

Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М. 1991.

В XX веке основная линия этических переключений расположена не в схематизме «нравственность — мораль...», но в схематизме «вненравственность — нравственность», в мучительных атаках нового и нового рождения нравственности из сгустков хаоса. И только в таком рождении заново, в некоей противопоставленности облегченным вздохам морали нравственность обладает в XX веке внутренней силой, насущностью, необходимостью, возможностью порождать истинно свободные поступки, то есть быть действительно нравственностью.

В-третьих. Та же привилегированность *исходной, изначальной точки*, характерная для современных нравственных перипетий — в отличие от «акме» античности, «исповеди» средневековья или биографического, «романного тире» Нового времени, — объясняет своеобразие той формы произведения, которая органична для этой нравственной рефлексии, для обращения на себя (самодетерминация) вседневных этических вопрошательностей.

В самом деле. Если в прошлые эпохи эта форма рефлексии (в поэтике определенного рода воплощенной) легко обретала предметность, отрываясь от непосредственной связи с личностью автора (конечно, опосредованная связь с идеей авторства была, начиная с античности, совершенно необходима), то в современности все обстоит иначе. Образ «культурного героя», воплощающего в себе основные перипетии нравственности, перипетии, неразрывные с самим этим образом, с особым горизонтом личного бытия (ср. Эдип, Прометей, Гамлет), — этот образ теперь — в наиболее характерных случаях — неразрывен с образом автора в его поэтическом пред-, во- и пере-воплощении. Причем сам образ автора здесь — в отличие от XIX века — не дан, но каждый раз рождается впервые из хаоса доавторской биографии поэта. Переживание и изображение этого исходного мучительного (или — спокойного — ср. А. Кушнер) рождения автора, торможение в этом акте, в этой точке, в этот момент впервые — рождения человека культуры и является той по преимуществу *лирической формой*, что конгениальна веку XX. Почти случайно, по ошибке наборщика, возникшее название трагедии В. Маяковского — «Владимир Маяковский» в этом отношении конгениально времени. Я думаю, что *форма лирики*¹ столь же необходима для нравственно-поэтической перипетии нашего времени, как трагедия античности, храм средневековья или роман, романное слово Нового времени.

Само понятие лирики, становящееся в XX веке средоточием нравственно-поэтической трагедии, резко изменяется («Я вытомлен лирикой — мира кормилица, гипербола прообраза Мопассанова». Вл. Маяковский. Люблю).

Но смысл этой гиперболы совсем не в непосредственной речи от первого лица и не в «из-меня» излучающейся энергии мира («взбухаю стихов молоком, и не вылиться...») — как это прямо и жестко выразилось в поэтике самого Маяковского. Как раз такая Я-гиперболичность затемняет эстетическую и соответственно — нравственную суть дела.

Эта действительная суть заключена в постоянном сопряжении — в жизни произведения (и в живом общении «автор — читатель») двух ипостасей моего «Я». Одно ядрышко этой «двойчатки»² — «Я»-автор, стоящий вне произведения, застигнутый в процессе формообразования и, именно в этом своем вне-бытии, изображенный внутри произведения и вообразенный читателем во всей его (автора) внеположности.

¹ Здесь «лирика» — это не поэтический жанр, но определение основ поэтики XX века. Пабло Пикассо или Марк Шагал воплощают суть лирики нашего времени не менее, чем Осип Мандельштам или Марина Цветаева. Правда, в XIX веке, и вообще в Новое время, идея автора также крайне существенна, но совсем в ином смысле. В Новое время автор порождает свою, романно остраненную и «закругленную» (в посмертный «дефис») биографию. В XX веке реальная, живая, хаотическая биография создает, рождает Образ Автора («Владимира Маяковского» или «Марка Шагала»). Это во-первых. И во-вторых, этот момент изобретения обратим, заторможен и — становится предметом изображения и воображения.

² Слово Н. Я. Мандельштам.

Другое ядрышко той же «двойчатки» — «Я», влитое в произведение, ставшее произведением, отпущенное на волю свободного, отделенного от автора общения — в веках, — или — одиночества — на века — если читатель не найдет, не откроет бутылку, хранящую мое письмо, моего Джинна.

И это не только ядро поэтики, это — ядро современной нравственности.

Образы личности, персонифицированные ядра нравственных перипетий XX века — это не воображаемые «Эдип», «Прометей»... «Гамлет», «Дон-Кихот»... это — трагедии «Владимир Маяковский», «Борис Пастернак», «Осип Мандельштам», «Марина Цветаева», «Марк Шагал», если ограничиться лишь русскими темами и вариациями. В этих лирических образах никогда не могут быть оборваны кровеносные сосуды от произведения к неповторимой, изменяющейся, смертной личности автора. Автор обращается с читателем и — в нравственном плане — с личностью другого человека, как некто, не совпадающий со своим воплощенным образом, некто, существующий в реальной жизни, во внепоэтической, случайной, хаотической действительности. И одновременно это общение осуществляет отделенный от этого индивида, воплощенный в произведение — образ автора. Соответственно, «Я»-читатель (или зритель) насущен для автора в своей (зрителя, читателя) до-поэтической, хаотической, «дикий», внекультурной плоти и — в своем поэтическом образе, в своей эстетической и нравственной сути, в своей воле (свободе) довести до полного, завершеного воплощения на полпути остановленное, сохраняющее стихийность камня, речи, красок — произведение. И — прежде всего — произведение, которое можно определить так: бытие автора на грани хаоса и космоса, индивида и личности, — накануне свободного изначального общения.

Но, как бы ее ни определить, коренная «двойчатка» лирического со-бытия («автор-произведение») всегда отсылает—в XX веке — к началу. Началу произведения,— застигнутого в момент его трудного создания; предметов и мира,— застигнутых в момент их — впервые! — формирования; нравственного поступка,— застигнутого в момент рождения,— из дикой, донравственной стихии. Поступка, совершаемого в полной мере ответственности за окончательное превращение, за его успех и — за торможение в зачатой точке начинания. За навечную задержку этого превращения.

Причем и мгновенность (вот сейчас, в этот момент, в этой точке мир начинается, вот сейчас, тотчас же он погибает...), и вечность (это начинание вечно, кругами расходится в бесконечность) одинаково необходимы и для нравственной и для поэтической закраины современного бытия индивида в «горизонте личности»...

В искусстве «вечный этот мир весь начисто мгновенен (как в жизни только молния). Следовательно, его можно любить постоянно, как в жизни только — мгновенно»³ (Б. Пастернак).

Или:

«Весь век удаляется, а не длится любовь, удивленья мгновенного дань».

Поэтика Мандельштама или Пастернака, наверно, глубже проникает в начальную «двойчатку» нравственно-поэтических перипетий XX века, чем преувеличенно заторможенная поэтика Маяковского. В поэтике и поэзии Маяковского речь идет о тотально всеобщем, вселенском пароксизме превращения, исключающем и все другие начала, и сам парадокс *извечно* бытия *заново* творимого мира. Формирование моего мира здесь целиком впитывает в себя все другие возможные миры, начисто обезлюживает жизнь. Космос затаптывает «спору» травы и... обретает облик (?) хаоса. Столь же единственный и всепоглощающий мир строит для себя и каждый читатель Маяковского. Исключая (впитывая в свою эгоцентрику) всех других людей, все явления природы. До гиперболы возгоняя свое отчаянное одиночество.

В поэтике Мандельштама или Пастернака *речь* (именно *речь*...) идет о таком моем (даже — подчеркнуто индивидуальном) созидании и восприятии мира впервые, которое не

³ Дыхание лирики // Дружба народов. 1987. № 6. С. 252.

только не исключает, но *предполагает* такие же (но — совсем иные...) возвращения к началу у всех других — не у всех «вообще», но у всех, включенных в круг моего индивидуального общения, взаимообщения, — людей, явлений природы, «листьев травы»... «И счастье сотен тысяч не ближе мне пустого счастья ста...» (Б. Пастернак).

И само общение происходит и сама нравственность заново рождается в уединенных точках такого начала — в *каждой* капле росы, в *каждом* моменте бытия⁴. «Не знаю, решена ль загадка эги загробной, но жизнь, как тишина осенняя, подробна» (Б. Пастернак).

Но обязательно — каждый раз заново. И обязательно — каждый раз — извечное. До меня и отдельно от меня сущее. — Звезды и — добрые чувства.

Звезд в ковше Медведицы семь.

Добрых чувств на земле пять.

Набухает, звенит темь,

И растет и звенит опять...

Не своей чешуей шуршим,

Против шерсти мира поем.

Лиру строим, словно спешим

Обрасти косматым руном.

О. Мандельштам

Эту подчеркнутую объективность, нравственно переживаемую как откровение и художественно изображаемую как парадокс, эту извечность авторски изобретаемого мира — каждого рассвета, каждого ливня, каждой травинки, становящихся плотью стиха, полюсом нравственного сознания, — точно воплотил в своей поэзии и выразил затем рефлексивно Борис Пастернак:

«Для выраженья того чувства, о котором я говорю (чувства объективности моего, авторизованного мной мира... — В. Б.), Пушкин должен был бы сказать не о Татьяне, а о поэме: знаете, я читал Онегина, как читал когда-то Байрона. Я не представляю себе, кто ее написал. Как поэт он выше меня. Субъективно то, что только *написано* тобой. Объективно то, что (из твоего) *читается* тобою или правится в гранках, как написанное *чем-то* большим, чем ты»⁵. Существен этот пастернаковский сдвиг «на поэму» пушкинского парадокса, сосредоточенного в судьбе Татьяны.

В-четвертых. Те три «узелка на память», которые я только что завязал, были пока сформулированы в редакции 10—20-х годов, отталкиваясь от коллизии «гуманизм-артистизм», намеченной Александром Блоком. Но сейчас, к концу XX века, все видится иначе.

Блоковский «артистизм» обнаружил сейчас — в своем тайном ядре — не только игру ролей, но — сопряжение различных форм культуры; различные всеобщности (спектры

⁴ Вот одно из гениальных изображений этой нравственно-поэтической перипетии: «...двойственность, без которой нет жизни, ...горе подкатывающих к сердцу и к горлу качеств — родных, именных, тех же, что во мне законном, но излившихся за мои контуры, весь век барабанивших по периферии.

Из них построен мир. Я люблю его. Мне бы хотелось его проглотить. Бывает, у меня учащается сердцебиенье от подобного желанья, и настолько, что на другой день сердце начинает слабо работать.

Мне бы хотелось проглотить этот родной, исполинский кусок, который я давно обнял и оплакал и который теперь купается кругом меня, путешествует, стреляется, ведет войны, плывет в облаках над головой, раскатывается разливом лягушачьих концертов подмосковными ночами и дан мне в вечную зависть, ревность и обрамление... Это опять нота единства, которой множество дано в озвучанье, для рожденья звука, на разжатых пястях октав. Это опять — парадокс глубины.

Боже, до чего я люблю все, чем не был и не буду, и как мне грустно, что я это я. До чего мне упущенная, нулем или не мной вылетевшая возможность кажется шелком против меня! Черным, загадочным, счастливым, отливающим обожаньем. Таким, для которого устроена ночь, физически бессмертным. И смерти я страшусь только оттого, что умру я, не успев побывать всеми другими...

О неисключающих друг друга исключительностях, об абсолютах, о *моментальности* живой правды... Мгновенье соперничает только с вечностью, но больше всех часов и времен» (Пастернак — Цветаевой) (Дыхание лирики//Дружба народов. 1987. № 8. С. 263—264).

⁵ Дыхание лирики // Дружба народов. 1987. № 6. С. 252.

смыслов) исторического бытия постепенно (а иногда — порывами) подтягивались в одно культурное пространство (XX века) и сопрягались в нем — не иерархически, не по схематизму гегелевского «снятия» или просвещенческого «прогресса», но — одновременно, взаимно-соотносительно, равноправно, с векторами в обе стороны (от более ранней культуры — к позднейшей, от более поздней — к более ранней... только еще предстоящей, предугадываемой). Различные смысловые, но значит и нравственные... спектры: «античный средневековый, нововременной; западный, восточный просто событийно оказались в сознании современного человека (европейца, азиата, африканца...) одновременными и сопряженными друг с другом, вступили в сложное диалогическое сопряжение.

