек самосознающий есть этос в эстетизме, он живая форма и физическая метафизика, в той же мере, в какой он вместе и переставляющий ноги, и переставляющий понятия. Двудеиная связь само-сознания первична, вторичны искусственные попытки ее разорвать, оставив осколками две субстанции, несоединенные и несоединимые. Дело философии не фабриковать субстанциальные тяжбы, но мыслить то, что есть, а безусловно и первично есть един-

ство само-сознания. Декарт оспаривает Декарта. Самосознание живая форма и есть, и этим же ходом решается вопрос о безусловности долга. Ссылаясь на кантовское «можешь — значит, должен», Мамардашвили подчеркивает, что субъект как само-сознание есть единство этоса и эстезиса, именно поэтому ему от этоса (то есть от совести — совесть и сознание одно слово, *con-scientia*) не уйти. От этоса не уйти: можешь, должен. Человек всегда уже этичен, ибо самосознателен. Человек всегда уже символичен, ибо един в двойственности физики и метафизики, материи и формы, эстетики и этики. Человек всегда уже этичен и символичен, поэтому забвение этики есть предательство самого себя, преступление против долга и всегда ему данной возможности свободного поступка.

10.

Оказывается, не удастся помыслить этику, а в конечном счете нельзя помыслить и познание, если делить мир и человека в нем на несовместимые части, будь то тело и дух, будь то разум и чувство. В этом состоит апория картезианского наследия. Отвечая на конститутивный для мысли Нового времени вопрос, который позже в емкой формулировке Канта будет звучать как «Что я могу знать?», Декарт в роковой момент утверждает разорванность *res extensa* и *res cogitans*, но именно эта разорванность делает ответ на поставленный вопрос невысказанным. Если субстанции необратимо разъяты (то есть если это именно *субстанции*), то одна субстанция не может познать другую, а другая не может двигать (буквально) первую. Эта апория весит столько же, сколько весит породившее ее деление мира на два. И существует эта апория столько же, сколько существует это деление — от, как вдруг оказывается, еще до-картезианской древности и вплоть до совсем курьезной «теории» отражения что в метафизике, что в психологии, что у Ленина. Неудивительно, что в какой-то момент философии потребовалось дерзание синтеза как единственный выход из апории (а если из апории можно выйти, то апория была мнимая). Прежде всего требовалось преодолеть условия возможности мнимой апории. Условием возможности ее являлся дуализм мира и человека. Синтезу необходимо было (было?) преодолеть этот дуализм. По-своему с этим картезианским, а в действительности и до-картезианским, наследием работал и Кант, создатель одного из интереснейших синтезов в истории европейской философии. Однако и Кант не смог избавиться от осадочного дуализма, оставив

после себя таинственную вещь-в-себе. По существу, диалектика новых синтезов и остаточных дуализмов — судьба послекантовской философии. Гегель лучше прочих отрефлексовал эту на вид грандиозную апорию Нового времени, эту диалектику модерна, предвещающую, если не предопределяющую, диалектику Просвещения, но и Гегель делает свою работу с явным приматом субъективности — отсюда сама идея феноменологии. Соотношение гегелевской и гуссерлевской феноменологий — особый разговор, однако Гуссерль — при всем своем классицизме в наследовании Декарту и Канту — в своем концепте *Lebenswelt* (жизненного мира) открывает простор для шага вперед. Вольно разворачиваясь в этом просторе, Хайдеггер введет *Da-sein*, а Морис Мерло-Понти будет говорить о феноменальном теле, о мыслящем теле (или о телесной, о чувственной мысли), будто оставляя все апории дуализма на совесть прошлого. Зрелая феноменология решительно и смело собирает некогда разъятые миры классики воедино. Излишне пояснять, что мысль Мамардашвили движется в том же феноменологическом просторе. На констатацию сходства достаточно двух слов, на выяснение различий потребуется не одно предложение. И в первую очередь любопытно то, что Мамардашвили, условно принимая многие завоевания феноменологии, не спешит пускаться в ход обширный, прекрасно разработанный феноменологический концептуальный аппарат. Он предпочитает рискованное обращение к «простому» языку, хотя в поле философии понятия такого языка неизбежно (если это вообще *философия*) собираются в концепты. Мысль, заведенная «простым» языком, движется быстро, так что многие концепты только намечаются в контуре, только проявляются на уровне слов и простых понятий. Этим объясняется нешуточное обилие синонимических рядов в мысли Мамардашвили — один концепт будет прорабатываться десятками разных слов и понятий. Помня о принципиальном отсутствии в языке синонимов (Соссюр), нужно знать, что и синонимы Мамардашвили суть синонимы номинально, от избытка и скорости. Устранять мнимую синонимию и устанавливать (всегда) необходимые различия есть дело слушателя, читателя. Но помимо мнимой синонимии между словами-понятиями (язык) и концептами (мысль) существует и более сложное отношение корреспонденции двух и более концептов. Так, корреспондент концепта «живая форма» — концепт «символ». Корреспонденция не значит тождество — живая форма и символ не одно, но разное. Так, в разговоре

