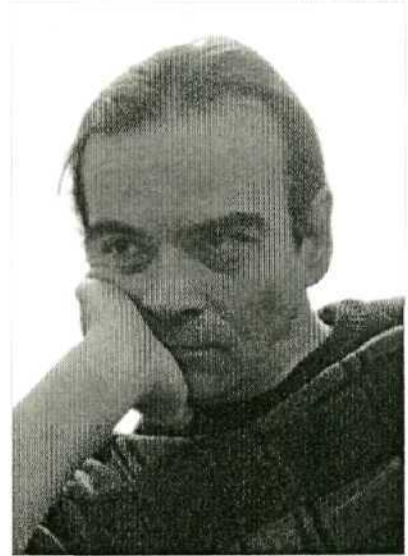


«Философия начинается там, где мы мыслим»
Беседа с Б.Г. Соколовым

Борис Георгиевич Соколов — известный отечественный философ, автор ряда монографий, посвященных истории современной философии и философии культуры, профессор кафедры истории философии факультета философии и политологии СПбГУ. Беседа состоялась 26 мая 2008 г. на факультете философии и политологии СПбГУ.



В вашем журнале особое место занимает компаративистика. Но признаться, я несколько опасаясь компаративистики. Возможно, это происходит потому, что ваш покорный слуга был одним из участников первых российских опытов именно компаративного анализа. Одним из результатов работы коллектива ученых философского факультета СПбГУ под руководством проф. *М.Я. Корнеева* была монография «История зарубежной философии: компаративный подход». В то время не существовало более или менее сносных учебных пособий по современной философии, и студенты прежде всего нашего факультета восприняли эту коллективную монографию (о достоинствах и недостатках этой работы я предпочту не говорить, так как принимал участие в ее написании) как «руководство к действию», т.е. отнеслись к ней как к учебнику. Скажу честно, было очень тяжело принимать экзамены у студентов: «чистого», а не компаративного, Хайдеггера услышать было невозможно. Главное — не переусердствовать в компаративном рвении.

Так ведь по Хайдеггеру в то время никто, кроме В.В. Бибихина, и не писал!

Именно так и было. Конечно, когда занимаешься историко-философской работой, так или иначе приходится сравнивать, т.е. использовать компаративную методологию. Но сам компаративный подход как магистральная линия историко-философского исследования в последнее время представляется мне сомнительным. С одной стороны, как я только что сказал, компаративная составляющая — необходимая часть историко-философского исследования: в этом случае философская мысль не «повисает» в изоляции, поскольку она всегда сравнивается с мыслью предшественников, последователей (по плодам познается дерево), с какой-то аналогичной ситуацией. Но, с другой стороны, сам проект представляется мне все же довольно странным по следующей причине:

философия имеет своей целью не столько знание (которое и может стать «объектом» компаративного подхода), сколько понимание, в котором большую роль играет «мистическая» составляющая. А она не может быть «уловлена» компаративным видением проблемы. Тот момент, который фундирует любое знание — *понимание*, — представляется мне изначально «мистическим», т.е. не поддающимся рациональным или логическим процедурам. А он в большей степени связан с культурным контекстом, в котором порождена философская мысль, чем со «сквозной» линией истории идей. Чтобы проиллюстрировать свою мысль я приведу один пример. Недавно я беседовал с аспиранткой, которая занимается арабским Востоком. Я спросил, тяжело ли ей заниматься тематикой, которая принадлежит другой культурной традиции и которую «нутром» не почувствуешь, и предложил некоторые варианты внутреннего вчувствования. В частности, я предложил ей слушать арабскую музыку и через это ощутить «душу Востока». Ее реплика «посрамила» меня и надо сказать, что студенты порой мудрее нас: она начала знакомство с арабской культурой через знакомство с арабской кухней. В ее попытке приблизиться к иной культуре через «пищу» заключен момент истины. Чужую культуру понимаешь, когда ходишь по ее земле. Запах и пища, и соответственно, наш желудок укоренены в культурном контексте, дают доступ в самое нутро другой культуры. Единообразия нет даже на уровне «глобализации», и даже «Макдоналдс» везде разный: китайский «Макдоналдс» отличается от русского, поскольку связан с определённой традицией пищеварения.

Вот это и есть настоящая компаративистика!

Если бы это было так! Но я хотел бы закончить сюжет о культурной традиции и пищеварении несколькими личными примерами. Что не меняется в человеке, когда он уезжает в другую страну? Расскажу одну личную историю. В 1970-м году мой отец поехал в Северную Корею строить метро. Он привёз очень много интересных наблюдений относительно этого «сталинизма в квадрате». И я с ужасом обнаружил, что фотографии, на которых изображен мой отец в том время, отражают некий дрейф его облика в сторону азиатчины, а сам он приобретает азиатские черты лица. И это несмотря на то, что он прожил там всего пять-шесть месяцев. Т.е. лицо оказывается «органом», который способен изменять своей культуре. В этой ситуации сохраняется только желудок, пища. Всякий эмигрант привозит с собой как неизживаемый остаток своей культурной традиции свой желудок. Он обязательно будет питаться той пищей, на которой его взрастили. У меня тоже есть небольшой опыт жизни за границей — я ездил с отцом, который строил метро по всему т.н. соцлагерю. И я помню, что лучшим подарком для русского человека был чёрный хлеб. В этом есть сермяжная правда. И, когда аспирантка сказала мне про пищу, я понял, что она многое уловила в выборе правильного направления для понимания совершенно иной культурной традиции.

При компаративистском подходе всегда есть значительный «фон» — опасность неудачи, подстерегающая всегда и везде. Способ означивания может быть одним и тем же, но содержания совершенно не редуцируются друг к другу. Дело в том, мы вычитываем своё содержание в том, что говорят другие, мы не способны сохранить другого как Другого. Поэтому для меня компаративный подход — это скорее самоанализ через другого, в гегелевской терминологии — «своего иного». В лучшем случае Другой сохраняется в фигуре экзотичности, о которой говорит Ролан Барт. Если абсолютизировать компаративный подход, он может оказаться чреват большими неприятностями. Эта опасность подстерегает не только компаративистику, но и всю историю филосо-

фии, которая порой допускает ошибки из-за того, что не учитывает культурный контекст, интимную связь с существующим типом сознания.