Событийно оказались... Это — вновь вспомним — крушение колониальных империй; реальная информационная и экономическая всемирная связь; революционные сдвиги, смещающие и сближающие разные временные пласты; соположение восточного и европейского искусства, художественных форм антики, средневековья (иконопись), современных эстетических новаторств; принцип соответствия и принцип дополнительности в физике — принципы, исключают иерархическое гегелевское «снятие»... Я сознательно перечислил самые различные по Значимости феномены, в совокупности затрагивающие все этажи жизни современного человека. Смыслы различных культур осознаются (и реально существуют) в XX веке уже не как высшие и низшие смыслы; каждый из них с правом претендует на всеобщность, единственность, вершинность, хотя — в нашем современном сознании — они имеют смысл (действительно культурный смысл) только в отношении друг к другу. Только в сопряжении и споре. Но именно в таком одновременном сопряжении (на грани... как сказал бы Михаил Бахтин) они действительно осуществляются как феномены культуры, как неисчерпаемые источники своего культурного смысла, заново порождаемого и трансформируемого только в ответ на вопросы и сомнения других, столь же всеобщих смыслов культуры, других актуализаций бесконечно-возможного бытия.

Индивид XX века существует, сознает и мыслит в промежутке многих культур. Мыслит на той безобъемной грани, которая вне-культурна и внутри-культурна, по определению, в одном и том же отношении. Но такое «мышление на грани» и есть философский смысл (идеализация) собственной природы разума.

В этом одновременном и обратимом общении культур, проникающем теперь в повседневные срезы быта, раскрывается и освобождается от первоначального нигилизма и первоначальных ницшеанских соблазнов исходная идея отбрасывания всех определений культуры к безначальному началу, к точке превращения хаоса — в космос. Теперь этот хаос осознается — одновременно и в том же отношении — как абсолютно и безоговорочно *до-* и *вне-*культурный и — как исключительно *внутри-*культурный, возникающий в точке превращения одного культурного космоса (в пределе его развития) в другой культурный космос. В другую форму бесконечного преобразования довременного хаоса в этот смысл человеческой культуры. С особой парадоксальностью эта коллизия реализуется как раз в отношении к нравственности. В XX веке отталкивание к абсолютному нравственному началу осуществляется в... самой середине действительно культурного бытия, в разуме действительно культурного индивида. Скажем, в точке перехода античных и — средневековых; средневековых и... нововременных перипетий. Перипетий Запада и Востока. И этот переход может осуществляться только Разумом, только в разуме, но ни в коем случае — не в инстинктах и голых эмоциях...

В перипетиях современности всеобщее определение нравственности (общение — на грани — различных нравственных трагедий; коллизии их предельного перехода...) оказывается вместе с тем неповторимым, особенным смыслом нравственности XX века.

Теперь нечто вроде вывода: смысл современной нравственной перипетии, воплощаемый в общении лирических образов,— это — «впервые — начинание» извечных и всеобщих нравственных форм — в точке, где их еще нет (хаос...), в точке их — только возможного — бытия. Но это означает — ответственность и свобода их *начала* (1), — ответственность и свобода *извечно* бытия (моего бытия) в этих нравственных формах (2),

— ответственность и свобода человеческого бытия *накануне* этих форм нравственности, в «дырах» их небытия (3).

Так — по идее.

Другое дело, что в сознании современного человека коллизия эта обычно срабатывает — в конце века — совсем иначе, чем в намеченном идеальном схематизме.

Близость нигилистической пропасти... рядоположенность самых ранних и самых поздних по времени нравственных смыслов... соблазны различных тоталитарных режимов, вбирающих в себя воли, и страсти, и личные цели «простых людей» и освобождающих «винтики» от всякой индивидуальной ответственности за свои поступки, и — многое-многое другое... — все это облегченно разрешается в хитрых попытках ухватиться за один из старых, добрых (сейчас он кажется особенно близким) до-культурных или в мораль вырожденных культурных смыслов. Тем более что в историческом преображении он выглядит соблазнительно уютным, ладным, бесконфликтным. Наименее способным к рождениям и смертям. По большей части эти умильные ретроспекции современного усталого сознания, сознания «на исходе»... вообще ничего общего не имеют не только с началами нравственности, но и с исторически укорененными нормами морали. Вновь повторяю один из фрагментов, сформулированных в начале второй части. —

Будет ли это придуманный деревенский лад (затемнивший в сознании толстовскую власть тьмы...); будет ли это вымышленный — в пафосе перевернутых западных ценностных знаков — внеличностный и внеразумный Восток — Восток современного малообразованного европейца; будет ли это возрожденная религиозность, лишенная культурного и духовного максимализма христианских средних веков... Будет ли это социальная утопия, относящая современность, сегодняшнюю жизнь сегодняшних неповторимых людей (и всю реальную историю) к преисторическим родовым мукам и дающая гетерогенной, индивидуализированной современной жизни единую, общую («счастье сотен тысяч», счастье миллионов) цель и направленность. В любом случае личная ответственность перекладывается «на совесть» неких анонимных общностей (патриархальных, священных или — грядущих).

Все эти, легко находимые ценностные утешения сразу же подменяют нравственность заемными, где-то и когда-то имеющими смысл, сухими, однозначными моральными нормативами. А поскольку современные нравственные перипетии, о которых я вкратце только что сказал, особенно нетерпимы к моральным ссыханиям, то все эти поспешные, надуманные (в том-то и горе!) морали, облегченные и усталые, оказываются предельно и рискованно вне-нравственными, лишаящими индивида всякой способности к свободному нравственно ответственному поступку, к тайной свободе Пушкина или Блока.

Но это уже другой вопрос. Сейчас существенно иное. Мое краткое описание неповторимой нравственно-поэтической перипетии XX века ведет к одному принципиальному выводу.

Идея *начала* — как коренная идея всей культуры нашего времени — означает, что эта, назревающая сейчас, культура (всеобщий «социум культуры») имеет своей *доминантой* разум по преимуществу *философский*, даже более всеобщее — философскую интуицию нашего сознания. И нравственность, и поэзия, и теория... в канун XXI века оказываются современными в той мере, в какой они выходят на грань, в точку философского начинания («впервые»).

Но эта бытийная изначальность всех феноменов культуры непосредственно смыкается в XX веке с трагедийным началом идеи личности. Именно это непосредственное сближение двух регулятивных начал культуры сообщает лирический смысл философскому разуму и — философский смысл личностной поэтике.

Однако «гладко было на бумаге, да забыли про овраги, а по ним ходить...».

Никогда еще наш разум не был так далек от философского умонастроения, чем в конце XX века.

5. Может ли сбыться философский разум культуры?

Здесь есть одна проблема, что все время оставалась в подтексте наших размышлений, — но — предполагаю — все больше назревала в сознании читателей. Архитектурное сведение целостного свода «социума культуры» требует той точки предельного самообращения нашего разума, где он способен изменять — свободно изменять — основания, начала собственного бытия, где разум по-новому актуализирует бесконечно-возможное бытие мира. Это и есть замедленная, заторможенная в до-действии точка (средоточие) *философской логики*, собственно философского мышления. Это — пафос предельного погружения в изначальность мышления, это — способность авторства «мира впервые». Вот этой-то точки, этого пафоса нового, Высокого рационализма недостает в спектре нашей духовной жизни в конце XX века. В современной культуре нет настоящей, обновляющей, достаточно безумной философии. Скажу резче: нет даже интуиции, стремления, жажды, острого ощущения *отсутствия* (без нового разума невозможно жить!) такой философии.

Конечно, Сова Минервы и пр. ...

Но все же греческая философия, как минимум, совпала с веком Перикла; Августин возвещал начало средневекового бытия; спор логических начал XVII века (Декарт,— Спиноза,— Лейбниц,— Гоббс,— Паскаль...) предшествовал культуре Нового времени; «Энциклопедия» Дидро возвещала первые зарницы французской революции...

В XX веке все как-то странно сместилось и новый философский разум, только-только (и еще не в собственной форме) проклюнувшийся в начале века, затем резко затормозился, ушел в нети, не спешит предъявить свои права и раскрыть свои возможности. Регулятивная идея всеобщего разума культуры потеряла действительно всеобщий социально-культурный пафос.

Между тем только всеобщее (и у каждого индивида — свое), свободной волей, свободным выбором, свободным решением определяемое, бесконечным разбросом возможностей обладающее, возникновение нового — диалогического — разума, новой — парадоксальной — логики⁶ может стать действительно бродилом, ферментом нового «осевого времени», сосредоточением и обращением «на себя...» всех социальных и производственных сил, формирующих предпосылки новой духовной революции.

В истории всегда необходимо (насуточно) обращение сил «детерминации извне» (скажем, в марксовом варианте) в действительные импульсы самодетерминации.

Если такого обращения нет, если нет тайной свободы философского переопределения основ собственного бытия и сознания, тогда никакие «автоматизации», «компьютеризации», «революции свободного времени» не смогут сосредоточиться в ядрах свободного перерешения своей судьбы, не смогут сомкнуться в действительный всеобщий «социум культуры». Подчеркну еще раз: всеобщий разум, обращенный индивидом на самого себя, изменяющий (в неизвестность) собственные начала, только это, но отнюдь не мощные силы детерминации извне, из социальных структур,— вот единственный исток изначальности и всеобщности «человека культуры» XX века.

В истории уже случались кануны, кончающиеся ничем, если не формировались духовные силы самодетерминации (новая идея личности; новая идея разума). Древний Египет... Древняя Вавилония... Цивилизация Древнего Эбла...

Такой исход в никуда (историческое или попросту физическое уничтожение) сейчас совсем не исключен. Ведь наиболее типичным современным умонастроением оказывается — к концу века — массовое и индивидуальное отталкивание от Сил Высокого рационализма, страшная неохота задумываться на свой страх и риск...

Кое-что о причинах упорного «бегства от чуда» нового разума я уже сказал в основном тексте, но сейчас необходимо более продуманно свести концы с концами.

⁶ Эти ключевые особенности всеобщего разума культуры я попытался наметить в статье «К философской логике парадокса» (Вопросы философии. 1988. № 1). Об этих же определениях разума культуры я говорил — в особом повороте — во всех основных узлах настоящей работы.

Буду конспективен.

(1) Назревающий в XX веке всеобщий (философский) разум культуры требует такого резкого разрыва с разумом классическим, такой всеобъемлющей логической «трандукции», которой не было в нашем разумении, наверно, с «осевого времени» кануна античности. Этот разрыв совершенно невыносим для привычных (в течение тысячелетий) «фигур понимания» и стереотипов здравого смысла. Эта пропасть между двумя формами разумения до неразличимости смахивает на безумие.

...Во-первых, новый тип разумения предполагает необходимость включить в определение мысли — *немыслимое бытие*, во всей его противопоставленности мышлению, в целостности его вне-логического статуса. Новому разуму необходимо воспроизвести это непонятное бытие во внутренней структуре («связке») самого понятия. Бытие (как возможность и основание мышления, как не-мысль, небытие мысли) должно именно в этом своем определении быть понято мыслью, должно, как гранит в эстетическом восприятии современной скульптуры, войти в пафос нового разумения. Это я называл выше — *парадоксализмом* разума (конечно, не рассудка) современной эпохи. Или, иначе определяя, это есть философско-логическое выворачивание «нутром — наружу» несоотносимости самоотносимого (через рефлексю) определения всеобщих понятий.

В относительно частном виде эти парадоксы несоотносимости... были выявлены уже в современной математике — парадоксы теории множеств — и в физике — парадоксы элементарности.

Но столь неукротимое вторжение вне-мысленного бытия в самые недра мысли, в глубь понятия осознается, — прежде и ближе всего — как полный отказ от самой традиции Высокого рационализма, как отречение от разума вообще. Совершается ли это отречение от философской логики в форме «философии жизни», или в форме хайдеггеровского «бытия для бытия», или в форме откровенного мистицизма... Глубинный замысел новой философской логики (логики культуры) — *понять* непонятное бытие, включить его в исходное определение самой сути разума, в его начало (принцип), — такой оборот до сих пор (и чем дальше, тем острее) представляется нашему (даже — философскому) сознанию особенно трудным, невозможным, невыносимым, не могущим быть логически определенным и развернутым.