о символе рамками одной истории философии уже не обойтись, символ выходит в широкое поле культуры. «Область культуры — всегда область символизма», скажет Лотман³. О символе речь и в философии, и в искусствах, и в религии. Лингвистика сказывается о символе не в большей и не в меньше мере, чем транс-конфессиональная мистика. Психоанализ озабочен символом так же, как и утопический социализм. Что такое символ? Что такое символ в понимании Мамардашвили? Это значит: как работает концепт символа, каково его концептуальное поле? Как и живая форма, символ сказывается о целостном субъекте, о преодолении дуализма тела и души, эстетики и этики. Символ собирает воедино. Человек как символ — цельность своего собственного единства, которое раньше субстанциальной тяжбы. Условно говоря, здесь выход на антропологический символизм, или на символическую антропологию.

11.

Символ есть не просто единое (из двух), символ есть целое — такое, что его невозможно раззять. Мир-символ, человек-символ, произведение-символ целостны, поэтому в них нет ни соблазна, ни угрозы дуализма. Апории взгляда заранее устранены тем, что символическое усмотрение ведет от целого к частям, а не наоборот — вынуждает отыскивать связь заранее раззятых частей без всякой надежды на успех. В этом смысле Распятие символично, ибо оно представляет единую целостность мучительного креста и страдающего сына Божия. Это значит, что по отдельности ни сам по себе крест, ни сам по себе сын Божий символами не являются, ибо их символичность заранее угадана в едином целом Распятия. О символе говорит Бибихин: «В своем исходном бытовом и в своем первом философском понимании символ вовсе не предполагал, что указанное им должно быть на него похоже. Картинка ряда уходящих или уводящих в бесконечную даль явлений, сводящихся к одному образу, в раннем символе отсутствовала. Эта картинка принадлежит разоблачительному редуционизму XIX и XX вв. с его настойчивым намерением подыскать один ключ к разным вещам, поднять как можно большее их число одним ухватом. Символ в первоначальном значении — это как попало, намеренно небрежно обломленная половина черепка, которая остается при мне, а другую я отдаю партнеру. Она уходит куда-то так, что я не могу уследить. Тот,

³ Лотман Ю. Беседы о русской культуре. СПб., 2011. С. 7.

с кем я вступил в $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$, договор, может свою половину передать другому. Моя половинка — знак и напоминание, что затеяно и не окончено какое-то дело. Что половинки разломлены и раздельно существуют, ожидая быть сложенными вместе, — указание, напоминание, что дело надо доделать. Символ у меня в руках — способ знания, что здесь дело не кончается, ждет завершения. Здесь нет мысли о похожести. Скорее даже наоборот, рисунок другой половины разломанного черепка диаметрально противоположен рисунку моей половины»⁴. И далее: «Указание на недостающее — вот символ в исходном понимании». Символ имеет дело (буквально), он указывает на дело, которое нужно сделать. Символ сказывается о том, что изначально целостно (как сначала цел позже разломанный черепок), поэтому далеко не все можно по справедливости назвать символом. К примеру, не может быть символом агрегат, ничто умышленно составленное, скомпонованное. Более того, символ вообще нельзя создать, его можно только увидеть в мире. Так видится созвездие, астрологическая конstellляция. Так усматриваются точнейшие пропорции в случайных данных опыта. В силу этого Мамардашвили скажет, что символ есть *умная вещь*, то есть эмпирический объект, целостно связанный с интеллигибельной формой. Умные вещи точно зеркала указывают человеку на его самость, ибо человек и сам умная вещь, физическая метафизика. Его живая форма, эстетический этос сущностно символичны. Человек есть неразрывное целое тела и духа, чувства и разума, физического и метафизического — такое целое, которое дано до случайного сцепления частей. Значит, только телесного или только сознательного человека быть не может, наивный материализм и субъективный идеализм выдают за человека его пугало. Человек походит на книгу: она вполне телесна, при желании (правда, большом) ее можно свести к бумаге, переплету, краске — и все это никак не сказывается о самой книге, ибо помимо всего прочего ее нужно еще оживить — увидеть за пятнами различного начертания буквы, слова и предложения, прочитать текст и наделить его смыслом. Подобный книге, человек — свой собственный читатель. Его не оживит внешний взгляд, его жизнь — во внутреннем единстве само-сознания. Также целое книги предполагает двойную работу — глаз в восприятии печатных знаков и сознания в осмыслении мета-физического (буквально) текста. Вот готовая картезианская апория: как возмож-

⁴ Бибихин В. Язык философии. С. 194.