Существует различная культурная фундированность, а потому, прежде всего, нужно заниматься основаниями, а уж потом попытаться сравнивать. Если ты хочешь рассуждать о связи китайской и западной мысли, нужно перво-наперво сходить в китайский ресторан...

...Выпить саке.

Ну, саке — это японская традиция.

Китайцы сегодня вовсю пьют его.

Да, конечно, происходит нивелирование. Но желудок не утрачивает своей актуальности до сих пор. Вкус аутентичной кухни продолжает репродуцироваться на протяжении нескольких поколений. Даже если люди забыли свою культуру, они соприкасаются с ней через пищу.

Действительно, музыка не сохраняет эти связи. Если мне захочется послушать арабской музыки, я стану слушать Нусрата Фатеха Али Хана, а это, в конце концов, электронный авангард, хотя и исполняемый арабским музыкантом, а не аутентичная этника. Каковую, кстати, я вообще едва ли смогу воспринимать.

С музыкой иного, с мелосом другой культуры особенно «тяжело» в европейской культуре. Мы не способны услышать именно музыку иного. Дело в том, что аутентичная, традиционная музыка для нашего уха, развращённого гармонией оркестровки, звучит очень бедно и куцо. Если, например, такая музыка используется в каком-либо кинофильме, она, как правило, сопровождается оркестровкой. А когда этот мелос накладывается на европейскую оркестровку, об аутентичном звуке говорить уже не приходится.

Когда-то давно, когда Освальд Шпенглер, сегодня безумно популярный, был ещё почти никому не известен, я прочитал «Закат Европы». На мой взгляд, это самая лучшая книга по истории культуры. Какие-то вещи казались мне странными, и я списывал это на стремление человека науки к оригинальности. Так, Шпенглер объединяет в понятии «магической души» мусульманство и раннее христианство...

...И отсюда, кстати, выводится алгебра,

Да, именно арабское число во многом оказало влияние на становление европейской математики. Но позвольте вернуться к сюжету с музыкой. Так вот, идея О. Шпенглера о магической душе мне показалась тогда довольно странной. Я поясню почему. Дело в том, что я воспитывался в Советском Союзе, где, несмотря на декларацию толерантности, культивировалось настороженное отношение к мусульманам. Для меня, как подвергающегося культурной дрессуре (а кому от нее удастся спрятаться?) на ассоциативном уровне, например, Крымская и Кавказская войны связывались именно с мусульманством: образ врага. А потому идея Шпенглера о единой культурной традиции, в которой объединялись раннее христианство и мусульманство, показалась в корне неверной. Но вот однажды мой брат принес мне одну запись — реконструкцию музыкальных фрагментов, принадлежащих разным культурам: древнегреческой, шумерской и т.п. Он спросил меня по поводу одного из фрагментов: «Как ты думаешь, какой культуре это принадлежит?». Я ответил, что это мусульманский мелос: напоминает возгла-

сы муэдзина на минарете. Однако это были греческие православные песнопения примерно XIV-XV веков. Мелос один. Музыку называют душой народа, и если мелос один, то и душа тогда одна. Православное христианство и мусульманство обладают, на уровне музыкального означивания, сходным «обликом». А отсюда вытекает любопытное для нас следствие. Дело в том, что христианство в России было «своровано». Поясню.

У нас есть, я бы сказал, архетип воровства: мы своровали религию, государственность и т.д. Самому рожать тяжело, проще взять уже готовое. Иногда мы, конечно, промахивались, как в случае с Византией.

У меня порой возникает ощущение, что аутентичной русской культуры вообще не существует.

У меня, к сожалению, тоже. Когда ругают русских, я, конечно, встаю на дыбы, но сам к России отношусь весьма скептически...

Мы русские, нам можно.

Именно, про самих себя нам можно. Но вернемся к мелосу. Поскольку в наших церквях первоначально приняли («своровали») греческий канон и распев, именно такой мелос, христианско-мусульманский, в терминологии Шпенглера «пещерный», у нас практиковался скорее всего до XV века как минимум. Потешно: в русских церквях «муэдзинский» распев? И тогда я подумал, что Шпенглер, пожалуй, прав, когда объединяет в одном культурном поле две для меня тогда различные и в чем-то враждебные традиции. Сама враждебность, которую воспроизводила внешне нейтральная к религиозным разногласиям советская система, тогда объясняется довольно просто. Как известно, больше всего мы ругаемся с теми, кто нам близок; те, кто далеко, нас мало волнуют. Как говорил Достоевский, человечество в целом я люблю, а вот Васю, Петю и Колю — никак. И это происходило (и к сожалению происходит) в отношении мусульманской культуры в СССР. В дальнейшем я убеждался много раз в интуитивной правоте Шпенглера. Моё общение с людьми, изучающими арабскую культуру, показало, что, к сожалению, прав Задорнов, который говорит о нас не как о Евразии, а как об Азиопе. Во многом, если не во всем, горизонт повседневности фундирует любое философское знание, предписывая ему пределы. Этот горизонт у арабского мира очень близок нашему. Он бьёт по той же болевой точке, что и наш. А средиземноморская ментальность, которая через Византию вошла в русскую культуру, заставляет нас настороженно относиться к арабскому миру. В этом отношении Шпенглер — уникальный мыслитель, поскольку в отличие от многих историков-философов каким-то неизвестным образом проникал «внутрь». И, если хотите, он во многом предтеча компаративного подхода, но внутри его аналогии «бьется» не рациональная мысль, но интуитивное, мистическое прозрение...

Это поэтическое проникновение, никакой общей схемы он нам не оставил. Шпенглер — гений, и он это делал...

...А другой не может. Шпенглер говорил, что есть метод аналогии, его можно развивать так-то и так-то, но после него всё это оказалось невостребованным. Так же как, по сути, и деконструкция Ж. Деррида.

Хотя очень многие этим балуются.

Именно балуются. Но для этого нужно внутреннее проникновение. Ведь деконструктивизм — это совершенно ужасное по сравнению с работой Деррида явление. Поскольку Вы занимались всеми этими авторами, Вы, должно быть, как никто другой, видите разницу масштаба. Деррида мне сейчас очень симпатичен. Симпатичен прежде всего как историк философии. Вообще, история философии в чем-то довольно «мрачное» занятие. Дело в том, что историк философии — это, вообще-то, некрофил, он занимается уже умершими. В этом отношении и Деррида теперь — «нормальный объект» для изучения именно для историка философии, поскольку проект под условным названием «деконструкция Деррида» завершён.

