

В. М. Литвинский

## НЕСВОЕВРЕМЕННЫЕ МЫСЛИ О СВОЕВРЕМЕННОСТИ ВЕЩЕЙ

Одному из мыслителей французского Возрождения, а именно М. Монтеню принадлежит удивительная по меткости, гениальная по краткости и эвристической плодотворности мысль, что искусство жить состоит в том, чтобы жить *кстати*. Психолог современной формации это «кстати», наверное, заменил бы выражением, несомненным как по интеллектуальной честности, так и определенности смысла, сказав, что нужно жить «здесь — и — теперь», не витая в облаках интеллектуальной зауми несбыточных желаний и надежд. Но не стоит торопиться, сводя вместе пространство и время в их «точечном» формате, как если бы «кстати» означало просто «во время».

Возрожденческая интуиция богатства жизни во всем ее многообразии не укладывается в механическую протяженность и длительность равного себе времени последовавшей затем и господствующей поныне эпохи господства часов. В «кстати» события, поступка, происшествия каким-то образом сошлись их своевременность и современность, но не по формуле линейной зависимости, а того интегрального порядка, когда еще живо прошлое самого действующего лица, говоря по философски, — прошлое субъекта истории. Может быть, это отчасти имел в виду М. Хайдеггер, когда связывал философию с ностальгией, иначе — считал *ностальгию* самым философским настроением, когда мы обращаемся к истории, имеем дело прежде всего с прошлым.

В понимании истории как утраченного прошлого, которое тем не менее каким-то образом живо и в этой неявной жизненности — действительно, много правды, которая сопротивляется своему концептуальному выражению. Может быть, в этом — один из истоков той парадигмы рациональности, в которой сама возможность исторического познания связывается исключительно с *письменным памятником* и, следовательно, сама возможность истории восходит к появлению письменного документа, к появлению письменности.

В истории европейской культурной традиции Платону первому удалось намекнуть на глубинную проблематичность человеческого существования, связанного с историчностью. В диалоге «Тимей» он рассказывает о встрече двух разных способов видения истории. На стороне одного из них — представитель древнейшей письменной культуры, египетский жрец. На стороне другой — Критий, рассказывающий о беседе с этим жрецом знаменитого законодателя Солона. В подтверждение достоверности приводимого рассказа Критий ссылается на слышанное от своего девяностолетнего деда, когда сам Критий был десятилетним мальчиком. И Критий, и его дед, слышавший в свою очередь об этом разговоре от своего деда, ссылаются не на тексты, не письменные свидетельства, дошедшие из глубины веков, а на собственные воспоминания, на услышанное ими, на то, что *продолжает жить в их памяти* — на голос, рассказывающий о происходящем.

Нетрудно представить, что это когда-то происходившее событие разговора жреца и Солона, продолжает жить в их памяти прежде всего как живой голос предка.

Нетрудно представить, что это продолжает жить каким-то образом в сознании самого рассказчика и вовсе не так, как живет событие, о котором повествует текст как

письменный памятник. О жизни этого события можно намекнуть словами египетского жреца: «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!». Разумеется, речь не идет о средней продолжительности жизни эллинов! Сам жрец разворачивает «детскость» эллинов как метафору юности ума, как несохранность «предания, искони переходившего из рода в род», в противоположность учению, поседевшему от времени [1, 21e–23e].

Конечно, память, опирающаяся на записи, книгу, текст, как и сам субъект этой памяти, организована и «работает» совсем иначе, нежели память, у которой исторический горизонт не так далек, для которой истоки происходящего где-то совсем рядом и о которых можно сказать — «мои», «свои». Текст как исторический документ информирует, не обладая живым голосом рассказчика, и его действительность *анонимна*, как действительность безликой инстанции или социального института. История, «поседевшая от времени», или Большая История как совокупность действий ее участников, непосредственных и живых свидетелей, *не дана* в том смысле, в каком дан предмет познания, доступный взаимодействию. Перед человеком как, несомненно, историческим существом, о чем свидетельствует собственная память каждого, встают вопросы: «Как возможна история как наука?», «Что обеспечивает ее непрерывность, процессуальность?»