на связь печатного знака (протяженность) и его осмысления (мышление)?.. Всегда уже как-то возможна. От книги к Книге, будь то *Livre* Малларме, будь то Книга, Писание. И то и то суть грандиозная целостность. Это символ, ибо это изначальное целое материальной записи и того мета-физического Слова, которым творится Мир — Универсум как связный рассказ Божественной мудрости. Книга (та самая, единственная), как и Распятие, — символы, и это говорит о том, что символ события, он случается вдруг, как страдание и искупление на кресте, как Откровение, вдруг и без всякой на то естественной необходимости. Символ всегда событие, как всякий раз в акте событийна связь физического и метафизического. Напротив, ординарное всегда вписано в строгий физический порядок причин. Человек как субъект поступка символичен и события, как события грандиозный акт *cogito*, в котором здесь и сейчас вершится самое само-сознание. Человек самим собой, актом своим отвечает за то и перед тем, что он событие, а не ординарность.

12.

Структура символа иная, нежели структура знака, символ вовсе не знак. На это указывает многое. Уже сказано, что в символе целое раньше частей, что делает его неделимым, в знаке же означающее и означаемое без труда и даже с удобством существуют (и анализируются) по отдельности. Знак необходимо конвенционален, символ — раньше конвенций. Бенвенист пишет, что символ установлен самим человеком, с тем промахивается мимо символа, сваливает его в одну веками непроясненную (вспомнить хотя бы Гоббса) знаково-конвенциональную кучу⁵. Пирс предполагает, что конвенционально-знаковая природа символа — его изначальная природа, и тем умножает промахи⁶. У Пирса символ — вообще всякое слово, следовательно, нет никакого символа. Лингвистика хочет приручить символ, редуцируя его до своего предметного поля. Символ значительно шире предметного поля лингвистики и без труда выскальзывает на волю, оставляя скованную полем лингвистику на заднем плане. В философии (которая, в отличие от лингвистики, и правда спрашивает об изначальном, а не о полевом) символ не терпит лингвистических редуций, такие попытки разрушают трудное вопрошание, выигрывая сладкое право не мыслить.

⁵ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 2009. С. 29.

⁶ Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М., 2000. С. 215.

Символ сопротивляется редукциям лингвистики уже тем, что за века до самой лингвистики символизм пронизывал культуру от поэмы до матэмы. Попытки редуцировать такой размах до одно-, двухсоставной схемы, компактно уместяющейся в слишком компактной голове, без сопротивления выдают заблаговременную капитуляцию перед трудным предметом. Яркий пример такой редукции-капитуляции — сведение символа к перформативу, будто последний — величина безусловная, тем самым изначальная. Но перформатив — речь и слово, тогда как ясно, что символ — как умная вещь, то есть физическая метафизика не уместяется ни в словах, ни в пропозициях. В случае символа *дело* раньше как речевых актов, так и речи вообще. Вопрос стоит о немых вещах и до-языковых интеллигибилиях — настолько же, насколько не является речевым актом трансцендентальное созерцание геометрической фигуры. Отождествить символ с высказыванием (хоть бы и с перформативным) — значит пропустить мимо себя интригующе навязчивое недоверие Мамардашвили к слову вообще как слову изреченному. Слово принципиально много-осмысленно (сколь бы ни было оно перформативным). Слова всегда те же, из раза в раз повторяет Мамардашвили, — они всегда те же, но за ними разные смыслы и намерения. Клятва с обещанием предполагают что-то другое помимо все тех же слов, что-то такое, что не по зубам ни лингвистике, ни аналитической философии. Слова всегда те же, значит, слово не дело. Поступок, шире — событие, не вербален, и речь только мчит за событием, неизбежно не поспевая в срок. Но символ по плечу литературе — если вспомнить главу «Бесов» с исповедью Ставрогина, неподлинной исповедью. Пример Ставрогина показывает, что, если человек есть поступок, значит, слов ему мало, не речью завоевывается символическое в человеке. Проще говоря, слова изреченные всегда лгут, даже если лгать в виду не имеют (прав Тютчев), лгут ибо не попадают в само дело, не отождествляются с вещами, а дело символической истины разворачивается до и помимо слов. Стаскивание символа в речевые акты не более чем дурное гадание на словах, тогда как уже не угадано, но увидено, что символ не слово, но дело. Слово не дело, оно на дело указывает, что не означает, что дело тем самым сделано. Биbihин: «Язык ведь служит вообще для отвода глаз, от себя — к вещам»⁷. Вещественно-интеллигибельная сущность сим-

⁷ Биbihин В. Ранний Хайдеггер. М., 2009. С. 23.