...Во-вторых, в XX веке в одно логическое пространство стягиваются, сближаются и граничат *различные формы разумения*, различные актуализации всеобщего, бесконечно-возможного мира, бытия, различные формы бытия индивида в «горизонте личности»: античный эйдетический разум, причащающий разум средневековья, познающий разум Нового времени... Разум западный и разум восточный. Об этом я уже много писал... Но сейчас существенно подчеркнуть, что это столкновение многих форм разумения, многих форм актуализации бесконечно-возможного бытия в одном логическом пространстве, в одном сознании, неизбежно вызывает предположение о *катастрофе разумения вообще*, о пустом «месте» человеческого ума (в промежутке многих — голова кружится — форм разумения). В сумятице выбора между одинаково всеобщими и одинаково необходимыми разумными мирами легко формируются фантомы мистицизма или (и) релятивизма. Кроме того, промежуток разумения никак не может быть определен (очень трудно определяется...) как *особый* разум, как особенное всеобщее; диалог разумов никак не складывается (очень трудно складывается...) в один из голосов этого диалога, в уникальность нового типа личности. Все нарастают и нарастают соблазны прислониться к одному из давно известных, а сейчас совсем рядом стоящих, форм разумения (средневекового — причащающего; античного — эстетического; или просто-напросто до-разумного мифологического, «архетипического» лада...). Прислониться к нему, слиться с ним, уйти от невыносимых трудностей века XX. Ведь теперь эти формы разумения, эти духовные миры уже не расположены как ступени восходящей лестницы (все выше и выше, все дальше и дальше друг от друга), но действительно толпятся на одном пространстве, и «пространство» это — объем моего собственного «черепа».

Иными словами, *диалогическое* определение нового разума как бы отрицает его собственно логическое (и гуманитарное) определение. Но — поди распознай, что это лишь «как бы...», что диалогичность — лишь одна сторона нового изначального, неповторимого строя разума и бытия... Поди распознай, что главное здесь — разумение самой бесконечной «возможности» мира, само осмысление мира накануне бытия, мира впервые...

Это — о собственно логических моментах. Но есть еще и социологические причины.

(2) Дело еще в том, что назревание нового разума, новой логики совпадает (в XX веке) с *экстенсивным разрастанием разума классического*. Классический познающий разум Нового времени не уходит сейчас в тень, не отбрасывается «назад», как это было в предшествующие эпохи с иными формами разума. Нет, в статуте рассудка, ответвляясь в русло рассудка, научно-теоретического расчета, классический разум обеспечивает нашу жизнь всем богатством материальных благ, остается основой научно-технических новаций, определяет коммуникацию мегаколлективов совместного труда. — Производственных гигантов. — Государственных всемогущих «орднунгов». Идеологических Левиафанов. В такой ситуации, во-первых, представляется особо бессмысленным поддаться на вызовы нового «безумия» (?), отказываясь от реальных и экстенсивно все возрастающих преимуществ классического разума. Во-вторых, «слабые взаимодействия» всеобщего труда, «социума культуры» кажутся (нашему сознанию) бессильными против всемогущих государственно-идеологически-индустриальных чудовищ. Бессильными — и «поэтому» (силлогизм конформизма) неправыми, иллюзорными.

Да и реально (см. об этом выше) в самих механизмах сознания силы «детерминации извне» и из иррационального «нутра», невероятно взвинченные в наши дни, упорно теснят слабые силы самодетерминации, и прежде всего — силы, соединяющие сознание и мышление, формирующие новую философскую логику бытия.

(3) В XX веке (особенно в его начале) переплетаются и как бы отождествляются друг с другом две революции, по сути не имеющие между собой ничего общего.

— Революция духовная — в ключе формирования нового «социума культуры» (искусство, научно-теоретическая мысль, философские искания первой четверти века) — совпадает по времени с революцией социально-аргументированной, с диким напором государственно-идеологического всевластия, с утопизмом новой мессианской мощи. Одно принимается за другое, революция духовная черпает свои доводы и лозунги из социологически-утопического источника. Здесь я не касаюсь вопроса о реальности и смысле второй революции — революции, связанной с *классическими внутренними конфликтами буржуазной и до-буржуазной цивилизации*, с экспансией сцеплений совместной деятельности. Конечно, они имеют и реальность и смысл. Существенно другое. Смещение двух планов приводит к тому, что разумение, только-только начинающее работать в ключе философской логики культуры, быстро втягивается в аргументы и ходы мысли, идущие совсем из иных источников. Эти ходы мысли основаны (хорошо еще, если так...) на презумпциях классического разума, *или* осуществляют его «апофатическое перевертывание» («отрицаю Ваш разум!»). Но это две стороны одной медали. В итоге, интенции нового — диалогического разума — разума культуры — бессильно глохнут, подменяясь идеологическими выкладками и внушениями. Но здесь сразу же возникает и иной эффект: вполне оправданное отрицание идеологических упрощений и черно-белых систематизаций распространяется на новые интенции диалогического разума; духовная революция, не успев начаться (точнее, не успев войти в философско-логическую сферу), разделяет анафему, относящуюся к идеологической сфере — к сфере, наследующей конфликты, призывы и идеи XIX века.

Обобщенно можно сказать, что одна из основных причин торможения действительной философской рефлексии XX века заключается в подмене и отождествлении двух исторических субъектов разума и бытия: субъект истории, действенный в Новое время,

отождествляется (и социально, и — это существенно — в нашем собственном сознании) с субъектом всеобщего «социума культуры».

(4) Апокалиптический характер современных — безвыходно нависающих — катастроф — ядерной, экологической, космической — требует от индивида мгновенных действий или абсолютно бездейственного, наркотического отчаяния и не оставляет ни времени, ни желания остановиться и задуматься — задуматься основательно, замедленно, вплоть до исходных начал мышления. Философия нуждается в торможении действия, в раздумье, с «расчетом» на вечность. Но если — с сегодня на завтра — нас ожидает абсолютное Никогда, то всерьез философствовать просто некогда.

Для философствования необходимо — и это есть существенное экзистенциальное решение — жить так, как если бы (als ob) я располагал *бесконечным временем*, как если бы бесконечно-возможное бытие мира совпадало с моим (моего разума) бесконечно-возможным бытием. Это *condicio sine qua non* того, что именуют философским отношением к миру. Философия — это возможность мыслить начало (до-бытие...) безначального и беспредельного (во времени и пространстве) бытия. Так вот, такое отношение к моему собственному бытию и к бытию мира оказывается невозможным (бесконечно трудным), хотя единственно осмысленным в диких судорогах XX века. Безвыходность нашего века скорее толкает к выходам религиозно-мистического или поспешно «рецептурного» толка. Но — и в этом вся проблема — реальные потенции («два магдебургских полушария») вновь складывающегося «социума культуры» нуждаются как раз в работе философского разума, с небывалой силой требуют философской логики как средоточия современного сознания.

(5) Первоначальные опыты индивидуальной жизни в социуме свободного времени, вне трудовых матриц, общение одиноких, вышибленных из привычных социальных матриц изгоев и аутсайдеров (вспомним события европейского 68-го года) как бы целиком порывают с историей, носят откровенно варварский, вне-культурный характер. В этом опыте на первый взгляд полностью отсутствует феномен современного сосредоточения общеисторической ответственности. *Свобода и ответственность* оказываются на *разных полюсах* (только еще назревающего) бытия. Больше того, в этих первоначальных опытах само обращение культуры к точкам абсолютного начала, к моментам заторможенного кануна не понимается в своем скрытом смысле — как обращение к точкам взаимообоснования (и взаимоперехода) различных исторических культур и форм философской логики. Идея начала противопоставляется идее *преображения*. Все эти моменты, сопровождающие созревание новых форм разумения, вызывают, с одной стороны, ужас отталкивания («неузнавания») даже у тех культурных сил, что тяготеют к новой философской рефлексии, а с другой стороны, усугубляют рассудочное сопротивление индивидов и социальных страт, работающих в режиме классического разума. Сознание боится стать свободным, уклоняется от риска самодетерминации.

Я наметил сейчас лишь некоторые моменты, объясняющие, почему в XX веке никак не может состояться тот действительно новый всеобщий разум, что способен осмысливать и направлять все формы нашей духовной и бытийной активности.

Однако к концу века, когда усиливается пароксизм отказа от новых форм разумения, вместе с тем назревают все новые и новые возможности для того, чтобы этот разум культуры — несмотря ни на что — мог сбыться.

Совсем конспективно — об этих обнадеживающих возможностях:

1. Постоянно возвращаются — в нашей жизни и в нашем сознании — те истоки, что определяют сдвиг к новым разумным началам:

— Сосредоточение нашего разума на грани различных смыслов бытия, разных всеобщих культур, — различных форм понимания и изобретения мира.

— Торможение в точке начала бытия, исходных — впервые — оснований культур. Рост культуры «корнями вверх».

— Углубление в пересмотр коренных понятий «наукоучения»; формирование — в математике, в физике, в биологии — идеи «возможностного» мира.

— Разрастание и все большее осмысление всеобщности гуманитарного мышления.

Каждый из этих моментов (а все вместе с особой силой) требует — и в глубинах сознания, и на высотах мышления (правда, мы помним, что глубины и высоты никак не сойдутся...) — новых форм разумения, очерчивает предварительный контур такого разума: диалогического (?), парадоксологического (?), трансдуктивного (?) РАЗУМА КУЛЬТУРЫ (см. Заключение).

2. Обратное воздействие на «старый разум» новых форм искусства, теории, новых средоточий нравственной перипетии... — все это ослабляет «староразумную экспансию» и усиливает «споры» (биол.— зачатки) новых форм разумения.

3. Свободное время все более проникает в культурный замысел производства; труд совместный все более оттесняется трудом всеобщим; революция в информации делает индивидуально-всеобщее понимание и личное действие основой всей человеческой деятельности (ср. «японское чудо»). Все эти духовные сдвиги предполагают особую насыщенность философского осмысления.

4. К концу века размыкается фантом тождества «двух революций». Культурное преобразование отщепляется от проекций социального взрыва в пределах формаций совместного труда. Исчезают мешающие силам нового разума варварские соблазны расовой и классовой ненависти. (Точнее — не исчезают, но отделяются от конструктивных потенций культурного возрождения.)

5. Назревающие к концу века экологические, ядерные, демографические взрывы вновь тормозят наше сознание в изначальных, конечных выборах исторической и индивидуальной судьбы. И в этой нише новый разум требуется с новой неотвратимостью.

Этот список надежд можно было бы продолжить.

Но одновременно можно было бы продолжить список импульсов, вызывающих «бегство от чуда» нового разумения.

Дело просто в том, что никакие силы детерминации извне не могут стать основой (или — роком) вспышки нового, Высокого рационализма.

Только на основе *свободной самодетерминации* может «сработать» регулятивная идея принципиально новой философской логики, нового всеобщего разума, смогут — в нашем сознании и нашем бытии — стянуться, соединиться, образовать единый «шар» — два полушария трудно возникающего «социума культуры».

Перефразируя аббата Сийеса, скажем так.— Что есть философия в современном духовном мире? Ничто. Чем она должна быть? Всем!

Моралите?

Ну какое здесь возможно моралите?..

Думаю только, что современному человеку — хочет не хочет — придется в ближайшие десятилетия разобраться с двумя предположениями эпохи:

1. К концу XX века основным — глубоким и внутренним — конфликтом нашего сознания и бытия становится (во всяком случае, в Европе и Америке — на острие социального развития) конфликт между мощными силами *детерминации извне* и «из-нутри» (мега- коллективы цивилизации) и — слабыми, но проникающими в самые поры нашей жизни силами *самодетерминации* («социум культуры», социум свободного времени). Культура претендует сейчас на всеобщность не только непосредственно в сфере творчества, но в неделимых началах производства, быта и бытия современного человека.