В плеяде же современных нам мыслителей мне в большей степени симпатичен Бодрийяр. Впрочем, здесь две разные «страсти» разных возрастов. С Деррида мне не повезло, потому что я написал про него кандидатскую диссертацию. Почему не повезло? Когда на протяжении ряда лет работаешь преимущественно с одним мыслителем, то от него через некоторое время просто тошнит. Многие, кто побывал в моей шкуре соискателя ученой степени, согласятся с моим «самодиагнозом». Теперь, когда прошло достаточно времени и тошнота улеглась, к Деррида я отношусь с большой симпатией и даже благодарностью (но, конечно, не как к соучастнику по священнодействию, скрепленному печатью ВАКа). Деррида пытается работать с разными мыслителями, с разными традициями. С моей точки зрения, он, конечно, жулик. Но жулик, играющий очень красиво и профессионально.

Меня его жульничество порой злит. Например, когда в «Голосе и феномене» он заявляет, что Bedeutung надо переводить на французский как vouloir-dire, и смысл отклоняется на 45°...

На самом деле расшатывать традицию необходимо. Как говорил Пауль Фейерабенд, в этом нет ничего страшного. В любой традиции, как и в любом социуме, есть очень мощные силы, которые стремятся всё привести в прежнее состояние, «устаканить». Поэтому появление мыслителей вроде Деррида, способных расшатать болото культурного прозябания, — это счастье для любой культуры. И таких немало. Теперь о Деррида. Когда я обратился к философии Деррида, я увидел в ней несколько составляющих: Фрейд, Хайдеггер, но в большей степени Ницше. В первую очередь критическая составляющая вроде идет от Ницше. Но если разобраться, то в действительности Ницше не столь уж «авангарден»: он сказал не очень уж много нового. Разве не было до него антихристианства? Идея кризиса, критика — всё это было.

Не было разве что «генеалогии».

Я бы добавил, что в первую очередь не было «воли к власти». Хотя, в принципе, нечто похожее есть и у Канта. В каких-то вариациях была и «генеалогия». Но самое важное не в том, что сказал Ницше, а то, как он это сказал. В этом отношении и Деррида, даже если он «передёргивает карты», предлагает очень важные *стиль* и *темп*. Стиль у него великолепный. Хотя, конечно, он не нуждается ни в моей радости, ни в моём одобрении. Основная же интенция Деррида как мыслителя — увидеть неконтролируемые зоны и постараться с ними работать. Эти неконтролируемые зоны — это горизонт нашего понятия. Речь идет об отрыве означающего от означаемого. Но ведь и фрейдовский подход базируется на отрыве означающего от референта.

Это скорее лакановский подход, а не фрейдовский.

Пусть так. Важно, что становится возможна такая ситуация, когда знак эмансипируется. Нет больше ничего, что привязывало бы его к референту. Означающее отрывается от означаемого. И тогда появляется возможность для различных стратегий. Следовательно, любую зону можно осмыслить как неконтролируемую. Именно этим и занимается Деррида. В этом смысле он расшатывает прежде всего историко-философскую традицию. Поэтому он достаточно оригинален и как историк философии. Однако за этим расшатыванием, которое практикует деконструкция Деррида, по большому счёту, не следует онтологии. Нам приходится домысливать онтологию (хотя бы потому, что здесь замешан Хайдеггер), но на самом деле онтологии у Деррида нет.

При том, что мысль Деррида постоянно вращается вокруг онтологии — критика наличия, презентности, референта, борьба с фонологоцентризмом...

Именно «около». Ницше крутится «вокруг», т.е. «около» воли к власти, но её концепции он не создал. Так же и Деррида крутится около *présence*, играет с *difference*, но онтологию не создает. Кстати, когда он в первый раз приехал в Москву, я задал ему вопрос относительно *difference*. Я тогда мало читал Деррида, больше занимаясь Делёзом, у которого в «Различии и повторе» также встречается этот термин. Я спросил Деррида, чем отличается его использование этого слова от делёзовского. Он сделал вид, что не понял, и начал рассказывать о своём *différance*. Это — просто ремарка, просто анекдот... Те моменты, которые связаны с фонологоцентризмом, на мой взгляд, не получают у него культурного и онтологического статуса. Это красиво, это здорово, это нужно. Но, хоть вы и не любите его как историка философии (его и во Франции долго не любили)...

С ним очень трудно возиться. Тексты написаны жутко.

Жутко? Наверное. Они написаны галопом.

При этом он несомненный виртуоз.

Стилистический виртуоз. Я снимаю шляпу перед его переводчиками. Перевод хайдеггеровского «Бытия и времени» по степени сложности и сравнить нельзя с переводом «Письма и различия», или «Шпор».

Поздний Деррида (а некоторые говорят, что и не только поздний) чувствовал себя этическим философом. Мне кажется, что в Ваших работах имплицитно присутствует эта деконструктивная этика, органично сплетающаяся с этикой того типа, который развивал поздний Фуко. Я прав?

Я не уверен, что Деррида чувствовал себя этическим философом — может быть, таково было его *желание*. Используя ход самого Деррида, его можно назвать трансцендентальным эстетиком. Если мы вспомним то, с чего начиналась наша беседа — пищеварение, — возможно, мы найдём выход на Деррида. Это очень интересная проблематика, но, на мой взгляд, она даже не столько смыкает горизонт между *ergon*'ом *parergon*'ом (что, как мы знаем прекрасно проанализировал, вернее, деконструировал Деррида), сколько позволяет сделать картину объёмной. Когда внутреннее становится внешним, а внешнее становится внутренним, рамки произведения раздвигаются. Картина приобретает объёмность, скульптура — не только третье измерение, но ещё и время. В этом отношении проблема парергональности очень интересна.