Не воспроизводя всего многообразия подходов к сущности исторического, попробуем стратегию, оправдывающую себя там, где сущность связана с *многообразием* явлений, в которых она проявляется: «В чем историчность как таковая проявляется в наиболее явной, наиболее полной форме?». В поступках людей, знаниях (способах познавательной деятельности и формах его существования) или же вещах, используемых людьми и образующих сферу повседневного (предметах быта, сооружениях, включая жилища, стадионы, храмы, рынки, музеи, архивы и т. п., средства передвижения), быть может — произведениях искусства?

Исходя из оправданного предположения, что историчность наиболее полно проявляется *там, где, когда и благодаря* чему происходит *переход, перенос, или трансфер, обеспечивающий непрерывность, длительность времени*, а тем самым и исторического процесса, попробуем связать его содержание прежде всего с поступками людей, с одной стороны, представляющими перед внешним наблюдателем, а с другой — как бы изнутри, для самого действующего лица. Внутренний парадокс исторического процесса состоит в том, что сам человек является историческим существом, а не просто попадает в стихию времени как в некое вместилище, вроде потока времени. При всей несомненной историчности собственного существования, данной благодаря собственной памяти, мы некоторым таинственным образом знаем о предшествующей истории, которая в строгом смысле не дана, поскольку само историческое событие не аффицирует органов чувств человека гораздо позднее того, как событие произошло, и, следовательно, не является содержанием его собственной памяти. Мы знаем о том, что не дано в строгом смысле слова!? Тогда как это знание возможно?

Эта эксплицитная проблематизация историчности, как известно, была осуществлена И. Кантом в небольшом очерке «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», которым он откликнулся в 1784 г. на вышедший в том же году первый том «Идей по философии всемирной истории» Гердера. Именно с Гердера начинается то ровное, спокойное, но не равнодушное отношение к истории, не связанное с собственной интеллектуально-психологической позицией историка, или субъекта истории.

Говоря кантовским языком, *действия человека* можно рассматривать *извне*, т. е. феноменально, по аналогии с природными явлениями, и *ноуменально*, как бы изнутри, с позиции самого действующего лица, его сознания, как действия, совершаемые

свободными существами с представлениями о возможных последствиях, эмоциональными переживаниями и т. п. Назовем ли мы это перенесение, или, говоря более поздним языком психоанализа, этот *трансфер* к ноуменальности сознания действующего лица, сопереживанием, вчувствованием, идентификацией, эмпатией, перевоплощением, пониманием или другими терминами современной философской мысли — это не создаст той абсолютной точки отсчета, которая гарантировала бы истинность исторического познания. Человек как историческое существо по отношению к историческому не может занять позицию внешнего наблюдателя.

Перенесение на человека, по мысли Канта, точки зрения природы, или плана природы, возможно благодаря телеологическим метафорам, когда внешнее описание природного явления предполагает наличие некоего строителя. Ученый-историк пользуется таким языком, хорошо осознавая его условность. Так в описании поведения действующих лиц истории появляются теологические метафоры, предполагающие осмысленность происходящего, превосходящую осмысленность действий отдельного человека. Так, римский легионер в отличие от историка, вовсе не думает о «завоевании Римом Средиземноморья», его мысли гораздо ближе к повседневной жизни с ее заботами, чаяниями и превратностями. Во всяком случае, его описание происходящего с ним и его соратниками не предполагает введения некоего наиндивидуального субъекта, преследующего собственные цели.

Если историк изучает поступки людей, то история проходит перед его умственным взором как величественное, разнообразное и поучительное зрелище. Тогда основная — хотя и не единственная — проблема кантовского подхода к возможности истории как науки — насколько «данность» исторических событий можно отождествить со зрелищем, проходящим перед умственным взором историка.