2. В этом конфликте нашему сознанию все труднее уклониться от выбора, решения. Такое решение всегда, но к концу XX века особенно — в связи с самим определением основного конфликта, — не может быть «списано» на обстоятельства, социальное происхождение, на — «иначе не проживешь»... Это — неизбежно (хотя нам трудно признаться) — плод *свободного разумения и свободной воли*, опирающихся на «регулятивные

идеи» культуры — в большей или меньшей степени их сознания⁷. Мера включения в эти идеи всего многовекового диалога культур есть мера такой осознанности и такой свободы.

В этой работе я немного подробнее продумал лишь одну составляющую происходящих в XX веке отождествлений (культуры, социума всеобщего труда, повседневной жизни), а именно — определение культуры как феномена самодетерминации человеческого бытия⁸. Диалогический и непосредственно творческий («мир впервые»...) смыслы культуры выступили в этом анализе не как самостоятельные и столь же всеобщие (единственные) определения, но только в русле идей самодетерминации. Идей, как мне думается, наиболее трудных для сознания современного человека, идей, которые — если их недостаточно укоренить в разуме — особым напором толкают индивида к безудержному и бессмысленному бегству от чуда культуры.

Но только культура — в ее основании, гранях, вершине — образует реальный, необходимый, всеобщий, исторически развитый, ответственный смысл действительной свободы человеческого — индивидуального — бытия.

Возможно, основная трудность и основная надежда современности заключены в необоримых потенциях преобразования свободы, как эгоистического произвола, в культуру свободы. Хотя «культура свободы» — это просто синоним (или один из синонимов) понятия «культура».

Здесь был дан краткий очерк бытия в культуре — бытия, назревающего к концу XX века. Этот очерк значим — в пределах настоящей работы — как исходное определение той «вертикали» (бытие — мышление — бытие...), в которой складывается, — начинает складываться новый, особенный, всеобщий разум, отвечающий за жизнь людей в веке XXI.

В сопряжении с той «горизонталью», что была намечена в первой части (движение от классического познающего разума — к разуму диалогическому, к диалогу логик...), возможно теперь предварительно сформулировать некоторые основные предположения всеобщей логики культуры — философской логики начала логики.

Это не будет изложением ее целостной архитектоники (дело будущих исследований), но именно кратким сгустком тех предположений, что — в «конусе» «двух введений» и на основе философской, интуиции, сосредоточивающей сознание людей конца XX века, — могут быть высказаны сейчас, в заключение наших «горизонтальных» и «вертикальных» размышлений.

Предположительный характер этого заключительного очерка находит свое выражение и в том, что он определен не как «Логика культуры», но как «Культура логики». Это означает, что основное внимание будет здесь обращено не на содержательное изложение новой логики, но на очерк ее формы.

Эта форма характеризуется не стремлением к идеалу научности (дедуктивно-аксиоматическая структура), но скорее — чертами произведения культуры, со всеми особенностями композиции, замкнутости, формами общения с читателем. Но это форма изложения именно логики, философской логики, воплощающей новый, всеобщий разум.

Заключение

Логические предположения

Логика культуры и культура логики

(в соотнесении с «Наукой логики» Гегеля)

⁷ Или — плод, также сознательного, отказа от разума и свободы выбора, — которые все более рискованны и дискомфортны.

⁸ Уже после завершения этой работы я прочитал только что опубликованный фрагмент ранней (начало 20-х годов) книги М. М. Бахтина «К философии поступка» в ежегоднике «Философия и социология науки и техники» (М., 1986). Было бы очень продуктивным продумать единство и вместе с тем — решительное отличие наших воззрений. Сейчас это сделать, не нарушая органики данной книги, невозможно. Но нет худа без добра. Думаю, что такое сопоставление будет существенно для самостоятельного читательского понимания моих идей.

Сводя в одно острие все, сформулированное выше, в двух частях этой книги, попробую определить — конспективно и предварительно — основные предположения той логики культуры, что, как я полагаю, вызревает в наших умах в канун XXI века. Многое я повторю, точнее — переформулирую еще раз, как бы сосредоточив все существенное, уже сказанное в основном тексте.

Но и здесь облегчу (?) свою задачу. Буду не столько говорить о расчлененной логике культуры, сколько о самом сопряжении: *логика* культуры — *культура* логики. Означает это оборачивание темы следующее. О содержании предполагаемой новой логики речь пойдет только в той мере, в которой это содержание отпечатывается в *форме*, в том, как формируется эта логика. А формируется она, на мой взгляд, не в форме науки (наукоучение), как строилась «Этика» Спинозы, или «Критика...» Канта, или «Наука логики» Гегеля, но в форме некой культуры мышления, даже — в форме произведения культуры.

Философская логика Нового времени не только была о науке, но и сама стремилась (в этом ее основной парадокс), выходя за пределы науки, все же — композиционно и формально — подражать схемам научного изложения, подчиняться аксиоматически-дедуктивной форме следования⁹.

В современном мышлении (если оно действительно современное) человек выходит за пределы не только содержания, но и формы нововременной логики, он формирует свои идеи не по схематизму «науки», но в ключе «*произведений культуры*». Понять это современное мышление — понять современный Разум — задача философской логики в канун XXI века. Но что это означает — понять мышление, всеобщее «по схематизму» культуры?

386

В Заключение я буду обобщенно отвечать только на этот вопрос.

Еще раз напомним: буду здесь говорить очень сжато, логически напряженно, в форме выводов из ранее произнесенного текста (см. основные части книги). Это — для философов-логиков. Понимающему — достаточно.

Напомним:

Культура и — попросту — жизнь человека XX века бросает фундаментальный вызов нашему разуму, всеобщности нашего мышления. Этот вызов проникает в самый корень, в неделимые основания логики.

Вкратце смысл этого вызова¹⁰ возможно определить так:

Во-первых, человек XX века (в Европе, Азии, Африке) стоит перед задачей (значимой в самой его жизни) как-то соединить, осмыслить в единстве — не сводя друг к другу — разные, прямо противоположные смыслы бытия, предельно всеобщие и единственные смыслы — восточный и западный; античный и средневековый; нововременной и современный...

Во-вторых, рациональный смысл западной культуры и мышления Нового времени — ориентированный на научно-теоретическое познание мира, — доводя до предела логические выводы из собственных начал, оборачивается возвращением к этим началам (идеи причинности, элементарности, множества, числа, необходимости...), оборачивается переосмыслением этих начал, их решающим преобразованием; причем это преобразование есть вместе с тем обоснование этих начал.

В-третьих, и социальные, и нравственные, и собственно теоретические, и экзистенциальные катастрофы XX века заставляют сосредоточить внимание нашего разума на *исходных началах бытия и мышления* в целом (будь ли это начало нашей Вселенной или начало «тайной свободы» человека — свободы исторического выбора и решения, свободы, в

⁹ Все мистические, иррационалистические построения этой эпохи — от Бёме до Шеллинга, от Шопенгауэра до Ницше — были заряжены пафосом вне- (если не анти-) научности, ниспровергали идеал теоретизирования, то есть оставались от него зависимыми.

¹⁰ Детальнее — см. вторую часть этой книги.

которой человек полностью ответствен и за свою собственную судьбу, и за судьбу мира, бытия).

Попыткой логически, рационально ответить на современный исторический вызов, ответить на этот вызов, не отказываясь от разума, но переосмысливая его основания, и является философская логика культуры, адекватная, как я полагаю, концу нашего тысячелетия.

Сейчас я попытаюсь жестко сопоставить основные идеи этой — только еще возможной, только в за-мыслах культуры XX века назревающей — философской логики — логики *начала* логики — и — наиболее развитой философской логики Нового времени — логики Г. В. Ф. Гегеля. Еще раз подчеркну: основные характеристики логики культуры я буду здесь «вычислять» не по собственно логическим трудам и философским трактатам (это была бы совсем особая задача), но по тем феноменам *бытия в культуре*, что формируются в реальной жизни людей накануне XXI века, и по тем логическим сдвигам от идей наукоучения — к идеям логики культуры, что возможно наметить *историко-философски*. Наметки такого двойного понимания развиты в первой и второй частях этой книги.

Но — главное — эти наметки и зачины заложены — я в этом уверен — в сознании современного внимательного читателя, живущего в 1990 году. «Вычисляемая» — далее — логика — это, как я предполагаю, внутренняя, часто неосознанная, но укорененная в умах логика *актуализации современного всеобщего смысла бытия*, логика, возникающая в сомнениях и открытиях человека накануне XXI века.

Итак, перейду к итоговому сопоставлению *науки логики* (Новое время) и — *культуры логики* (современность).

I

Сначала продумаем собственно формальное противопоставление этих двух содержательных (философских) логик, — точнее — сопоставление коренных принципов той и другой логики, так сказать, самих *критериев логичности*.

Сначала — о «Науке логики». —

(1) В логике Гегеля (в «Науке логики») понять в бытии его *сущность*, то есть *познать* предмет (см. ниже), означает *снять бытие в понятии*, в развитии понятия, полностью перенести бытие на берег мысли («Харон логики»). Здесь критерий логичности — полное отождествление бытия с мыслью, причем это отождествление достигается на полюсе мышления (= познания) как истины бытия¹¹. В этом гегелевском умозаключении есть одна существеннейшая, обычно незаметно подразумеваемая презумпция («как же иначе?»). В логике Гегеля именно *познание* признается единственной формой *мышления* (понимания), единственной формой образования понятий. (Тезис этот станет предметом переформулировок во всем дальнейшем изложении.) *Логика* Гегеля есть логика познания. Или так: *теория познания* представлена в философии Гегеля как *чистая логика*. И именно в форме «чистой логики» я и рассматриваю мышление Нового времени. Но надо помнить: бытие отождествляется здесь с мыслью (в полюсе мысли) *только в «медиаторе» «сущности»*, сохраняя свою внесущностную вне-понятийную закраину (загадку сущего) как нечто несущественное (!) для мысли. Эта закраина (бытие вещей...) для познающей мысли сама выступила лишь в гносеологическом повороте — как *предмет познания*. Этот полюс воплощает уже не теория познания как *логика* (Гегель), но логика как *теория познания* (Кант). Но в настоящем сопоставлении этот полюс будет в тени; идея «ученого незнания», впрочем, будет вкратце осмыслена в тезисе об *онтологии* двух логик и в тезисе о *культурологическом замысле «наукоучения»* (см. ниже).

(2) В логике Гегеля (в «Науке логики») истинная логичность, предельная самообоснованность познающей мысли достигается последовательно развернутым (во всех «этажах» логического движения...) соотношением, точнее — отождествлением исходного

¹¹ «Идея есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности... Идея есть истина, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию... Вещи в мире обладают своим существованием единственно лишь через понятие...» (Гегель. Соч. М., 1929. Т. 1. С. 320—322).

начала научной мысли (понятие бытия) и — бесконечного «завершения» мысли,— целостной системы понятий и категорий (эта система сфокусирована в имманентной форме понятия о понятии, в Идее; в абсолютном Духе)¹². В таком соотношении — в развернутом, методологическом отождествлении — «начало» (бытие мысли) и завершение (понятие мысли, Идея) взаимоперепроверяют друг друга, *не нуждаясь во внешнем критерии истинности*. Здесь — в логическом плане — существенно развернутое, процессуальное тождество: 1) «восходящего», последовательного движения мысли («снятие»), в котором каждая «станция» понятия существует как синтез всего предыдущего движения и — тезис нового триадного цикла (идея логической траектории) и 2) системного, топологического единства (связи) всех определений, категорий, понятий — единства, реализуемого в Идее. В такой конечной системе все понятия снова самодовлеющи, «снятие» здесь снято и каждое понятие имеет смысл во всесторонней связи со всеми остальными понятиями и категориями, со всеми иными средоточиями целостной логической системы. Все, «пройденное» мыслью, восстанавливается в своей непреходящести и самобытности. Оба эти полюса (1—2) необходимы и достаточны — в логике Гегеля — для достижения абсолютной обоснованности логического утверждения. Конечно, в иных (не собственно гегелевских) вариантах такой логики законченная система (Идея знания...) может отодвигаться до бесконечности, маячить «сквозь магический кристалл»... но сам принцип взаимообоснования всеразъедающего «снятия» (1) и абсолютной «взаимосвязи» (2) остается основным критерием логической истинности всех теоретических утверждений. Это и есть идеал понимания в «наукоучении». Именно такое тождество и взаимопроверка (внутри одной логики, одного теоретического движения) и есть обоснование монологики — в значении единственного определения логики как таковой.