А вот этическая проблематика у Деррида задействована в меньшей степени. Хотя куда деться от общей «этизации» философского дискурса? Но в любом случае даже этическая проблематика фундируется пониманием, рефлексия о котором меня сейчас волнует в большей степени, чем деконструктивные методологии. Особенно «задел» один небольшой сюжет Кьеркегора о проповеди. Если транспонировать его в современную культуру, выглядит он следующим образом. Люди приходят слушать проповедь, а пастор говорит им простую вещь: всё в руках Господа. Христиане принимают эту мысль, потому что все присутствующие на проповеди христиане, более того, они внутренне принимают ее. Т.е. речь идет не просто о понимании, но о внутреннем приятии этого понимания. Но вот незадача: после окончания проповеди прихожане выходят из храма и, например, принимают решение бежать к подходящему к остановке трамваю, чтобы не опоздать на него, делом опровергая положение о том, что все в руках Господа: все зависит от скорости, какую они способны развить... Таким образом, существуют два модуса понимания. Если я христианин, то я формально признаю (и даже внутренне понимаю-принимаю), что все в руках Бога, что для него всё возможно. Но для того, чтобы понимание этой идеи претворилось в жизни, необходим какой-то, я бы сказал, мистический момент. Чтобы я прикоснулся к этому в жизни, нужен подвиг «рыцаря веры». Без этой фигуры, которую Кьеркегор маркирует как рыцаря веры, возникает (вернее изначально существует) то, что в современной ситуации фиксируется как отрыв означающего от означаемого. Все разговоры об этике балансируют в ситуации отрыва знака. Я могу сказать и даже доказать что угодно, но ведь смысл этики не в том, чтобы сказать что угодно или доказать что-нибудь, а в том, чтобы сказанное приобрело силу экзистенциального императива.

В этом отношении историк философии — несчастный человек, потому что он всеяден. Он знает, что сказал тот или иной философ, но ничто из сказанного не становится для него императивом. Если же становится — он переходит из ранга историка философии в ранг мыслителя. То, что касается этики, не должно быть просто сотрясением воздуха. Но возможно ли такое в ситуации отрыва знака от референта, в ситуации эмансипации знака? Подлинная этика может раскрываться либо в модусе «он сказал, и я поверил», либо в модусе искренней веры в собственные положения. А Деррида не верит. Даже если он занимается этическими проблемами, он не может подойти к этическому.

В этом отношении он — вполне современный ученый. Физику безразлично, где будет применен результат его работы (например, для создания ядерной бомбы), потому что его императив — интерес к истине, добывание денег и т.п. — лежит за пределами этики. Мы постоянно сталкиваемся с такими ситуациями. Например, сейчас в ранг национальной идеи возводятся нано-технологии или потребление генетически модифицированных продуктов. Но ведь нужно сперва подумать, а уж потом применять их. Оценить в самом начале, а не задним числом или умом (которым, как известно, все крепки), возможные риски и опасности. Если мы не позаботимся заранее о себе, кто это сделает...

Забота о себе? Мы подошли к Фуко?

Деррида и Фуко — совершенно различные мыслители. Я бы не сказал, что «забота о себе» у Фуко — это подлинная «забота о себе». Это опять-таки интеллектуальный конструкт. Насколько совмещаются та забота, которую Фуко проявлял о себе, и этот интеллектуальный конструкт? Если они совмещаются, то мы действительно имеем целостного Фуко. Если же нет — можно произвести деконструкцию и развести два эти момента.

Проще говоря, Вы не верите Фуко? Но ведь у него это было органично, причём органично в буквальном смысле: в поздние годы он говорил о плотских удовольствиях, которые тоже понимал как заботу о себе. Я забочусь о том, чтобы моё тело наслаждалось. И это превращается у него в этос.

Зная о том, как протекала жизнь Фуко, в этом можно признать резон. Но я не думаю, что это относится и к Деррида. То же самое можно сказать и о Ницше: в своих текстах он сокрушал кумиров, громил христианство и т.п., а в жизни был милейшим человеком. Даже стенания Деррида по поводу того, что его не признают академические круги, — это лукавство.

Мне кажется, не всё так однозначно. И Ницше не всегда был милейшим человеком. По молодости пытался ездить на войну и потом долго валялся в госпитале с дизентерией. Какой-то героизм в этом есть.

Хорошо, что герой из него не получился. Я имел в виду поздний период его жизни, когда он отдыхал в Альпах, а окружавшие его люди даже не подозревали, что он — великий ниспровергатель кумиров. Так что в нём тоже был этот диссонанс. Но сфера мысли всё-таки должна отличаться от реальности.

То есть всегда есть куда вклиниться деконструкции.

Да, конечно, в этом отношении деконструкция вечна. Может быть, здесь надо говорить даже не о деконструкции, а о том, что всегда есть куда вклиниться мысли, потому что всегда есть зияние. Зияние между означающим и означаемым, между означающим и референтом и т.п. Эта бесконечная игра предусматривает в том числе и деконструкцию, которую я считаю добротным историко-философским методом. Я искренне считаю, что Деррида — выдающийся историк философии, а не просто ниспровергатель фонологизма. Но не надо забывать, что история философии — это ещё не философия; философом ты становишься только тогда, когда превосходишь историю философии. Только тогда, когда ты ниспроверяешь философов прошлого, ты становишься подлинным мыслителем. С Деррида, как мне кажется, это случалось нечасто.

В таком случае сам собой напрашивается вопрос: что такое философия? Чем философия отличается от истории философии. В методологическом, в текстуальном плане любой философ — это историк философии: комментатор, интерпретатор, ниспровергатель и т.п.

Существует проклятие современной философии: ты можешь быть философом только в научной среде. Мне страшно сказать о том, что написано в моём дипломе. А написано там примерно следующее: преподаватель общественно-политических дисциплин... Для диплома о высшем образовании это нормально... Но через запятую там стоит слово «философ». Это всегда повергало меня в шок. Как если бы в дипломе человека, закончившего какой-нибудь художественный институт или филфак, написали: гений. Научить истории философии в принципе можно. Если человек оригинально мыслит, он может стать даже выдающимся историком философии. Но ничто не гарантирует, что через нанизывание тех мыслей и мнений, которые помыслили другие, он подойдёт к ситуации подлинного философствования.

Но что такое это подлинное философствование, проще говоря, что такое эта самая философия? Я думаю, любой философ задумывается о том, что такое философия. Я

бы даже сказал, что есть основной вопрос философии, только звучит он не так, как в диалектическом материализме. Основным этот вопрос является потому, что помещается в центр философской мысли и определяет ее направление, стиль и в чем-то телос ее движения. Он очень прост: что такое философия? На него по-своему отвечает каждый философ. Я бы сказал так: философ — это тот, кто Мыслит.