вола должна быть строго противопоставлена сущности речевой. Поступок есть событие, что означает не эффект слов, но эффект до слов и на поверхности вещей. Говорение никогда не событие, но всякое говорение — о событии. Клятва и обещание совершены до слов, слова уводят от акта в обманчивую простоту увещаний: «У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: “Сын! Пойди сегодня работай в винограднике моем”. Но он сказал в ответ: “Не хочу”; а после, раскаявшись, пошел. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: “иду, государь”, и не пошел. Который из двух исполнил волю отца?»⁸ Снять проблему мимоходом, редукцией в одно касание не выйдет, символ встрял на пути слов, словами его не обойти. Слова одни и те же, повторяет Мамардашвили, значит, дело не в словах, но в *самом деле*. Дело вещественно и интеллигибельно вместе, дело идет о живой форме и имеет в виду поступок. Символ дело, и помимо уже рассмотренного этического содержания, символический поступок открывается как деятельность художника и как религиозный, или духовный, акт. Художник в примерах Мамардашвили — это прежде всего деятель театра и литератор-романист.

13.

То, что Мамардашвили вслед за Бергманом называет *магической точкой сцены*, аналогично картезианской шишковидной железе — чудесным образом здесь смыкаются вещественное и интеллигибельное, форма обретает жизнь, живое оформляется. Магическая точка сцены собирает и разворачивает пространство игры, сцена открывает нечто, что по отношению к ней внешне. Внешним по отношению к сцене является событие как то, что уже есть, что уже произошло, случилось в мире. Уже есть — но как оно есть? Неуловимо, виртуально. Из неуловимой виртуальности события настоятельно следует необходимость его уловления, собирания в наглядных, чувственных, вещественных формах. Требуется отдельная работа оформления, представления виртуального события, его во-площения, реализации. Эта особая деятельность есть деятельность символическая, она направляется символом. Символ в таком случае будет о-вещественным событием, чувственным следом события, данным предметно, эстетически. Так понятый театр есть нечто несоизмеримо большее, чем форма культурного досуга или

⁸ Мф. 21:28–31.

кормушка для эстетического (в расхожем смысле) наслаждения. Театр обнаруживает онтологический размах, его задача — отыграть и представить то, что стало, то, что есть, — событие. Само по себе событие вовсе не обязательно оседает в качестве чувственных следов. Напротив, чаще оно проходит стороной (как дождь), ускользает от хронически расстроенного внимания, исчезает в виртуальности. Обращение внимания на событие — большое искусство, искусство просто, в сильном смысле. Таково искусство метафизического театра, по аналогии с метафизической поэзией. Яркий пример такого театра — театр жестокости Антонена Арто, частого героя Мамардашвили. В хроническом не-обращении-внимания на событие Арто видит катастрофу, если в грандиозных трагедиях XX века узнать возвращение вытесненного события. То, что не нашло своей чувственной реализации, не оставило в мире реального, вещественного следа и незаметно осело в виртуальности, угрожает вернуться без ведома человека в самых пугающих формах. Абсурд непомерно разбухающего технизма, мировые войны, большевизм, фашизм, нацизм и внутренние апории либеральной то ли олигархии, то ли охлократии — все возвращение вытесненного, жестокая месть не-реализованного события.

За диагнозом следует рецепт: чтобы избежать мести события, его необходимо реализовать. Выход — театр и сцена как место реализации события: «...театр есть физическая машина, посредством которой мы снова впадаем в то, что знаем, но чего знать нельзя в смысле владения. Ибо театр восстанавливает смысл, или понимание, потенциально содержащийся в словах и жестах, в пространственных расположениях фигур на сцене, которые могут быть заданы заранее, но именно сейчас, в данный момент, физически производимый уникальный эффект способен сделать так, чтобы мы снова впали в то, что как будто бы знали раньше. Ведь то, что знали, нельзя знать в смысле “знать и положить в карман”...»⁹ Магическая точка сцены — живая форма театра, где через особую организацию пространства и времени просвечивает сокрытый смысл вытесненного. Символическая театральная деятельность должна искать, находить и во-площать в конкретной сценической чувственности ускользающие событийные интеллигибилии. Так понятая, деятельность театрального художника становится терапевтической (даже клиницистской, если вспомнить «художников как

⁹ Наст. изд. С. 730.