Логика есть только одна, разум — всегда один (и тот же) разум, внутри самого себя достигающий своей абсолютной истинности¹³.

Так — в логике Гегеля, или обобщеннее — в логике мышления Нового времени.

Теперь — о *критериях логичности в современном мышлении*¹⁴.

¹² «Наука о ней (об идее. — В. Б.) есть по существу своему *система*, потому что истинное, как конкретное, есть развертывающееся внутри себя единство, остающееся во всем процессе этого развертывания таковым, т. е. *целостность*, и лишь посредством различения и определения ее различий может существовать их необходимость и свобода целого» (Гегель. Соч. Т. 1. С. 32). «Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок... Она есть чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя... Это содержание есть система *логического*. В качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме *метода* этого содержания,— определенного знания достоинства ее моментов». «...Истинным содержанием идеи является... вся система, развитие которой мы проследили доселе». «...Абсолютная форма, в которую возвратились все определения...» (Там же. С. 340—341).

¹³ Согласно Гегелю, необходима идея единой (одной) философии. Отрицать это «значило бы утверждать возможность не различных форм одной и той же идеи, а существенно различных и тем не менее одинаково истинных философий. Подобное представление, каким бы утешительным оно ни казалось, не заслуживает серьезного внимания. Есть лишь один разум, поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может. И так же как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самопознанием стену, благодаря которой самопознание могло бы получать существенное различие в явлении (могло бы изменить свое определение. — В. Б.); ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и поскольку он становится объектом самого себя в самопознании, то есть становится философией, опять же *един*, потому непременно тождествен» (Работы разных лет. М. 1970. Т. 1. С. 269—270).

¹⁴ В своем сопоставлении я исхожу из предположения, что основные идеи логики Гегеля и — философской логики культуры (логики начала логики) известны, определены, и их возможно соотносить как некие наличные «системы», запечатленные в неких (известных читателю) произведениях. Вывод и обоснование тех или иных положений не входят здесь в мою задачу. Однако если с «Наукой логики» Гегеля дело обстоит действительно так и мы всегда можем свериться с развернутым и цельным печатным текстом (текстами), то гораздо труднее с «логикой культуры». Ряд произведений не напечатан, многие книги еще только в проекте или реализованы в устных докладах и тезисах. Однако буду соблюдать правила мной самой предлагаемой игры. Тем более что в первых двух частях данной книги исходные предположения такой философской логики культуры уже сформулированы. Соотношение логик будет проведено так, как если бы многие формулируемые здесь идеи философской логики культуры (к примеру, идея диалога многих разумов, определение разума античности как разума «эйдетического» и т. д. и т. п.) были уже известны и могли быть «в готовом виде» соотношены с

В логике мышления XX века (в культуре логики) понять (помыслить) бытие означает:

(1) *Понять бытие в его несводимости к мышлению*, в его определении, как немыслимого (вне-логического) основания, субъекта и предмета мысли. И тем самым развить понятие как элементарную, неделимую *форму отношения разума к вне-мысленному бытию*. Причем это немыслимое (невозможное в мысли), непонятийное бытие необходимо воспроизвести, изобрести как *внелогическое — именно в логике мышления*, или, уточним, — в *понятии* предмета логики. Тогда известные «ступени» гегелевской логики («бытие» — «сущность» — «понятие»...) должны быть переориентированы — даже в контексте познающего разума (как он реализуется в XX веке) — как ступени последовательного углубления, «усиления» *идеи бытия*, — в его все большей, все более логически выявленной противоположенности мышлению, вплоть до решающего парадокса...

Логической конкретизацией этого определения современной логики будет новая идея понимания (формирования понятия). В развиваемой здесь логике понимание, разумение не сводится к установке на познание (знание) бытия. Предполагаю, что бытие понимается в разные эпохи культуры в разных формах актуализации. Познание — лишь одна из этих всеобщих форм. Столь же всеобща, к примеру, установки: понять — «о-пределить», эйдетезировать *хаос*, ответить на вопрос: что означает — «Быть...» (Античный разум). Или — понять-уразуметь предмет как *причащенный некоему всеобщему субъекту* (разум средних веков)... И именно в своей несводимости ни к одной из этих форм разумения и в логическом общении этих форм разумения бытие все более полно (логически обосновано) воспроизводится в мышлении, в понятии как нечто *вне-мысленное, вне-логическое*. Но я сейчас забежал вперед и предвосхитил последующие тезисы...

(2) Логика XX века (культура логики, логика культуры) определяет в качестве основной идеи логической самообоснованности совсем иной — чем у Гегеля — принцип. В этой логике центр логического внимания обращается на *начало мышления*. Логика действительно логична, только если она способна *логически обосновать начало мысли* (без движения в дурную бесконечность оснований и без порочного круга, в котором основание обосновывается тем, что на нем основано).

В самой идее начала обнаруживается, во-первых, сопряжение логического и до-логического, вне-логического, того, что абсолютно до-начально, что есть канун мысли, канун логики (но значит — может быть кануном иной логики). Только такое — логически осмысленное, возведенное в логику — сопряжение (в одном понятии) *начального пункта* собственно логического движения и — момента, в котором логики (соответственно — мышления...) *еще* или — *уже нет*, момента, чреватого логикой... — только такое сопряжение может спасти от движения в дурную бесконечность логических оснований и остановить логический взгляд (внимание) на действительном акте логического самообоснования.

Но во-вторых, такая, логическая, осмысленная, точка начала (основания) логики обнаруживается, как минимум, дважды — в момент возникновения (порождения) данного логического всеобщего (1) и в момент того конечного превращения данной логики в иную (новую) логику, где эта логика обосновывается «из будущего», из только-только возникающего мышления (2). Два эти момента логически соотносятся друг с другом и оказываются одной точкой двойного самообоснования данной (наличной) логики. В такой точке («трансдукции») эта — исходная — логика обнаруживает логическую обоснованность своего начала в диалогической полифонии (и взаимопереходе) многих логик, многих всеобщих форм мышления. Ведь выявленные пока две точки (начала и конца) взаимотрансформирующие друг друга в момент своего отождествления, есть — в более глубоком

положениями гегелевской логики. В свое оправдание скажу только, что, во-первых, сам схематизм сопоставления оживит и «дедогматизирует» многие утверждения диалогической логики, а во-вторых, обратное «обращение» предлагаемых тезисов (от «третьего» — к «первому» — см. ниже) все же позволит, хоть и очень пунктирно, наметить живую логику обоснования.

осмыслении — континуум всех — реальных и возможных — точек такого взаимообоснования.

Но для простоты ограничимся образом двойного самообоснования данной, исторически наличной логики.

Так, античная логика (логика «эйдетического разума», работающая в пафосе: понять означает понять хаос как космос...) действительно логична, свертываясь в то средоточие, в котором диалогически сопрягается ее собственное начало с началом мифологоса и началом теологоса (средневекового мышления).

Так, средневековая логика (логика теологоса, причащающего разума) действительно логична (обоснована), свертываясь в то средоточие (понятие диа-логики), где ее собственное начало (идея причащения) сопрягается с началом «эйдетического разума» и началом «разума познающего», началом логики гносеологической...

Так, сама логика культуры реализует идею «мира впервые», прежде всего, в соотношении логики гносеологической и логики (не только реального, но и возможного, потенциального) многообразия форм разумения. Существенно подчеркнуть — в плане замыкания «на начало» каждой исторической логики (в момент ее коренного преобразования) — именно взаимность, «двувекторность» этого обоснования; в двойной трансдуктивной точке предыдущая и последующая логики обосновывают логику наличную и одновременно сами обосновываются этой наличной логикой. И в этом — суть *понятия*. И еще: эта (двойная) точка «трансдукции» есть — в одно и то же время и в одном и том же отношении — точка *порождения* иных логик (и — порождения этой логики...) и — грань *диалога* вечных, способных бесконечно («в себе»...) развиваться и углубляться («в себя»...) логик; форма (логическая) такого диалога. Наша современная логика существует только в «точке» начала и на «границе» диалога, собственной «дедуктивной» территории не имея. Точнее, эта собственная «территория» есть — только в современности логически осмысленная — точка *трансдукции* (исходного логического взаимообоснования) извечных логик; только в современности логически осмысленная точка *взаимоопределения* мышления (мышлений) и бытия (бытий); только в современности логически осмысленная грань (форма) *диалога логик* и их бесконечного углубления «в себя...» (логического саморазвития) в процессе этого — современного — диалога. Эта «точка» — понятийное (!) ядро современной логики.

Логика начала логики означает предположение многих разумов, многих всеобщих логик, логически извечных и реализуемых (как логики) только в *диалоге* между собой. Это — первое. И — второе. Логическая ориентация на начало логики означает предположение логического *взаимопорождения*, взаимообоснования различных логик, их — впервые — формирования в момент «трансдукции». Два эти предположения, как бы они ни были взаимоисключающими (диалог вечно различных логик — их впервые-порождение, взаимопорождение...), предполагают и дополняют друг друга, только вместе являются необходимыми и достаточными для полного логического обоснования.

Итак, логика культуры, логика, обосновывающая всеобщность идеи культуры, включает в себе три «группы преобразований», может быть определена в трех (одном, трижды повернутом) всеобщих смыслах.

Во-первых, это логика *парадокса* (см. выше — обоснования логического смысла вне-логического бытия). Во-вторых, это логика *диалога логик*, — обоснования начала данной всеобщей логики в диалоге с иной, столь же всеобщей формой разумения. В-третьих, это логика *трансдукции* — обоснования начала мысли в точке ее взаимоопределения, взаимоперехода с другим, столь же всеобщим логическим началом.

Но единым основанием всех этих преобразований единой логики является идея обоснования *начала логики*; современная логика (в ее основном критерии доказательности мысли) есть логика начала логики. Именно в средоточии логически заторможенного и логически «замкнутого на себя» начала современная логика обосновывает идею культуры, произведения культуры. — См. первую и вторую части книги.

Это — о противопоставлении «науки логики» и «культуры логики» в плане «критериев логичности», в плане логической формы.

Теперь — об *онтологии*, предполагаемой в логике Гегеля, и об онтологии, предполагаемой современной философской логикой. (Собственно, это будут все те же исходные определения, но в онтологической формулировке.)

II

(1) *Онтология*, лежащая в основе «Науки логики» и одновременно реализуемая как ее бытийная проекция, предполагает, что — в полном своем логическом смысле — абсолютное бытие (или, по сути,— абсолютное мышление...) всеобъемлюще *действительно*. И это — одна (и только одна) действительность — действительность одной идеи. В логически осмысленном бытии сняты прошлое и будущее, ничто не «было...», ничто не «будет», все *есть*.

Или, скажу так: все, что было, и все, что будет, имеет логический смысл только в их вневременном логическом тождестве, в логике действительного (= понятного в Идее...) безначального, беспредельного, бесконечного бытия (= бытия в Идее). В этой всеобъемлющей действительности, будь ли это Спинозовская *Natura naturans* или гегелевская Абсолютная Идея, невозможно никакое движение и изменение.

Все предметы и все понятия (взятые по отдельности) движутся, изменяются, развиваются, переходят в «свое иное»... Это — *Natura naturata* Спинозы. Или — это форма воспроизведения Всеобщего Разума (Духа...) в разуме индивида (Гегель). Но все, — как единое, безграничное целое, — *неподвижно и неизменно*; все моменты развития реализованы здесь как моменты одновременной связи. «Прочтение» этих связей необходимо последовательно; это прочтение дает всеобщую логическую взаимосвязь в бесконечном числе «атрибутов», форм воспроизведения, само-определения,— в форме переходов бытия; в форме рефлексии сущности; в форме развития понятия. Но когда «чтение» закончено, тогда есть лишь единая и неизменная логическая (тождество бытия и мысли) действительность¹⁵.

Еще раз уточню: в Идее движение (и переход) понятий не «снять», здесь осуществлено «снятие снятия»,— здесь все переходы и все понятия истинно восстановлены, именно потому, что они существуют логически «одновременно», точнее — вне времени,— как действительные ступени единой лестницы. «Восходить» по этой лестнице возможно лишь последовательно, по-ступенно, но сама лестница и все ее ступени уже есть на последних «страницах» «Науки логики».