Кульминацией движения, начатого Гердером и Кантом, стала, как известно, философия истории Г. Гегеля, для которого основой непрерывности исторического процесса является история мысли; более того, вся история и есть история мысли. С одной стороны, Гегель радикально порывает с Кантовской установкой наблюдателя по отношению к истории. Действия, поступки человека познаваемы не потому, что их можно наблюдать как феномены, как внешне данное, а значит, природное зрелище.

Историческое познание обращается к непрерывности исторического времени, субстанцией которого является мышление. Поступки человека познаваемы как внешнее выражение мысли. Понять событие, значит понять, что думали его участники. И более того, понимание происшедшего возможно и потому, что мышление реализуется, находит свое выражение в продукте, идет ли речь о творении художественного шедевра или изготовлении самого рутинного предмета.

Рассматривая в качестве высшей формы познания *понятие*, Гегель отождествляет понимание со схваченностью, выраженностью предмета в понятии. Но тогда история как непрерывный процесс развития мышления предстает, как и окружающие человека вещи, в качестве знания. Несколько упрощая, позицию Гегеля можно представить следующим образом: когда я говорю о столе, что находится прямо передо мной, я имею дело с *понятием* стола; когда мы рассуждаем об историческом событии, происходит нечто подобное. Отношение к прошлому связано с интеллектуализацией происходящего. Прошлое, получая свое выражение в мысли, этой мыслью и опосредуется, тем самым отодвигается, дистанцируется, придавая познанию прошлого пассивно-бездеятельный характер. Соблазн Большой истории как науки (вспомним еще раз: «Идея всеобщей истории...») и состоит в надежде сформулировать, по аналогии с естественными науками, законы исторического развития, которые позволили бы с достаточно высокой

точностью предсказывать будущие события и на этой основе избегать саморазрушительных для общества последствий. Этот соблазн и позволил К. Попперу отождествить историзм с историцизмом, вынести ему кажущийся безапелляционным приговор.

Преодоление тотальности всеобщего в форме понятия и закона стало источником тех стратегий отношения к прошлому, его понимания, интеллектуально-психологический потенциал которых не только не исчерпан, но по настоящему и не освоен до настоящего времени. Речь идет о мыслителях ранга М. Хайдеггера, Г. Г. Гадамера, Ж. Лакана, М. Фуко и ряда других, в работах которых ясно различимы проекты иного, нежели в классическом историзме, отношения к прошлому. Дело не в том, что современный мыслитель отвергает историю, удрученный неспособностью человека к научным прогнозам, заслуживающим доверия. Дело в том, что по отношению к историческому времени позиция наблюдателя, а значит и схема субъектно-объектных отношений, сразу же после Возрождения занявшая господствующую позицию в европейском мышлении, несостоятельна.

Скажем так: познание исторического, подлинное отношение к нему, возможно лишь исходя из *неотложности современности*. Эта позиция, выражение которой и призывы к которой мы находим и у Хайдеггера, и у Ясперса, и у других мыслителей, призывает к такому отношению к истории, которое само является ее частью.

Если историк задается вопросом о значении, например, содеянного Галилеем, то его можно рассматривать и как исток современного математического естествознания, что создает интеллектуальное пространство для исследования вопросов и о призвании науки, и об организации системы образования, и о понимании опасности, которую несет с собой наука как способ технического, технологического отношения к жизни, или, как где-то писал сам Хайдеггер, значение содеянного Галилеем можно и нужно рассматривать исходя из перспективы атомной бомбы. Но точно так же необходимо ставить и рассматривать и другие вопросы о значении исторического явления, например, вопрос о значении содеянного З. Фрейдом, которое можно связывать и с гипертрофией сексуальности, а можно — и это, думается мне, более правильно — с той революцией в области кровно — родственных, семейных отношений, когда производство самого человека и сексуальность превращаются в относительно самостоятельные сферы жизнедеятельности [2, с. 50–56].