клиницистов цивилизации» у Делёза). Так понятая, деятельность театрального художника сопрягается с за-пределиванием. (В недавнем фильме «Бёрдмен» герой Майкла Китона, актер и режиссер Риган, ставящий в театре пьесу и играющий в ней главную роль, на премьерный показ выходит на сцену не с бутафорским, а с настоящим пистолетом. Уже зная, что по сюжету пьесы герой после драматичного монолога должен застрелиться, зритель фильма вдруг меняет точку зрения на происходящее. Монолог, ранее казавшимся плоским, безжизненным, вдруг наполняется кровью, подлинным драматизмом. Почему? Потому что пистолет *настоящий*, то есть на сцене разыгрывается не буффонада, но реальность: монолог произносит не персонаж, но от собственного имени сам исполнитель, ибо на кону не вымышленная, но *его* жизнь. Монолог звучит перед не сценическим, но реальным самоубийством, и это дело, эта ставка всего себя на неподдельный пафос последних слов, реализует живую форму смысла монолога в магической точке сцены. Этот эпизод — выдающаяся находка создателей «Бёрдмена», одновременно прекрасная иллюстрация к концепции театра, концепции поступка у Мамардашвили. Правда, фильм смягчает накал эпизода тем, что персонаж в итоге все же остается жив. Но чудесно, что это ничего не меняет.)

Сцена открывает то, что скрыто, тем самым предвосхищая и устраняя возможную катастрофу возвращения вытесненного. Такой театр становится в один ряд с психоанализом, с той разницей, что первый претендует на больший охват: психоанализ как терапия необходимо индивидуален (и чем менее он индивидуален, тем более он мифологичен), событийность театра над-индивидуальна, всеобща. Символ принадлежит всем и никому в отдельности, поэтому и психоанализ на пути к символу перестает быть терапией, становится философией (как то у Юнга, местами у Фрейда и всегда у Лакана). В ситуации магической точки сцены символ открывает событие, наглядно и вещественно представляя интеллигибельное содержание. Театр жестокости, *театр просто* сущностно символичен. Но это означает, что символ указывает на событие, символ есть след события, но след в активном смысле: такой след не остается сам собой, но создается в творческом акте, или творческим актом до-полняется, доводится до реализации. Символическая активность хранит событие, воплощая его в наглядном эстезисе, в живой форме. Символ предполагает, с одной стороны, указание как удержание события, с другой стороны — творческий акт, хотя

он не произволен, он не фантазия, как не фантазия, к примеру, чистое созерцание геометрической фигуры. Создавая, реализуя тело символа, актер следует необходимому закону, интеллигибельно усматриваемому в событии. Символ подобен само-сознанию, ему не нужен *vinculum*, связка — в изначальной складке творческой свободы и необходимого умо-зрения. Закон события устанавливает необходимость формальной реализации, поэтому целое (событие) здесь раньше частей. И в то же время формальная реализация не мотивирована эмпирически, поэтому творческий акт реализации оказывается свободным, это акт свободы. Словом, игра свободы и необходимости в акте символической реализации аналогична игре свободы и необходимости в этике Канта, о чем шла речь. Событие необходимо, но верность ему (словами Бадью, но никак не делом его) свободна — это творческая, и в этом смысле символическая верность.

14.

На первый взгляд ситуация с романом иная. Театральная сцена предлагает живую форму исполнения *hic et nunc*. В случае литературы ее чувственность — только материал, нужный как носитель (бумага, краска), но сам эстетический опыт разворачивается как-то над и помимо этого материала. Корень затруднения — в неразличении литературы как культурного продукта и самой литературной практики. С самого начала имея в виду только акт, только дело, Мамардашвили интересуется не первым, а вторым. Ясно, что различение, в сущности, то же, что аристотелевский разнос эргона и энергии. Эргон сказывается о сделанном, энергия — о самом деле. Марсель Пруст как главный герой Мамардашвили — художник дела. Создавая эргон, он приходит не к созданному эргону, но к самой возможности создания эргона, то есть он открывает в себе энергию — деятельностью открывает и утверждает в себе деятельность же, могущество (силу, *Macht*) делать, творить. В этом смысле деятельность есть возможность большей деятельности, поступок есть возможность большего поступка, а мысль есть возможность большей мысли, о чем постоянно напоминает Мамардашвили. Это на вид эзотерическое определение — «мысль есть возможность большей мысли» — будет со всей ясностью понято из всего сказанного, если иметь в виду, что *мысль есть дело*. Далее, пишущий Пруст по ходу письма создает в себе этос творческой деятельности, этику литературного дела, которая открывает