(2) Динамичный смысл такой монистической онтологии (взятой уже как «онто-логика») исходно дуалистичен. Исходное — далее снимаемое, но не могущее быть снятым — предположение этой онтологии — *две субстанции* (мышление — протяженность; мышление— бытие). Это во-первых. Но вместе с тем необходима установка мышления на исчерпывающее познание бытия, на полное превращение бытия — в мысль, на достижение тождества. Через идею «сущности» метод отождествляет *бытие* и — *знание* бытия. Исход такой онтологии — монистичен (в смысле «Науки логики»),

(3) Истинным воплощением этой онтологии выступает сам феномен познания как «*онто-логос*», то есть истинным онтосом оказывается некий познавательный «медиатор» между мыслью (ориентированной на познание...) и бытием. Действительно, далее несводимым бытием (*ноуменом*) в этой логике является *феномен познания*, шаткий мостик между внешне-исходными субстанциями мысли и протяженности. Сие означает, что знание, не понятое как знание некоего вне-мысленного предмета (протяженности, бытия, космоса, противопоставленного мышлению), знанием быть не может. Пропасть необходимо вырыть

¹⁵ «Понятие в своем процессе остается у самого себя и... через него ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение формы. Эту природу понятия, это обнаружение себя в своем процессе как развитие самого себя имеют также в виду и тогда, когда говорят о врожденных... идеях... Движение понятия... нечто подобное игре: полагаемое этим движением другое на самом деле не есть другое...» (Гегель. Соч. Т. 1. С. 266).

снова. Двусубстанциальность (картезианского или кантианского типа) необходимо должна быть вновь и вновь восстановлена.

Восстановлена, чтобы снова быть «снятой» в панлогическом статуте знания.

Гегелевский и кантовский (или в другом варианте — Спинозовский и картезианский...) полюсы — это необходимые и взаимоисключающие моменты челнока познания, как истинной *онто-логики* Нового времени.

Логика культуры (культура логики) под-разумевает (и актуализирует) совсем иную *онтологию*.

(1) *Бытие* (во взаимоисключении и взаимопредположении с мышлением — см. ниже...) логически осмысливается в точке своего абсолютного *начала*, в той точке, где (всеобщего...) бытия еще нет, оно еще *только возможно*, есть лишь *канун бытия*. Вместе с тем это точка, где бытие уже *начинается*, дано в первом своем «вдохе». Бытие, («мир»...), и мысль, и «Я» понимаются, «как если бы...» (als ob) они были впервые... «Бог создал мир из ничего, но материал все время чувствуется».

Вне торможения в точке такого — предполагаемого — «впервые...» бытие не может быть представлено логически (см. выше тезис 1), то есть в точке и в идее своего фундаментального обоснования. (Но это же относится и к мышлению в его всеобщем статуте.)

Бытие мира — в предельном онтологическом предположении — осмысливается здесь как «*бытие — возможность*» (ср. Николай Кузанский), как бытие бесконечно-возможного мира, актуализируемое в той или другой логике лишь в одном «наклонении». Абсолютно действительна здесь именно возможность («возможность») бытия. Отсюда и второй момент «онтологии» (теперь точнее — онто-логики) XX века. —

(2) «Место» этой онтологии — «пусто место» между бытием и мышлением (в их всеобщем определении). Это мысль, это разум (и только он) может обосновывать (предполагать) бытие в «точке» его абсолютного *небытия*. Но вместе с тем этот разум должен в своем исходном, изначальном предположении понять всеобщее бытие как основу, потенцию мышления в той точке, где *мышления еще нет*, абсолютно нет. И... — вспомним Валерии — «материал (ничто) все время чувствуется»... Понять бытие (логически осмыслить, раскрыть логическое основание бытия) означает — в культуре логики — логически обосновать ту точку, то «впервые», где бытие есть (?) *пред-положение мысли* (то есть — *не-мысль*), где мышление есть (?) *пред-положение бытия*, то есть — «*не-бытие*». В этом и заключена парадоксальность современной онтологии.

«Есть...» срединной логической связки (взаимопредположение и взаимоисключение бытия и — мышления) — вот онтологический смысл современной логики. Переформулирую еще раз: онтология этой логики есть онтология (онто-логика) впервые-порождения бытия — мышлением, впервые-порождения мышления — бытием. Но это онтологическое «впервые-порождение» формулируется в «режиме» *предположения*, логической иронии в сердцевине собственно *логического «есть...»*.

(3) Онтология, предположенная логикой XX века (то есть онто-логика) имеет и еще одно определение, отличающее ее от философской логики Нового времени, и в частности — от «Науки логики»:

— Это онтология *взаимоперехода многообразных* (в идее — бесконечно-многих) *форм и актуализаций бесконечно-возможного бытия*. Срединное «есть...» этой онтологии означает, к примеру, следующее: Бытие (и актуализирующее его мышление) античного, «эйдетического разума» *есть* (в точке «трандукции») Бытие (и актуализирующее его мышление) средневекового «причащающего разума»... (Причем переход взаимен; осуществляется в обе стороны.) Но я прервал определение этого «есть...» вполне значимым «многозначием». В действительности это есть точка взаимообоснования и «трандукции» *всей полифонии* тех форм бытия, что актуализируются разумами «эйдетическим» и «причащающим», — «познающим» (Новое время) и современным; западным и восточным и — в логической перспективе — всеми бесконечно-возможными (а не только исторически-

наличными) формами (актуализациями) всеобщего бытия. Напомню еще раз: в утверждении «эйдетически-актуализированное бытие *есть* бытие «причащающе-актуализированное» и т. д. и т. п. срединное «есть...» означает, что в предельном своем осмыслении логика «эйдетического» бытия «аннигилируется» в идее бытия «причащающего» и вместе с тем является его основой, потенцией, тем «ничто», что чревато логикой средневековой так же, как логика «причащающего» бытия способна актуализировать все новые и новые потенции (определения) бытия «эйдетического»... В этой, все более конкретизированной «трандукции» *срединное «есть...»* (бесконечно-возможное бытие) оказывается все более напряженно *не сводимым* ни к одной из реальных и возможных форм мышления, обнаруживает свою неукротимую внелогическую бытийность... Колобок внелогического бытия «не поглощаем» ни эйдетическим, ни причащающим, ни познающим, никакими иными возможными разумами, но — проходя через напряжение каждой такой «попытки» — сама *идея внелогичности бытия оказывается логически все более конкретной и определенной.*

III

В этих тезисах я не спорю и не аргументирую, но, так сказать, схематизирующе излагаю суть самого соотнесения «Науки логики» Гегеля и развиваемой нами, угадываемой в борениях духа XX века «Культуры логики». В первом тезисе речь шла о противопоставлении форм нашей логики и логики Гегеля; во втором тезисе — о той онтологии (и — «онтологике»), что подразумевается этими двумя логиками; теперь речь идет о замысле, о *культурном* (ответственно вдумываясь в это понятие) *смысле* логики Гегеля и философской логики XX века. Или, иначе говоря, — о том направлении актуализации бесконечно-возможного бытия, что было присуще и насущно Разуму Нового времени и что насущно разумению современного человека. Это будет вторая переформулировка исходного тезиса.

Снова — жесткое противопоставление:

«*Наука логики*» Гегеля (скажу шире — вся философская логика Нового времени) есть — по своему замыслу — логика *разума познающего*, логика, возникающая в пафосе доведения «до ума» гносеологического пафоса всей *нововременной культуры*. Это есть философская логика «наукоучения», научно-теоретического мышления. Об этом я уже говорил в первом и втором тезисах, но теперь идея гносеологически ориентированной логики повернута в русло собственно культурологических определений. В плане культурологическом философская логика доводит до Ума и до всеобщности — Науку как особый фрагмент культуры.

(1) В «Науке логики» (и в самой культуре этой эпохи) актуализируется и остраняется от субъекта мир (бытие), как предмет познания. В этом же пафосе и само бытие человека (смысл его «Я»...) актуализируется так же как остраненный предмет познавательного внимания и... как субъект этого гносеологического интереса (картезианское мыслящее «Я»). Все понятия и категории гегелевской логики (и все понятия «Энциклопедии философских наук») имеют смысл как формы превращения связей «процесса познания» (предполагающего отделение предмета познания от субъекта познания) — в связи самого — абсолютного — знания о предмете... Точнее — уже не «о предмете»; это — связи *знания* как истинного *предметного бытия* (если предмет актуализирован как предмет познания)¹⁶.

Возможность дать (и — изложить) абсолютное *знание до* (прежде) самого бесконечного процесса *познания*, обгоняя и завершая его, «в уме», определяется тем, что исходный вопрос этого (гносеологического) пафоса — это не вопрос о том, как возможно быть (вне ума), но вопрос — «*что означает знать?*».

Для ответа на этот вопрос вовсе не следует осуществлять реальный процесс познания (наталкиваясь на сопротивление предмета-бытия); для ответа на этот вопрос необходимо совсем иное: определить, в каких категориях, понятиях, мыслях *возможно* (осуществлять

¹⁶ «...Философия составляет своеобразный способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий...» (Гегель. Соч. Т. 1. С. 18).

это, повторяю, не требуется...) отождествить предмет и мысль. Для *начала* необходимо отождествить бытие и его (бытия) *сущность*, то есть ответить на вопрос о формах воздействия предмета на другие предметы, о формах движения и развития этого предмета, *отвлекаясь от сущего*, от неукротимости его противоположности мысленному воспроизведению. *Затем*, когда бытие предмета сведено к его сущности, возможно продумать тождество *сущности и понятия*, вплоть до полного прохождения по всем ступеням развития понятийных связей. И — в итоге — получить ИДЕЮ познания (но не самое познание), то есть *метод*.

Все определения предмета (бытия в целом) повернуты в этом пафосе (в пафосе гносеологии) одним «бокком», спроецированы в одно определение: быть предметом *познания*, или, иначе, — обернуты *сущностной* рефлексией.

В бытии познаваемо (переводимо в статут понятия) абсолютно все, за вычетом... противостоящего мышлению — бытия. Но разве стоит считаться с такой мелочью?!

Здесь я снова выделил лишь один полюс познавательного пафоса мысли (понимания) — гегелевский полюс, тот полюс, что может — в этом пафосе — стать логикой. Я уже говорил, что пафос познания (как сути понимания) предполагает и другой полюс — декартовский, или кантовский, — процесс взаимоотстранения ума и предмета, полюс экспериментальный, очищающий познаваемый предмет от всех субъективных «примесей» (бэконовских «идолов»), — чувственного или умственного происхождения. На этом полюсе предмет, во-первых, «весь целиком» предстает как *предмет* познания, противопоставленный познающему Уму, во-вторых, исходя из самой идеи знания, бытийность понимается как то, что *не* может быть знаемо, то есть несводимое к мышлению бытие предмета понимается только по отношению к знанию, апофатически. Следовательно, и в этом плане, на этом полюсе «понимать = знать», а «не понимать = не знать». Никаких иных определений понимания здесь быть не может. Вся эта апофатическая логика Нового времени наиболее детально и точно развита в кантовских «ИДЕЯХ РАЗУМА». И «Практический разум» Канта, и его «Способность суждения» — и этика и поэтика — имеют смысл разума только как «апофатический» вывод из теории познания, из «Критики чистого разума». Когда эта работа проделана, возможно (и необходимо) повести челнок в гегелевском «катафатическом» направлении — в разрешении вопроса — «что значит знать?».