В молодости я столкнулся с одним интересным научным работником — доктором наук, геофизиком М.И. Пудовкиным. По русской традиции я оказался у него на кухне, ибо именно кухня — то место, где можно поговорить. Я задал ему достаточно простой вопрос относительно кризиса в науке. Может ли в науке наступить кризис? Речь шла о естествен-нонаучном знании. Он ответил: кризиса в науке быть не может. Мы все читали Куна, знаем, что какие-то кризисы в науке время от времени происходят. Поэтому я спросил его: почему? Его ответ поверг меня в шок: в науке по определению не может быть кризисов, потому что наука не думает. Профессор Пудовкин, много лет посвятивший себя служению науке, конечно, не имел в виду, что научные работники — дебилы или микрокефалы, не способные шевелить мозгами. Дело в том, что «нормальная» наука, занимаясь разработкой своего исследовательского сектора, не задает себе вопросы о том, что, как и зачем она делает, т.е. не мыслит свои основания. Много кто из ученых, даже выдающихся, задавал себе вопросы типа: зачем нужен метод, что такое число, где предел и т.п.? Как правило, все это оставляется в стороне, как и вопросы, связанные с этикой. Когда наука начинает не просто исследовать, но мыслить и прежде всего размышлять о своих основаниях, она перестаёт быть наукой и становится философией.

Здесь появляется следующий, очень сложный вопрос: что значит мыслить? Это тот вопрос, который, находясь под постоянным прицелом размышлений философов, оказывается вечно недоступным. Вообще, существует «набор» предельных вопросов, которые касаются важнейших объектов философского размышления, но они столь сложны, что не поддаются никакому решению. Таковы вопросы о времени, сознании, мысли — никто из философов, к сожалению и несмотря на многовековые попытки, не сказал о них ничего внятного. Итак, вопрос о мысли, предельный вопрос философии. Что это такое, мысль, что такое мыслить? Уточним: мысль — это не интеллектуальная жвачка, которую мы постоянно пережёвываем, перебирая образы прошлого, планируя наше движение по улице, размышляя о предстоящих закупках в магазине и т.п., мысль — предельное напряжение ума. Рождение мысли — это предельное усилие. И там, где человек причастен этому рождению, он становится философом. Но самое страшное в том, что в наше время ты можешь быть философом только в институализированном пространстве. Чтобы стать философом, ты обязательно должен оказаться в ситуации преподающего или получающего образование человека.

Сократов больше лет.

Именно. Философия — это любовь к мудрости, а сегодня эта любовь оказалась жестко институализирована. Однако, если мы хотим быть философами, мы понимаем, что философия должна выходить за рамки этой институализации. Упрощённо говоря, мы предполагаем, что вон тот безумный человек (а именно так представляется профессионалу от философии почти любой, кто претендует на философию вне пределов институализированного сообщества, например, преподавателей философии или культурологии) может оказаться Якобом Бёме.

Л возможна ли такая маргинальная философия? У меня был друг-маргинал, который искренне не понимал, почему необходимо учиться на этом факультете и получать диплом, чтобы стать философом. Я до сих пор не знаю, что ему ответить.

Я тоже не знаю. Мы сегодня вспоминали Шпенглера, который говорил, что великими философами порой оказываются политические деятели или деятели культуры.

Насколько я помню, он имел в виду Гёте. Л это особый случай.

Иногда даже косноязычный политик способен рождать мысль. Это, например, российский политик Черномырдин, которого журналисты возвели в ранг клоуна. У него, я в это искренне говорю, без издевки, бывают «приступы» мысли. Не случайно его «крылатые фразы» останутся еще долго в народной памяти...

Косноязычие может быть стилем. Как говорит в «Критике и клинике» Делёз, любой стиль — это заикание, косноязычие, пускание пузырей.

В том, что говорит Делёз, есть резон. Мы всегда преодолеваем штампы. Мысль всегда должна рождаться как нечто новое, а процесс согласования этого нового с уже затвердевшими схемами достаточно болезнен. Если схемы побеждают, получается речь ни о чём. Можно часами красиво говорить ни о чём. Правильность речи как раз и свидетельствует об отсутствии мысли. А мысль выражается в косноязычии, о котором говорит и которое практикует Делёз.

Насколько я понимаю, Вы всё больше тяготеете к проблематике, которую можно обозначить как тематизация или далее топографирование культуры. Моё знакомство с этим пластом Вашей философской работы началось с книги «Генезис истории». Мне бы хотелось поговорить о ней. Прежде всего, что такое историческая размерность сознания ?

Я начал с изучения работ Делёза, а потом написал диссертацию о Деррида. Не могу сказать, что чтение книг Деррида настолько перевернуло моё сознание, что я просто не мог не писать о нём. Всё было проще, и сегодня я уже не помню всех тогдашних резонансов.

Диссертации складываются спонтанно.

Ну да, в этом есть какая-то сермяжная правда жизни.

Меня всегда интересовал не исторический пласт сам по себе, а тот момент, который связан с сознанием. О сознании писали очень много — от Аристотеля до Гуссерля, не говоря уж о психологии. Но при этом никто не понимает, что такое сознание. Гуссерль просто делал хорошую мину при плохой игре. Да, мы всегда думаем о чём-то (интенциональность). Разве нужно быть выдающимся философом, чтобы стащить эту мысль у Brentano? Если расставить все точки над *i* и не обращать внимание на авторитеты, можно заметить, что Гуссерль — такой же жулик, как и Деррида. Во всех своих работах он пытается уверить нас в необходимости редукции, в сведении всего к Я, к трансцендентальному полю. Но сам он, по-видимому, понимает, что всё обстоит несколько иначе. Так что, когда я обратился к проблематике сознания, я обнаружил, что ни Аристотель, ни Гуссерль не помогают мне. То же самое и со временем, ибо те философы, которые занимались проблемой сознания, обращались и к проблеме времени. Моя гипотеза была такова: я не знаю, что такое сознание, но я могу подойти к нему, проанализировав его следы.

Например, принято говорить, что взгляд средневекового человека отличается от взгляда человека новоевропейского. Но в чём? Чтобы уловить это различие, можно обратиться к живописи. Я говорю о фигуративной живописи, а не о Малевиче. Знаете, что изображено на «Чёрном квадрате»?