ему истину: человек есть акт. Это акт эстетический уже в двух смыслах: как живая форма (шире), как художественное творчество (уже). В теле текста и через него реализуется этика поступка, этика усилия. Литературное творчество создает живую форму автора, человека: «Истинная жизнь, наконец-то найденная и проясненная, то есть единственная жизнь, прожитая в полной мере, — это литература. Это жизнь, которую проживает ежесекундно каждый человек, а не только лишь художник. Но люди не видят ее, поскольку не делают попыток ее объяснить»¹⁰. Объяснить, то есть впервые открыть свою истинную жизнь — значит создать про-из-ведение, увидеть символ. Возможно, через фигуру Пруста Мамардашвили открывает ранний пафос Ренессанса, пафос творческого само-созидания, само-со-творения человека (регулярная корреспонденция Пруста и Данте у Мамардашвили указывает на это открытие). «В поисках утраченного времени» — это также пафос Данте, Петрарки, Боккаччо. Человек создан для усилия, как птица — для полета — слова Петрарки. Жизнь — это усилие во времени — слова Пруста и Мамардашвили. Как усилие дела и упражнение свободы, литература символична. Не в том суть, что сами литературные произведения полны символов, место таким символам — учебники по истории литературы. Суть в том, что сам творческий акт символичен, он реализует в вещественном эстетизме интеллигентность человеческой свободы. Так понятый символизм сближает литературную практику с практикой театральной. В письме и на сцене эмпирический человек призывает, создает человека интеллигентного, в сущности — самого себя: «...это как бы современное сознание высшей миссии художника. Оно может быть выражено следующими словами: высшая миссия художника (а он есть лишь просто крайний, предельный случай любого человека, любой человеческой миссии, миссии любого человека как ответственного существа) это существовать (речь идет не о длении физического существования, конечно), существовать в смысле бытия. Это сознание распространилось в культуре XX века, потому что это культура, которая знает о смерти, то есть о смертности цивилизации, она знает, что мысль не сама собой разумеется. (Это никогда не разумелось само собой, но не всегда было знание культуры об этом.) Поэтому, к примеру, такой человек, как Мандельштам, мог сказать следующую интересную фразу: высшее честолюбие

¹⁰ Пруст М. Обретенное время. СПб., 2007. С. 267.

художника — существовать, то есть, в данном случае, актом слова, актом краски, актом театрального жеста и постановки пребыть, ввести через себя в полноценное жизненное историческое существование все то, что просит родиться, что стучится в двери бытия, но может остаться на полдороге, может не пребыть и, как говорил тот же Манделъштам, «в чертог теней вернется»¹¹. То, что просит родиться, что стучится в двери бытия, что просит акта, поступка, живой формы — это символ и есть. Герои Мамардашвили — во вторую очередь герои слова, в первую очередь герои дела, жизни как дела, жизни как усилия. Таковы Пруст, Данте, Арто, Манделъштам, реже — Джойс, Селин. Это примеры письма не слов, но самой жизни. Это примеры исключительные, ибо правило обратно: литература полнится не делами, но словами. Значит, литературный символизм на деле редок. Литературный символизм есть произведение в собственном смысле, как про-из-ведение, выведение на свет из истока (об этом очень точно у Хайдеггера: «Исток художественного творения»). Выведенное на свет выводится из истока-события, того, что есть, усилием деятельного внимания к самим вещам, к их бытию (их «есть»), что делает подлинно символический акт одновременно онтологическим видением. Символизм в искусстве создает, дает глаза, чтобы видеть то, что есть.

15.

Фокус этико-эстетической метафизики — не театр и не литература, но Евангелие, Благая весть (в этом смысле показательны заключительные слова бесед Мамардашвили). Пафос раннего христианства, учение Христа — не авторитет клира, не властная мощь институции, не холодная сталь догмы. Этот пафос — усилие, впервые творящее человека из блуждающего органического материала. Человек еще не стал, не сбился, он сам себе цель, не данность, но заданность, как Царство Целей у Канта есть регулятив для человеческого, только человеческого, мира. Как и Царство Целей, Царство Небесное силою берется: «От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его...»¹² Человек не стал еще человеком, но может стать (снова Кант: может — значит должен). Долг человеческий в его становлении, сбывании человеком, которое берется усилием, следовательно,

¹¹ Наст. изд. С. 735.

¹² Мф. 11:12.