Разумеется, призыв исходить из современности не является призывом к субъективизму в истории. История всегда продолжается, к ней вполне приложимо представление о своеобразном «эффекте Зейгарник», той закономерности, выявленной Б. В. Зейгарник, в силу которой эффективность запоминания материала зависит от степени и формы завершения действия. Завершенная работа запоминается хуже, чем незавершенная. Степень включенности человека в происходящее выше, пока происходящее не завершено. Тогда незавершенность исторического действия, порождающая мобилизующее ментальное или экзистенциальное напряжение, тем самым становится и источником готовности к продолжению действия. Иными словами, история, ее запоминание некоторым образом *настраивает* к действию в меняющихся ситуациях. Может быть именно поэтому Лакан основной задачей психоанализа считал не формирование сильной личности с лидерскими качествами, не адаптацию человека к деятельности в социальной группе, а адаптацию к собственной судьбе, чуткость к тонким ощущениям тех изменений, которые еще не получили своего эксплицитного выражения. Тем самым на почве структурного психоанализа Лакана произошла казалось бы невысказанная концептуальная встреча Хайдеггера и Фрейда, психоанализа и герменевтики, Большой истории с историей отдельного человека.

История продолжается. Она продолжается в колоссальной многообразии вещей и явлений, форм и способов деятельности человека, получения, переработки и хранения информации, не только живущих в памяти, но и память несущих, собирающих человека в его очеловеченности, человеческой сущности, в его чуткости к открывающемуся бытию.

Если бытие не дано, а открывается, то нет ничего удивительного в том, что это призвание — готовность к распахиваемости бытия, видению вещей сосредотачивается не в вещах, как носителях технологий и навыков их использования, а в произведениях искусства. Переводя греческое «Мнемозина» как память, Хайдеггер пишет: «Мнемозина как невеста Зевса в девять ночей стала матерью муз. Драма и танец, пение и поэзия вышли из чрева Мнемозины, памяти. Очевидно, это слово называет нечто иное, чем просто психологически понимаемую способность удерживать прошедшее в представлении. Память мыслит о помысленном. Но имя матери муз означает не любое мышление о чем угодно, что можно помыслить. Память это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее. Память, собранное воспоминание о том, что требует осмысления это источник поэзии» [3, с. 139]. Замечательны слова, характеризующие призвание исторической памяти: «память мыслит о помысленном», «Память это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого», «что требует осмысления».

Когда-то, распространяя аналогию М. Хайдеггера между природным цветом и цветом в картине великого мастера, природным камнем и камнем, из которого выполнена колонна, поддерживающая фронтоны греческого храма, на слово и язык в поэтическом произведении, Г. Гадамер задавал вопрос о значении поэтического слова — не в нем ли слово и язык являются таковыми в максимальной степени? Не в поэтическом ли слове сущность языка выявляется в максимально возможной степени?

Как мы видели, не случайно в небольшой, но прозрачной работе «Что значит мыслить?» движение мысли самого Хайдеггера разворачивается как подробный комментарий к поэтическим строкам И. Х. Ф. Гёльдерлина. Разумеется, это вовсе не значит, что всякая философская мысль, как и всякая поэзия, укоренена в истоках, сохраняя в себе полноту возможного исторического движения мысли как в достижениях, так и в упущенных возможностях. Бесспорно, философская мысль приходит к пониманию бытия как усилия, обращенного к истокам и Большой истории, и истории конкретного человека, направляемого из современности, но живущего памятью. Мысль, обращенная к истории, требует усилия, но живет памятью.

Усилие, необходимое в обращенности к истории, обусловлено несомненной властью языка современной культуры, господством делового дискурса, воплощенного в тьме кодексов, инструкций, приказов, распоряжений, комментариев, учебников и учебных программ, партийных уставов и идеологий, — тем ужасающим господством бумаги, в котором живая речь, живое слово неизбежно становятся языковым клише.

Склеротизация языка, поразившая современную культуру, не менее опасная болезнь, чем интеллектуальная заумь, и нуждается в интенсивной терапии поэзией. Если психоаналитик противостоит склеротизации языка отдельного человека, симптому, берущему на себя функции поиска и выражения смысла, то поэт противостоит склеротизации обыденного, массового языка культуры.