Нет.

Негры ночью воруют уголь.

А на красном? Был ведь ещё и «Зелёный квадрат» — Малевич обладал богатой фантазией.

Сложно сказать. Так вот, я могу проанализировать оптику зрения, которая изображена на картине. Средневековый человек видит обратную перспективу. Эта обратная перспектива присутствует в горизонте повседневности до сих пор. Если я веду с Вами заинтересованную беседу, то все остальные, стоят ли они ближе или дальше, для меня исчезают. И моё видение этой ситуации будет раскручиваться как на иконе.

Я, честно говоря, этого никогда не вижу. Я довольно легко могу отличить картину XIV-XV веков от картины XVII—XVIII веков и примерно сказать, чья школа — немецкая или голландская. В случае с ранней немецкой станковой живописью могу колебаться. Но для того, чтобы увидеть, что и почему там происходит, мне нужно уметь: перспективные отношения, конструкция и т.п. А Вы видите это непосредственно?

Мне пришлось «затачиваться» под это, поскольку я много занимался изучением искусства. Поэтому я, к сожалению, утратил чистый наивный взгляд. Но вернемся к сознанию. Сознание индивида, человека, тип его сознания «даётся» один раз. Механизм передачи этого типа едва ли когда-нибудь будет понятен — возможно, это дрессура: мы учимся определённым образом видеть. Что-то видеть, а что-то не замечать. В своих существенных моментах этот тип видения сохраняется на протяжении всей нашей жизни. Преображения, например, просветление Будды или архата, изменяющие оптику сознания, случаются редко. Обычно же мы сохраняем определённый тип сознания до своей смерти. Поэтому, кстати, я не особенно верю людям, воспитанным в коммунистическом обществе, но внезапно ставшим религиозными.

Ну, это скорее суеверие, чем религиозность.

Конечно. Партсобрание просто переместилось в церковь. Так вот, моменты инсайтного обретения очень редки и являются скорее исключением, чем правилом. Сознание определяется и формируется типажом культуры. Потому изучение исторического сознания — это способ анализа сознания. Вернее, через историю можно проанализировать сознание. Так же, как я рисую картину, я выписываю в тексте свой ментальный образ в отношении истории. Мою оптику невозможно проанализировать, потому что она не видна. Глаза у всех одинаковые, но почему-то один видит предмет, а другой, как говорил Фромм, оставляет его за пределами сознания. Но через этот след, через историю я могу увидеть размерность, т.е. способ организации запечатлеваемой формы. Этот мыслительный конструкт, свойство нашего сознания, запечатлевается как форма, как матрица, штампуемая картины. Стилистическое единство немецкой школы, о которой Вы говорили, основано на том, что люди видят примерно одно и то же. Нюансы же на уровне построения или цветовой гаммы возникают из-за того, что, хотя они и принад-

лежат к одной культурной традиции, один гениален, а другой бездарен, один оптимист, а другой пессимист и т.п. Буйство красок у импрессионистов резко отличается от той же голландской или немецкой школ, у которых превалирует коричневый оттенок (что, кстати, подчёркивал и Шпенглер).

Мне кажется, мы возвращаемся к тому, что говорили об историке философии, у которого своего этоса нет, но зато он знает чужие «наборы». Я легко отличаю средневековую картину от ренессансной потому, что у меня есть набор штампов. Но я знаю, что этот «набор» относится к Средневековью, а не к другой эпохе, только потому, что меня так научили.

Чаше всего всё происходит несколько иначе. Мы не отдаём себе отчёт в том, что эту картину надо соотносить со средневековым «набором», а сразу говорим: это — Средневековье. Я сразу вижу диктофон, а не «что-то серое и квадратное». Рационального разложения объекта на параметры не происходит. По большому счёту, здесь существует два канала: первый, как говорил Шпенглер, непосредственно дан. Кстати, Шпенглер нутром чувствует другие культуры, а уже потом рационально раскладывает их. Второй формируется посредством дрессуры: немецкая станковая живопись — это обязательно холст, золочёная рама...

*... Никакого *pleine air'a*.*

Никакого *plein air'a*, серо-чёрные тона и т.п. Но даже эта рациональность базируется на дорациональных основаниях. Это то, что Хайдеггер называл *aletheia*.

О кантовских априорных формах созерцания знают все, гораздо реже вспоминают экзистенциальные априори Людвиг Бинсвангера, а вот Вы говорите о культурных априори.

Культурные априори — это и есть «вдрессировываемый» взгляд. Ребёнок постоянно спрашивает: «А почему это так? А это почему?». В конце концов, взрослый не выдерживает и говорит: «Так надо». На этом всё и строится. Дрессура — это воспитывание определённого типа сознания. «Так надо» — и все, просто приказ. Вопрос иногда даже и не задаётся. По большому счёту, это то, с помощью чего мы видим этот мир. Это самая глубинная вещь, поэтому с ней так трудно работать, но проанализировать её следы, её формы всё-таки можно. В истории европейской культуры всё очень непросто. Схемы любого автора здесь ломаются. Например, Шпенглер говорит, что европейский тип сознания родился в IX веке. В V-VI веках история выстраивалась тем же способом, как и в XIX веке.

История Лактанция ?

Скорее, история начиная с Августина. Она выстраивается по единому канону.

По гегелевскому?

В том числе и по гегелевскому. Но дело в том, что сам Гегель принадлежит к христианской исторической традиции. На уровне истории тип сознания не изменяется. Просто одно трансцендентальное означаемое замещается другим. На место Бога ставятся законы исторического развития, но схема остаётся прежней. Мишель Фуко в «Словах и вещах» прекрасно показал, что ренессансная эпистема практически неотличима от мифологической: через слово я могу получить доступ к вещи; воздействуя на

имя, я могу изменять вселенную. А ведь на наш устоявшийся взгляд, с Возрождения начинается эпоха рациональности. Фуко показывает, что сознание в европейском ареале во многом было сформовано исходя из парадигмы христианства. Действительно, в Новое время появился новый взгляд на мир, но некоторые размерности сознания остались прежними. При изучении культурного сознания шпенглеровские схемы рушатся.

Я тоже большой почитатель Шпенглера, но мне удивительно слышать, что его стало слишком много. Насколько я могу судить, у нас его воспринимают несколько наивно и читать не любят.