долг человеческий как раз в усилии, через него. Этика усилия на свой лад дана в Евангелии, у Канта, у Мамардашвили. В такой этике, полной ригоризма, все мирское (только мирское) не в счет. Голые вещи пасуют перед задачей человеческого становления, человека не сфабриковать как вещь. Вещь становится человеческой и участвует в человеке только тогда, когда ее наполняет усилие духа. Говоря просто, зримая и осязаемая вещь, ис-полненная силой духа (во всех смыслах) — первое определение указанной-угаданной символом живой формы, так сказать, из самого языка. Это значит, что мир отчужденных вещей — не символический мир. Реалии отчуждения хорошо известны не только Гегелю и Марксу, но и Христу. Нищие духом одни и те же в XIX веке и в первые десятилетия новой эры, но и там и там с одинаковым остервенением множится стяжание не силы духа, но мертвой вещи. Как капиталисту заказан путь в светлое трудовое будущее, так и богатому войти в Царствие Небесное не легче, чем верблюду пройти сквозь игольное ушко. Критик, обличитель Иисус властно («как власть имеющий») отвлекает слух слышащих от шума и ярости мертвого мира к тихим сокровищам духа. В этом весь пафос спасения: спастись — значит совершить усилие сбывания, становления человеком. А кто такой человек? Тот, кто — по образу и подобию Бога. Если принять, что Бог есть абсолютная свобода, то человек есть образ и подобие свободы. Но только образ и подобие, ибо человек — в мире, который имеет законы. Рожденный ползать не полетит, здесь ничего не изменишь. Не в том образ свободы, чтобы ползучим летать по небу, но в том, чтобы жить усилием долга и поступать по совести. Далеко заводят пути техники, которая сама не иное, чем человеческое усилие сбывания...

Выходит, сильный (у-силенный, амплифицированный) человек может все, и пусть не отменить законы мира, но использовать их себе во благо (программа Бэкона). Но может он и заблудиться в плодах своей силы, в отличных от силы эргонах, и тогда мощь сбывания человеческой свободы медленно уступит светлое место мраку отчуждения холодного технического века. Все потому, что забывается главное — первое усилие долга, раннее сознание совести, лежащие в основе всякой свободы, в том числе технической. Умирает растение без почвы, то же — с цивилизацией. Поэтому Христос не обещает выгод, его дело — не соблазн (это дело лукавого), но беспримерное по строгости требование: либо в усилии рождается человек (в муках, как сказано еще в Ветхом Завете), либо его вовсе нет, никогда не было и никогда не будет. При всей

его суровой строгости, урок Христа позитивный и жизне-творческий. Он учит видеть интеллигибельный образ свободы и долга, главное — иметь силы символически во-площать этот образ в мире чувств и вещей.

Раннее христианство само предстает как эстетический этос, физическая метафизика. Христос есть тело, плоть, чувственность, вместе с тем он умопостигаем, он сын Бога, сын свободы. Христос есть образ всякого человека (все-человека) в том, что человек делает, то есть в деле человека — в усилении, совести, долге, свободе. Дело человека есть дело Христово. Удивительно, как далек бывает Христос от христианства (продолжая сравнение — как Маркс от марксизма). То, что в мертвом культе есть только знак, в раннем христианстве — символ. Что для свидетелей (синоптиков-евангелистов) смерть Учителя на кресте, если не живая плоть интеллигибельной свободы? Распятие — не то, что в церквях, и не то, что на шее, это единое и единственное событие, историческая сцена и живой акт на ней, настоящая терзаемая плоть и кричащее сквозь нее идеальное, жертва всему человечеству, благая весть о Человеке. В арсенале человеческих символов Распятие — первый символ, образец символического творения. По образу и подобию этому всякое сбывание любого человека символично, исторически событийно, во-площенно-идеально и по необходимости жертвенно, даже мучительно, ибо ради свободы жертвуют эмпирией. Мучительны этики Канта, Мамардашвили, хотя в них есть радость. Долг у Канта, усилие у Мамардашвили не просто требовательны, но невыносимы — такими им надо быть, все, что до этой черты, то слишком человеческое, а вообще-то не-до-человеческое. Становиться человеком невозможно, ибо невыносимо, но именно потому необходимо, как невозможна, оттого должна свобода у Канта. Формула переворачивается, легко, не спрашивая разрешения: невозможно? — но должен — значит, можешь. Логически (но только формально-логически) — абсурд, этически — закон. Строгая этика и живой эстетизм дальше и больше формальной логики — последняя только абстрактна, первые конкретны. Неабстрактная логика раннего христианства — это логика спасения, продолженная у Мамардашвили делом этики и метафизики. Дело, как видно, древнее, и ставки по-прежнему велики, ведь речь идет о человеке. Человеческое дело усилие, тем объясняется подчеркнутый (вслед за Чаадаевым) отказ Мамардашвили от третьей добродетели, надежды. Если читать Евангелие так, как показано выше, то прочитается то

же самое: сам Христос, учащий об усиллии, должен решительно выступить против надежды. Надежда, как «всякое вообще ожидание мессии, оттягивает силы от поступка, на который должен сейчас решиться человек»¹³. Об этом язвительно у Гегеля: «Точно так же, пока у иудейского государства было мужество и силы сохранять свою независимость, редко случалось или даже, как думают многие, никогда не бывало, чтобы евреи предавались ожиданию Мессии; только поработенные другими нациями, чувствуя свое бессилие и беспомощность, начинали они, как можно видеть, рыться в своих священных книгах в поисках такого утешения»¹⁴. Когда уже нет мужества и силы, приходит надежда, она приносит утешение. Только утешать уже некого — без усилия нет человека. Этику надежды можно уверенно противопоставить этике усилия, и здесь, как много где, христианство вступает в напряженный спор с самим собой.