Разве впервые встречаясь с человеком и узнавая его все лучше и глубже, мы не движемся вспять, к истокам его истории, как если бы читали книгу, но не с начала, а с

конца, уже после того как случилась та последовательность событий, о которой автор нам рассказал? Вступая в коммуникацию с другим, мы в некотором смысле имеем дело с итогом его истории, которая не только будет продолжаться, но о которой мы можем судить лишь по ее следам. И, разумеется, в суждении об этой истории полагаться лишь на рассказ субъекта, сводить его только к нарративу, состоящему из одних логически упорядоченных значений, было бы весьма наивно.

Быть может, стоит попробовать *прислушаться* к голосу рассказчика, чутко внимая ему и вместе с ним переносясь к событиям, о которых он повествует. Стоит попробовать продумать и ту процессуальную составляющую самого «прислушивания», которая угасает в том, что удастся услышать. К сказанному в статье «Философия времени и повседневность» об аналогии между длительностью и музыкой добавим рекомендацию Фрейда продумать аналогию между интерпретацией сновидения и происходящим с нами там и тогда, когда мы *прислушиваемся* к важному для нас разговору, из которого почти ничего не удастся расслышать. Несомненно, эта важная для психоаналитика и любого профессионального коммуникатора способность слышать больше, чем содержится в поверхностном смысле сказанного, *вслушиваться в имплицитное содержание сказанного*, в том числе и в музыку речи, почти не культивируется современной культурой.

Текст, несомненно, содержит возможность объективации истории автора, другого как всякого, любого другого, кто оказался бы на его месте. Но это присутствие живого голоса в тексте похоронено под толщей информации, гарантирующей объективность окружающего мира, противостоящего субъекту в его устремленности к манипулированию людьми и вещами, гарантирующего достижение сиюминутных целей.

История, историческая память нуждается в развитии особой установки, своеобразной исторической компетентности, которая помимо рефлексивного аспекта движения «против потока речи» [4], требует еще особого дара с замиранием сердца вслушиваться, всматриваться, погружаться в происходящее как встречу с собственной судьбой. Иногда это происходит, как например, тогда, когда англичане 25 раз экранизируют «Гамлета», пытаясь понять о себе что-то весьма важное. . .

Все более углубляющийся кризис европейского человечества выносит на повестку дня проблемы, для объяснения которых многие вновь обращаются к системности исключительно экономического, прежде всего финансового характера. Перед безжалостной «рукой рынка», рынка финансов, неуместными, исчезающе малыми кажутся размышления о непрерывности исторического и связанных с ним формах отчуждения, совсем недавно начавших беспокоить европейского гуманитария.

«Власть денег» вновь всей своей неприглядной силой отодвинула на задний план не только власть социальных институтов, но и более региональных институций, дисциплинарных пространств, не говоря о власти языка, дискурса, или истории. Но в торжестве здравого смысла эпохи кризиса нет правды самой субъективности, утратившей чуткость к зову бытия, субъективности, которая сама сформирована тонкими механизмами отчуждения, позволившими перейти от грубого принуждения, насилия и угрозы его применения к самоопределению человека, самодостаточности, тонкими технологиями формирования и настройки которых являются письмо и книга, а вместе с ними и позднее — искусство — поэзия, живопись, музыка, фотография, кинематограф, телевидение, всеобщая компьютеризация с технологиями электронной связи, одним словом — все то, что революционизировало способы коммуникации людей друг с другом, углубляя как возможности, так и неспособность к пониманию друг друга.

## Литература

1. *Платон*. Тимей // Платон. Соч. Т. 3. Ч. 1, М., 1971.
2. *Литвинский В. М.* Любить и работать: в поисках утраченной реальности // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2007. Вып. 1.
3. *Хайдеггер М.* Что значит мыслить? / Хайдеггер М. Лесные тропы.
4. *Вайсман Ф.* Как я понимаю философию // Путь в философию. Антология. М., СПб., 2001.

Статья поступила в редакцию 2009 г.