В Петербурге была настоящая мода на Шпенглера. Это неблагоприятная для мыслителя вещь. Мне очень нравился Хайдеггер до тех пор, пока его не стали превозносить на каждом углу.

Мне это тоже надоело.

То же самое произошло и с Деррида. Когда я начинал им заниматься, его мало кто знал, а сегодня все говорят о нём. Я беседовал с одной дамой из Германии, которая занимается изучением развития культурологии в России. Она читала всё, что выходит у нас по культурологии, чем, наверное, ни один российский исследователь похвастаться не может. Она была поражена тем, насколько популярен у нас Шпенглер. В Германии к нему относятся как к обыкновенному академическому философу. Так что Петербург в этом отношении маргинален.

За тем, о чём мы говорим, мне всё время мерещится феноменология. Вы сказали, что можно различать и изучать следы культурных априори. Это предполагает феноменологическую редукцию, не обязательно в гуссерлевском смысле. Феноменология неизменно вызывает у меня подозрительность и далее раздражение, поскольку предполагает некоторую онтологию, а между тем никакой онтологии за нею не стоит. На этом месте зияет дыра, которую затыкают малообразумительными вещами вроде поэмы с ноззой и т.п.

Когда в лекционном курсе я обращаюсь к феноменологии, я говорю студентам: «А теперь займёмся философской фантастикой». Я имею в виду Гуссерля. Я уже говорил, что само начало феноменологии, к которому он обращается, сомнительно. Но, даже если мы примем гуссерлевскую позицию (его картезианство), обязательно возникает вопрос: а почему он не исследует так же досконально и всесторонне все остальные шаги? Грубо говоря, он заявляет: мы хорошенько попотели над первым тезисом, а дальше всё должно пойти само собой. Но ведь этого не происходит! Те самые структуры, которые замутняли феноменологический взгляд и подверглись редукции, оказываются включены в дальнейшее движение его мысли. Поэтому сама позиция феноменологии достаточно сомнительна. Но как школа мысли это неплохо.

Другими словами, люди хорошо провели время.

Конечно. Но, кроме того, с сознанием тяжело работать, это предмет бесконечно сложный. Поэтому я в каком-то отношении понимаю Гуссерля. Я хочу рассказать ещё один анекдот... Я предпочитаю иллюстрировать философию простыми вещами.

Философия нуждается в анекдотах.

Человек с большим чёрным ящиком заходит в магазин и просит порезать ему сто граммов колбасы. Затем просовывает нарезанную колбасу в прорезь своего ящика. Оттуда слышится чавканье. Продавщица спрашивает: «Что у вас там такое?». Человек отвечает: «Не знаю, но колбасу ест». Такова же и ситуация с сознанием. Оно производит мысль, а порой и просто интеллектуальную жвачку. А что оно представляет собой, никто не знает. И Гуссерлю, как мне кажется, осталось непонятно сознание. Предел, до которого он доходит, — неконтролируемый поток сознания.

Но работать с сознанием необходимо. Психологи могут рассказать нам о механизмах сознания, но что это такое, они сказать не могут. Результат всегда оказывается неожиданным. Мы можем поставить в одинаковые условия нескольких людей и задействовать одни и те же механизмы, но мыслить они будут по-разному. Абсолютизация любого подхода обнаруживает его предел. Это верно и в отношении Деррида, и в отношении Гегеля.

Историк философии, как я уже говорил, избавлен от соблазна поверить — здесь его недостаток оборачивается достоинством: он знает, что философия начинается там, где ты мыслишь сам. Не веря и преодолевая сказанное. История философии даёт хорошую школу: она предохраняет тебя от заносчивости. Ты понимаешь, что за твоей спиной стоит много людей, которые тоже порой бились об стену, пытаясь решить ту или иную проблему. Возможно, самое главное заключается в том, чтобы сформулировать свою задачу и идти вперёд. Может быть, система сложится, а может быть и нет. Может оказаться, что система вообще не нужна. То, что Деррида разрушил систему Платона, очень продуктивно. В этом отношении историк философии может выступать как элемент анархии. Но, с другой стороны, есть много людей, которые верят.

Мне как-то случилось слышать мнение одного читателя «Почтовой открытки от Сократа до Фрейда»: «Это замечательно, — сказал он. — Это всё равно, что сидеть у моря, которое меняется каждый час. Нужно спешить делать эскизы. У меня такое лее впечатление от Деррида, который описывает состояния своего сознания, сменяющие друг друга день ото дня. Но кому, кроме Деррида, это может быть интересно?». Аналогичным примером может служить деятельность Гуссерля в последние годы его жизни: вместо того, чтобы написать обобщающую и всё проясняющую книгу, он пишет бесконечные комментарии к своим прежним работам.

Можно вспомнить и Канта, который всем обещал, что вот-вот создаст позитивную философию (не в контовском смысле, конечно), но так ничего и не создал.

В самом деле, можно увлечься подобной работой, исписывать огромное количество бумаги, но кому от этого станет радостнее?

Я думаю, что с такой проблемой сталкиваются не только философы, но и любой человек, занимающийся творчеством. (Ведь философия — это именно творчество.) Многие художники — имя им легион — не сказали ничего нового. После того, как Леонардо да Винчи предложил единый стиль, его воспроизводили бесконечно. Но что-то остаётся неизменным, а что-то меняется. Может быть, необязательно читать всего Деррида (всего Деррида необходимо читать только исследователям его творчества). Но это неизбежно: все мы сидим на берегу моря и что видим, о том и поём. Хорошо, что море меняется.

Я бы вспомнил слова Юлии Кристевой: производство критических текстов должно стать критическим производством текстов.

Постмодернизм — это штука вторичная, но дорогая. Это рефлексия о рефлексии, критическая критика и т.п. В нашей ситуации это, пожалуй, неизбежно. Я сейчас говорю и одновременно вижу себя со стороны. От этого никуда не деться. Человек и отличается от животного тем, что видит себя со стороны. А свойство современной ментальности не только в том, чтобы видеть себя, но ещё и в том, чтобы видеть себя видящим со стороны. Это лежит в самой оптике современного взгляда. Так что с этим надо смириться.

Это всё ещё философия?