(2) В гносеологическом пафосе (замысле) разума весь человек, все его бытие, все его формы культуры (...искусство, нравственность, религия, право, сама история) сводятся, сосредоточиваются в определениях *познающего ума*, даже резче — в картезианской точечной интенции разумения (ego cogitans), и именно в эту внеобъемную, бесплотную точку стягивается — гегелевской логикой — весь «объем» логического развития. Именно пафос сосредоточения *всех форм культуры* в форму *познания* и состоит культурологический замысел логики Нового времени (если понимать этот замысел в контексте логики культуры, логики XX века). Познающее «Я» — это внепространственная «точка», но это точка, во-первых, устремленная на «познание» и этой устремленностью только и определяемая (как субъект). Во-вторых, это — точка, в которой все определения знания и бытия сфокусированы в определениях субъекта (Метода, Духа). В этой точке несущественно «знание как содержание» (Теория), но существенно «знание как форма, интенция» (Метод). В этом своем определении поле абсолютного мышления не распластано, не экстенсивно, но — сосредоточено. Здесь уже нет даже и мышления как *бытия*, есть мышление как *Ум*, как *возможность бытия* (знания). И в этом смысле философская логика Гегеля столь же изначальна (бытие мысли до бытия...), как любая истинная философская логика. Но — только в этом смысле. Только в челноке гносеологии, понятой как логика.

(3) В гносеологическом пафосе философское произведение должно снять с себя форму «произведения» (как некую замкнутую форму) и реализоваться в безграничном и открытом движении мысли. Реализоваться как анонимное знание (= бытие) одного, всеобщего субъекта.

Этот единственный, всепоглощающий Разум совершенно не нуждается в другом субъекте — понимающем, необходимо и свободно соучаствующем в «деле логики». Во всяком случае, в собственно логическом плане роль Автора исключает (в гегелевской логике, в логике познания...) возможность самостоятельной роли Читателя, Соавтора...

В иных словах сказанное означает: произведение в рамках гегелевского логического замысла строится по образцу структуры научно-теоретического текста, в котором определение данного текста как формы творчества должно быть сведено к минимуму, в идеале — устранено. Такое устранение «личностного авторства», отождествление с анонимной стихией знания, — это и есть необходимое определение истины, как она реализуется в науке. Но здесь возможна одна переформулировка. В гегелевской логике «авторская ипостась» философского текста все же сохраняется и достигает выявленного (осознанного) предела в идее *метода*, который должен быть, впрочем, столь же анонимен и столь же освобожден от идеи «произведения», как и «теоретическая» закраина философской истины, понятой в ее гносеологическом замысле.

Хотелось бы сейчас ввести одно разъяснение, не столь необходимое по основной линии сопоставления двух логик, но все же значимое для осмысления формы «гносеологической логики»:

Такая логика строится (в «Этике» Спинозы, в «Рассуждении о методе» Декарта, в «Критиках...» Канта, в «Наукоучении» Фихте, в «Науке логики» Гегеля) одновременно в форме научно-теоретического знания, то есть как бы «изнутри» научной системы, и вместе с тем — как *обоснование* этой формы, то есть извне теоретического знания, в точке его начала, — как нечто до- и вне-научное (или — сверх-научное)... Как то «ничто», в котором науки нет, а есть *только философия*. Здесь анализируется возможность понимания и актуализации мира (бытия) и субъекта (*ego cogitans*) как предмета и субъекта *познания*.

Замысел, очевидно, заключен в том, чтобы *представить* философски (логически) — в идеальной, предельной, освобожденной от случайностей форме — саму *структуру* научного знания, суть научно-теоретического метода, и здесь же — в тех же логических категориях — выйти *за пределы* этого метода и обосновать возможность научного знания, дать теоретическое мышление в его самообращенности. Быть «извне» (в кануне теоретической системы) и быть «внутри» (существовать как наука) — такая ситуация необходима для логики наукоучения.

Только в такой форме сам процесс познания (в конечном счете — знание как метод...) может реализовать свой онто-логический статут, полагая «из себя» и свой предмет и — свой субъект как вторичные онто-логические определения. Для «гносеологической логики» такой онтологический перевертень абсолютно необходим.

Теперь — к логике XX века.

Итак, современная логика есть по своему замыслу *философская логика культуры*. И — по своей логической форме — *культура логики*.

В соотношении с гносеологическим замыслом логики Нового времени данное утверждение означает:

Замысел этой логики — понять (и — в творчестве — реально актуализировать) *бытие как произведение культуры*.

Не буду сейчас «по пунктам» соотносить это определение с пафосом гегелевской гносеологической «редукции» бытия, культуры, мышления. Здесь существеннее дать краткое сводное (см. всю книгу) понимание идеи культуры как пафоса философского обоснования. Но для начала замечу все же, что в современной логике различные (феноменологически фиксируемые) формы культуры — искусство, теория, нравственность, тотальность самой деятельности, смысл истории — *не* проецируются в какой-то одной, преимущественной форме (как в «эстетизме» античности или как у Гегеля — в научно-теоретическом познании), но понимаются именно в своем внеиерархическом сопряжении, общении; то есть понимаются как грани единой культуры. Собственно, это вновь означает, что здесь все же осуществляется особая форма «фокусирования» — все определения культуры понимаются в

том мышлении, в том разуме, что способен сосредоточиться в момент (в за-мысле...) *кануна культуры*, ее *пред-положения*. Выходя за ее пределы.

Теперь немного детальнее. —

Как я уже утверждал в основных частях книги, культура — сфера деятельности человека, сфера его бытия, в которой осуществляется создание и восприятие *произведений*. Это — форма общения людей, эпох, миров через («по поводу», «в форме») произведения. Конечно, сквозь само это определение просвечивает некая интуиция культуры. То есть когда я говорю о «произведении», чтобы понять, что есть культура, то неявно уже имеется в виду — до идеи произведения — идея культуры; речь идет о «произведении *культуры*»... Это — взаимоопределимые (все более глубоко) понятия.

Вкратце напомним мое понимание произведения. «Произведение» (и — следовательно — сосредоточенная в нем жизнь культуры) характеризуется такими чертами:

а) Трансляцией в «результат» деятельности самого субъекта этой деятельности, именно как неповторимого, этого индивида, живущего в «горизонте личности» (то есть стремящегося воплотить себя в произведении)...

б) Обращенностью к другому «Я» как мне насущному «Ты», бесконечно отдельному от меня (иному бытию, иной тотальности) и одновременно — интериоризированному в моем сознании, в моем мышлении. Таково действие и бытие, осуществляемое как общение (и остранение меня для меня самого) в форме произведения. Это действительно и для «автора» и для «читателя» произведения.

в) Как конкретизация предыдущего: произведение есть *кристаллизованная форма такого общения* — отстранения, — остранения, — углубления в свой (отстраненный) мир. В этом определении существенно, что произведение обладает собственной пло(т)ской предметностью, разделяющей и — соединяющей автора и читателя. Эта «пло(т)скость» полотна, речи, камня... дает возможность рефлексировать, отражать общение в недра моего сознания и одновременно углублять его (отстраненно от моей субъективности) в сознание «читателя». Общение «Я» и «Ты» рефлексировано здесь как общение «Я» и alter ego. Общение с моим alter ego рефлексировано как общение с бесконечно далеким и внутренне насущным «Ты»...

г) В произведении (...культуры) мир (и мое «Я») впервые производится (изобретается) из меня, из «пло(т)скости» холста, из речи философского диалога, из звуковых повторов и т. д. Произведение — это «мир впервые», переживаемый и понимаемый в своем «впервые» на грани своего бытия, в его начале (по-своему — в искусстве, в религии, в философии, в теории, в нравственности). Бытие — в статуте произведения, понимаемое как произведение, всегда выносится «имагинативным мышлением» (ср. Голосовкер) в точку *не-бытия*, кануна бытия. Еще раз вспомним — «Бог создал мир из ничего, но материал все время чувствуется». Причем это понимание «мира впервые» необходимо сохраняет в культуре, в идее произведения смысл иронического и предположительного «как если бы...». Это «как если бы...» означает, что в произведении мир понимается — одновременно — как впервые — здесь, в точке произведения, — возникающий и — как существующий в этой точке (в произведении) извечно, всегда, до и независимо от моих творческих усилий.

д) Произведение всегда (в идеале, в идее) абсолютно завершено, «закруглено», замкнуто на себя, эйдетично (особый актуально бесконечный мир...) и вместе с тем — открыто тому бесконечно-различному довершению, которое создает, доводит до круга, до шара (произведение в этом смысле — «полушарие»...) только зритель, слушатель, и прежде всего — зритель и слушатель, полагаемый и предполагаемый самим произведением как второй полюс.

Пока достаточно — о произведении, как наиболее «наглядном» феномене культуры.

Впрочем, на этой наглядности стоит немного остановиться. Феномен «произведения», что здесь был только что описан, — «для наглядности...» более всего близок к феноменологии произведения *художественного*, эстетически значимого. Но это именно для того, чтобы образ произведения (культуры) был достаточно зрим, целостно воспринимаем. В

действительности здесь речь идет о каждом произведении культуры — в ее художественной, философской, нравственной (поступок, заново порождающий нравственность)¹⁷, теоретической направленности...

Да и сам образ произведения, что здесь должен возникнуть в уме читателей, есть все же некое единство (и борение) образа произведения художественного и — образа произведения *философского*. Если в произведении художественном перевешивает наглядность кристаллической формы произведения, мной изобретенного и от меня отстраненного, то в произведении философском существенно, что здесь как бы отступает в тень «пло(т)скость» самого философского текста как *произведения* (сохраняя, по сути, свою значимость), а на передний план выступает *понимание* самого — извечного, — *бытия*, мысленно смещенного в точку (момент) своего невозможного, пред-полагаемого *начала*, то есть *бытия, понимаемого, как если бы оно было произведением*, — и именно поэтому понимаемого в своем изначальном смысле... Так в этих двух полюсах и существует каждое *произведение*, существует (онто-логически) культура. В полюсе *эстетическом* жизнь произведения (в веках, в динамике общения...) раскрывает всеобщность *особенного*, — вот этого феномена культуры. В полюсе философском, когда в общение вступают реальные и потенциальные авторы всеобщих философских систем (реальные, то есть философы и философы, скажем Декарт и Спиноза или Кант и Гегель; потенциальные, то есть философы и — читатели философских произведений), — в этом полюсе раскрывается особенность *всеобщего*.

Но не буду углубляться в собственно логическую ткань этого соотнесения.

Не входя в детали и пропуская «развертку» идей культуры, вернусь к исходному определению философской *логики* культуры как такой (всеобщей) формы разумения, что понимает и актуализирует всеобщее бытие, как *если бы оно было — произведением культуры*. Если проецировать в сферу философской логики только что сформулированное понятие произведения (культуры), то исходное определение будет означать — в своей логической идеализации — следующее:

(а) Философская логика культуры актуализирует бытие (всеобщее бытие «мира»...) как кристаллизованную форму общения с иным, за-мирным, провиденциальным Собеседником. Этот, «по ту сторону всеобщего бытия» находящийся, Собеседник (Читатель, Слушатель, Соавтор...) есть — в плане действительности — иная историческая культура логики, иной Разум (скажем, «эйдетический разум» античности, или «причащающий разум» средневековья, или «познающий разум» Нового времени, или...). В логике культуры бытие, предстоящее мне и понимаемое мной, «как если бы оно было произведением», есть феномен соучастия, со-разумения бесконечно-многих разумов, форм актуализации бесконечно-возможного бытия. Причем каждая исторически наличная культура, понятая как произведение (в диалоге с иными культурами), актуализирует в сфере своей философской логики именно бесконечную возможность бесконечного развития своего мира, «своей» проекции бытия, к примеру — все новые и новые возможности бытия, в его эйдетическом смысле (античность).

Но все эти действительные разумы есть лишь феноменологическая «наводка» на возможные разумы, на общение с возможными (феноменологически не осуществленными) собеседниками, творчески проецируемыми в акте обоснования бытия как феномена (произведения) культуры.

Но — и в этом весь парадокс «философской логики культуры» — таким только еще возможным, «провиденциальным собеседником» является в реальной «культуре логического мышления» каждый индивид, к которому я обращаюсь своим философским произведением. Индивид, размышляющий на грани «последних вопросов бытия», то есть на грани реальных и потенциальных культур. Размышляющий — в «горизонте личности».

¹⁷ См. Библиер В. С. Нравственность. Современность. Культура. 1990.