16.

Время собирать камни. Символ соединяет, его сущность есть единство двоицы. Символ соединяет не количественно-единичное, то есть не эмпирических индивидов, но он соединяет разнопорядковое, качественно и в конечном счете онтологически различное. Символ соединяет феноменальное с ноуменальным, эмпирическое с идеальным. В этом смысле именно символ проводит онтологическое различие, но провидит его именно в со-единении различенного. Надо знать, что соединяемое различно, не одно и то же. Идея не вещь, она соединяется с вещью в акте, в поступке. Различение оказывается обратной стороной онтологического единения, но верно и обратное — и тут складка, складчатость, изнанка и лицо. И так как символ имеет дело с онтологически различным, он, соответственно, не имеет дела со знаком. Знак, конечно, может означивать и символ (ведь говорим, пишем: Распятие), будто бы присваивая его, но не более — знаку доступ к ноуменальному закрыт. Вещь саму по себе нельзя назвать, то есть обозначить, поэтому сам знак «Вещь сама по себе» (*Ding an sich*) не более чем меньшее из зол, а на деле — логическая ошибка, приговор которой — последнее предложение витгенштейновского «Трактата». Знаку ход в ноуменальное закрыт, но он открыт делу, поступку. В том числе делу и

¹³ Бибихин В. История современной философии. СПб., 2014. С. 105.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1970. С. 190.

поступку мысли, призванной хранить вещи не-соскальзывающими в знак, *только знак*. В этом охранительная функция философии. Итак, символ радикально не знак. Символ не конвенционален, но событиен — сразу в двух смыслах: во-первых, он историческое событие, данное *hic et nunc* эмпирических пространства и времени, во-вторых, он событие онтологическое, ибо в историческом событии *hic et nunc* эмпирических пространства и времени собирается единство онтологически различного (вместе с проведением самого этого различия). Символ хранит изначальное событие, указывает на него — так на событие Распятия указывает христианский символ. Хранящий событие символ дает событию проявляться вновь, как всякая благочестивая жертва будет проявлять первичное событие жертвы Христа. В этом смысле символ регулятивен, он выравнивает поступок по линии изначального события, равняет по своей мерке. Сбывание человека в акте, будучи исторически (эмпирически) разным, онтологически одно и то же, ибо в нем всякий раз восстает верность единому событию, событию Человека. Поэтому в символе и соединяются, и различаются про-из-водство и вос-про-из-водство события. Воспроизводство оказывается производством, акт творчества есть акт со-творчества — есть то, что Мамардашвили называет «помощью Богу». Закон сбывания не создан человеком, как не создан им закон построения треугольника, но без реального человеческого усилия сбывания не случится, не с-будется, не про-изо-йдет. Со-творчество в мире есть доказательство человеческой свободы и вместе с тем — требование человеческой ответственности. Символ указывает на свободу, и это значит, что символический акт эмпирически не мотивирован, как у Канта эмпирическая мотивация (склонность) отменяет этику, а вместе — и свободу. Значит, эмпирическая немотивированность есть зримое отличие символического свободного акта от всех прочих, мотивированных человеческих актов. Символический акт свободен, ибо в мире он реализует ноуменальное, создавая для него живую форму. Оба концепта — символ и живая форма — у Мамардашвили близки порой до неразличимости. Вероятно, не ошибкой будет сказать, что живая форма есть чувственная реализация символического. Если символ указывает на настоятельность неделанного дела, то живая форма и будет сделанным по указанию символа делом. Живая форма — символ же, но в акте доведенный до конца, до своего чувственного предела. Символ Распятия укажет на благочестивую жертву, живая форма будет самой жертвой, принесенной по

указанию символа. Символ у греков сказывался о незаконченном деле, объединяющем владельцев частей разломанного черепка. Будучи сделанным, это дело отольется в живую форму. Формульно: *символ есть единство идеи и вещи через акт*. Тогда *живая форма есть реализованный акт единения идеи и вещи*. Живая форма есть точка зрения на символ, попытка наглядной реализации символического. Символ ставит вопрос о собственной реализации. Что же живая форма? Живая форма — это ответ.

Дмитрий Хаустов