(б) Философская логика культуры актуализирует бытие в точке его абсолютного начала, в идее «мира впервые», как основополагающей идеи культуры, — в сфере произведений искусства, в сфере нравственных перипетий, в сфере философского поиска вне-логических начал. Современный разум тормозит этот момент «начинания» бытия. Вообще-то художник всегда делает условием художественного наслаждения, эстетического соучастия замедленное разворачивание реального бытия из пло(т)скости холста, из хаоса красок; а философ всегда тормозит момент «как если бы впервые-полагания» всегда извечного мира, бытия... Но современный разум не просто опирается на эстетический или логический эффект такого торможения, не просто отталкивается от него; нет, современный разум само это «торможение» из-обретает как предмет понимания и изображения.

Так, если сравнить со средневековым мышлением, также ориентированным на момент творения, современный разум (разум культуры), во-первых, подчеркивает и выделяет свое «как если бы...», понимая *извечность «впервые изобретаемого мира»*, а во-вторых, необходимо понимает «впервые-бытие-мира» как *общение всеобщих разумов*, присущих отдельным, неповторимым, смертным индивидам (соответственно — культурам, реальным и потенциальным).

(в) «Философская логика культуры» актуализирует (и понимает) бытие — всеобщее бытие мира — как всеобщую форму *самодетерминации* индивида, как его собственную «самоустремленную» деятельность. Бытие и мышление в современной логике, в логике «произведения», как бы «трехвекторно», имеет три измерения. Момент *остранения* и воплощения моей деятельности (и моего «Я») в произведение, адресованное далекому от меня и насущному мне «Ты» (иному бытию, иной культуре). Момент *вос-приятия* моей собственной (в произведение воплощенной) деятельности как момент самоустремления, самоизменения собственного бытия, судьбы, характера и т. д. и т. п. Момент вос-приятия *иных* голосов, ко мне обращенных, ко мне адресованных (SOS!), восприятия и понимания абсолютно иного, непонятного бытия, не могущего без меня быть.

Эти три момента совпадают (но не отождествляются) в едином акте понимания бытия как «произведения культуры».

...В самом деле, когда я сказал, что современный разум человека актуализирует бытие как изначальное произведение, это означает, во-первых, что наш разум, наша деятельность «прочитывает» мир (бытие) как *чье-то произведение*, видит за бытием-произведением некоего Автора, ко мне обращенного Творца (скажем, античный Разум...). Произведение мне дано, я его довожу «до ума», — как читатель, созерцатель... В этом плане бытие мне вне-положно, кристаллизовано, извечно... И во-вторых, это означает, что бытие творится мной, *из-меня-обретается как произведение*, в ориентации на идеального (проецированного самой структурой произведения) и — реального (множественного) читателя. Сопряжение и взаимоисключение этих «двух бытий», двух форм исходного бытия (мира), как — произведения и составляет суть культууроформирующего сознания и мышления. Прочитать неведомо где наличное вечное бытие и — из-обрести его — вот смысл философского разума — как разума культуры.

(г) Философская логика культуры — в общении многих разумов, объемлющих бытие,— актуализирует все большее «оплотнение» этого бытия как кануна произведения, в его абсолютной *не-сводимости* ни к одной из форм разумного осмысления.

Это и есть то «ничто» и (одновременно то всеобщее вне-культурное бытие), что является материалом, всегда присутствующим в произведении культуры и всегда осмысляемым как вне- и не-мыслимое начало мысли. Тем самым философская логика культуры (актуализирующая мир как произведение) актуализирует коренное разведение, располусование мышления и — бытия.

Так формируется то срединное «есть...», та онтология культуры, что проецирована логикой XX века. «Мышление есть бытие» — в смысле: мышление есть основание бытия (есть *не-бытие*...); *бытие* есть основание мышления (есть *не-мысль*)... Причем это «есть» имеет особый культууроформирующий (и — логический) смысл в каждой форме культуры:

«есть = существует, как...» — в античности; «Есть = *про-исходит* (ничто про-исходит всем, все про-исходит ничем...)» в средневековье; «Есть... = «в *сущности* есть...» (бытие — в сущности есть... мышление, знание) — в Новое время...

В итоге этого — собственно культурологического — тезиса сомкну своды второй части и Заключения. Думаю, что читатель смог понять, каким образом собственно «философская логика культуры» выходит на грань общей «теории культуры», обосновывает культуру как особую форму актуализации бесконечно-возможного бытия.

Здесь происходит своего рода превращение понятий. Собственно логическое понятие *парадокса* реализуется в формах культуры как феномен «*мира впервые*». Логическое понятие *диалога логик* реализуется в формах *диалога культур*. Логическое понятие «*трансдукции*» реализуется в формах культуры как феномен «*самодетерминации*» человеческих судеб.

Наконец, если определять интегрально, логика начала логики и есть собственно логическая закраина идеи произведения культуры. Жизни индивида в «горизонте личности».

Не буду сейчас отдельно раскрывать схематизм такого пограничного перехода. Предполагаю, что все Заключение является таким обоснованием.

В этом пункте, сопрягая все три тезиса Заключения, возможно вновь вернуться к пониманию формы построения современной логики и, на этой основе, переформулировать только что продуманный, целостный смысл *логики* культуры как целостный смысл *культуры* логики, как ответ на скромный вопрос: что значит *мыслить культурно?* — в отличие от гегелевского ответа на более жесткий вопрос: что значит мыслить научно?

IV

Итак, «*культура* логики» (философски осмысленный ответ на вопрос — что означает мыслить *культурно?*) в противоположность науке логики (научному изложению логики) предполагает:

(1) Сознательное пред-полагание идеального (и реального) *до-мысливающего* читателя (философского соавтора). Поэтому философское произведение здесь целееосознанно строится именно по законам «*произведения*» (культуры). Логика осуществляется в таком произведении не как логически замкнутая — в идеале — система, во взаимопревращении дедуктивного *вывода* и — топологически одновременной связи понятий (см. логику Гегеля), но как *иницирование* иного — читательского — полностью ответственного — мышления. Это есть сдвиг от мышления, основательного в своих *дедуктивных* сцеплениях (Гегель), — к мышлению, основательному и ответственному логически... только в своих *началах* — в обосновании начала культурного мышления. А дальше — «как Бог на душу положит» (впрочем, тогда Бог положит на душу... действительно творческое мышление — мышление, творящее логику...).

Это начало фиксируется теперь как континуум (*диалог*) начал (1); как «*трансдукция*» начал (2); как работа мысли в сопряжении: «логика — *иная логика*»; «логика — *внелогическое бытие*»... (3). Таким образом, это не просто *начало* логики, но вполне развернутая и логически ответственная *логика* начала. Закон заторможенного и развернутого начала (основания и — первого момента) мышления и бытия — в их взаимообосновании — вот смысл «*культуры логики*». Смысл парадоксальной логики «*мира впервые*». Мысль, обосновывающая онтологический смысл культуры, культурна только тогда, когда (о чем бы она ни была, и что бы она ни начинала) она основательна в точке своего начала («до...» и «уже...»), то есть когда она логична в отношении начала к самому себе; во взаимопереходе «*закона тождества*» и «*закона достаточного основания*»... В этом смысле философское произведение подобно произведению художественному есть начало и кристаллизованная форма общения различных всеобщих (то есть особенных) субъектов мышления, различных разумов, существующих и существенных лишь «на грани» своего бытия, в споре между собой, во взаимообосновании.

Но в этом обращении к началу культура логики не только обосновывает, но и переосмысливает, «*трансдуцирует*» самое себя, порождает иную логику.

(2) Логика, развиваемая не в научной (систематической) форме, но в форме культуры, предполагает, следовательно, некую ответственность и *вопросительность* моего *авторского* мышления (как его логическую характеристику). Форма культурной логичности мышления состоит в том, что между фрагментом «А» и фрагментом (утверждением) «Б» моего философского мышления (движения мысли) предполагается некая пустота, *лакуна*, мысленно (где?) заполняемая ответом, или вопросом, или аргументацией того предполагаемого *слушателя, оппонента, иного разума*, к которому я обращаюсь, с которым я (явно или неявно) логически общаюсь (что и означает — я мыслю логично...). Это — мышление на грани с иным мышлением, это логика *незаполняемых*, но пред-полагаемых *зияний*. Конечно, эти предполагаемые вопросы и ответы могут быть встроены в мою логику («прямая» форма диалога), но лакуны все равно остаются, как некие молчания, запинки, вслушивания перед предполагаемыми, все равно — неожиданным («смотрите, что он надумал?») ответом или вопросом, пусть своим собственным, к самому себе обращенным.

Мое мышление культурно (и философски осмысливает свою культурность), когда оно способно постоянно развивать бесконечные потенциальные резервы не только моей собственной, но и иной логики — логики моего потенциального «читателя», иного Разума, скажем разума нововременного, разума гносеологического.

Мыслить культурно не означает просто «допускать» возможность иного (всеобщего в своей «инаковости») мышления, но требуется постоянно вслушиваться в иное мышление; то есть мыслить не «значениями», но смыслами, то есть в осознании вопроса-ответности — вопросительности всех моих логически обоснованных утверждений (понятий).

(3) Культура логики — логики философского произведения, логики творчества логики (в том же, к примеру, смысле, в каком мы говорим о «стихо-творении») — предполагает — причем одновременно и в том же отношении — абсолютную логическую завершенность, законченность, замкнутость «на себя» — в «слово сплочены слова...» — этого философского произведения и вместе с тем его незаконченность, открытость, поскольку произведение есть «эйдос» *общения* с потенциальным читателем и поэтому предполагает неожиданность, случайность, неповторимость каждого нового общения. Эту особенность нашей логики (ее логической формы) мы обычно называем «энигматизмом» (от «энигмы» — загадки) в противоположность — или в «дополнительность» — к идее логической системности. Но тогда и «проверяется» культура (или, скажу мягче, — культурность...) мышления совсем не так, как должна — по мысли — проверяться истина научная («соответствие понятия — действительности»), и даже не так, как в философском переворачивании такого критерия истинности («соответствие действительности — понятию» — ср. Гегель). И в этом отношении культура логики скорее аналогична художественному произведению (дело в том, что в произведении искусства особенности произведений культуры реализуются наиболее явно, что, впрочем, еще не означает — наиболее глубоко...). Истинность философского произведения, или, может быть, точнее, — его всеобщая логическая действенность, способность углублять общение логик и разумов, «удостоверяется», во-первых, возможностью вернуть мысль слушателя к абсолютному началу мысли, «переиграть» заново всеобщую историю мысли, но уже на свой — читательский — лад; и, во-вторых, возможностью актуализировать ту потенцию бесконечно-возможного бытия, что предположена автором данной философской книги. И — возможностью актуализировать иной (свой собственный) голос, логически культурно (то есть всеобще) отвечающий на авторскую мысль...

Культура логики состоит не в том, чтобы продемонстрировать читателю, *образумить* читателя, *как* ему надлежит правильно (научно) мыслить, как возможно нечто знать... Культура логики состоит в том, чтобы *затормозить* и углубить собственное неповторимое начало читательского мышления — мышления, направленного на осмысление и актуализацию нового, до сих пор еще не бывшего (и — невозможного) бытия впервые... Синтаксис этой фразы многозначен. Кто должен обладать этой логической культурой? Автор философской книги, чтобы (сознательно) затормозить мысль читателя? Или — читатель,

чтобы смог (интуитивно?) затормозить и углубить начало собственной мысли? Или — это культура изначального диалога между автором и читателем? Или — каждый раз это та же культура, но совсем в ином повороте, смысле?

В такой развилке оборву свое Заключение...

Это Заключение — сжатый набросок, конспект некой возможной философской логики культуры. Конспект должен быть — по замыслу — развернут и обоснован в *будущей книге*. Сейчас, на острие «двух введений», я только наметил первоначальную перспективу формирования такой — будущей — логики.

Впрочем, сама форма «конспекта еще не написанной книги» здесь в какой-то мере логически оправдана.

Так я удерживаю трудный баланс между исходной философской *интуицией*, назревающей в уме современных читателей, и — строгой, развернутой *логической культурой* профессионально философского изложения. Думаю, что такое неустойчивое равновесие насущно предполагаемой «логике — начала — логики» по самой ее природе.

Конечно, все сказанное отнюдь не означает, что в намечаемой книге, если она будет написана, для такого баланса не найдется другого оправдания и другой логической формы...

Но это — в будущем.