Я думаю, да. Если есть мысль, а не просто игра, значит, фундаментально это не отличается от философии. То, чем занимается Деррида, культурно и даже онтологически фундировано, тогда как деконструктивизм — это просто эпигонство. Технику Деррида можно освоить и успешно находить бинарные оппозиции в любых текстах. Но сам Деррида не слишком рационален. И сам он совершенно справедливо настаивает на том, что деконструкция — это не метод. Деконструкция, задействованная в отношении Канта, непригодна в отношении Платона. Неконтролируемая зона всякий раз иная. Здесь присутствует иррациональный момент. Мне кажется, что, когда Деррида обращается к тексту, он заранее не знает, найдёт он там что-нибудь или нет.

Достаточно вспомнить его спор с Кристевой, когда он говорит: грамматология — не наука и никогда не сможет стать наукой.

Не сможет.

В своей книге Вы пишете о том, что человек получает определённую не из самого себя, но из всей сферы своего присутствия, которое как культура фундирует сущность человека. Не нуждаются ли эти термины — присутствие, сущность — в деконструкции?

Я очень благодарен В.В. Бибахину за его послесловие к хайдеггеровскому «Бытию и времени». Я вообще редко читаю предисловия, предпочитая оригинальный текст. Однако здесь исключительный случай. Разъясняя, почему он переводит *Dasein* как «присутствие», он ссылается не только на французскую традицию, которая передаёт это как *présence*, но и на проповедь некоего православного священника: «Вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину». Человек полагается не только как рациональное животное и как субъект, но и как то, что со-присутствует и несёт ответственность за то, что он конституирует окружающее его. Мне кажется, что русское слово «присутствие» хранит этот момент «сути» — «находиться при сути». Естественно, оно не отражает хайдеггеровский опенок, оно несёт следы другого опыта освоения реальности. Но хайдеггеровский ход здесь сохраняется: необходимо порой вслушаться в слово, вслушаться в те ресурсы, которые оно позволяет нам помыслить. Необходимо использовать те возможности прикосновения к потаённым ресурсам символического обмена с реальностью, которые даёт нам слово. В данном случае русское слово предлагает нам по меньшей мере две возможности: бытие и событийность, совместное присутствие. Может быть, имеет смысл говорить о соборности как ответственности за своё окружение. Не в юридическом отношении, конечно, а в том смысле, что ты отвечаешь. Ты помещён в эту событийную ситуацию, и ты находишься в ней не просто как какой-то конституирующий элемент. Ты именно со(со)вместно конституируешь реальность. Реальность никогда не даётся отдельно от тебя. Реальность не является лишь плодом конституирования нас изнутри, как это представлялось Гуссерлю. Гуссерлю постоянно приходится бороться с солип-

сизмом. Если мы не полагаем изначально присутствие в человеке этой реальности (совместное и одновременно автономное), мы заходит в тупик: я не могу в полной мере из самого себя создать этот мир, я формирую присутствие лишь совместно. Это важно не только для термина «присутствие», но и для онтологии вообще. Онтология бытия всегда должна выстраиваться как событийная. В двух смыслах: как то, что развёртывается в горизонте времени как событие и как то, что полагается как совместное присутствие. Мы даём вещи состояться — таков хайдеггеровский мотив. Мы примысливаем истину. Мы действуем как художник, который даёт цветущему состояться. Художник находится «при сути» краски.

Насколько коррелирует используемый Вами концепт со-бытия с созвучными выражениями Жана-Люка Нанси и Алена Бадью? У них речь идёт примерно о том же самом, только привносится социальный оттенок: со-бытие — это бытие не только с миром, но и с другими людьми.

От этого никуда не деться. Даже Гуссерль был вынужден заговорить не только о другом, но и об интересубъективном мире. Но у него эта конструкция вышла достаточно искусственной, поскольку происходит, опять-таки, из глубины сознания. Редуцировать её к событийности невозможно. Использовать ресурсы одного сознания — это, на мой взгляд, фундаментальная ошибка. Если мы оставляем за скобками внешний мир, мы к нему уже никогда не подойдём. Какие бы логические выкладки мы не предпринимали, мы всегда будем оказываться перед психологизмом и солипсизмом.

От Я невозможно добраться до мира, а если начинать с мира, мы не доберёмся до Я.

Именно так. Поэтому нужно искать какой-то другой вариант.

Коль скоро мы говорим о событии, нельзя обойти вопроса о субъекте этого со-бытия. Давайте вспомним ещё одного классика — Гегеля. В связи с этим именем я хотел бы спросить: кем, по-Вашему, является субъект истории и возможен ли он вообще? Кто тот, с кем приключается событие?

Мы все попадаем в истории, со всеми нами происходят события. Другой вопрос — как это можно вписать в гегелевскую схематику. Гегель в некотором отношении и прав, и неправ. Основной недостаток универсальной истории в том, что она ликвидирует свободу. Недавно я прочитал пассаж одного мыслителя, который по определению мне несимпатичен — Эрнста Маха. Он говорит о том, что мои действия представляются мне результатом моего свободного выбора. Но с высоты птичьего полёта всё оказывается совершенно иначе: массы людей единообразно текут по улицам в определённое время, и никакой свободы в этих перемещениях нет. В этом отношении можно говорить о двух оптиках сознания: оптике внутреннего ощущения свободы и оптике универсальной истории Гегеля. Я попытался проанализировать их в «Генезисе истории». С точки зрения Гегеля, есть только один субъект, и это не я и даже не всемирно-историческая личность, которая всего лишь наиболее адекватна тому или иному историческому моменту. Наполеон выступает всемирно-исторической личностью потому, что наиболее результативно определённая ступень разворачивается через его деяния. Гегелевский субъект — это абсолютная идея. Все остальные — марионетки или псевдо-субъекты. Ленин следовал гегелевской школе, понимая свободу как осознанную необходимость. Но мне представляется, что свобода полагается не через необходимость и не через осознанность, а через горизонт «нет». Фундаментальная расположенность и сущность человека как «нет», о которых говорит Сартр, базируются

ся как раз на этом отрицании. Можно вспомнить и личный опыт «тематизации» свободы: я стал ощущать свободу в студенческие годы, когда позволял себе не пойти на какую-нибудь лекцию, хотя это и грозило мне неприятностями.

В студенческие годы такая свобода возможна. Вы попробуйте сейчас не прийти на свою лекцию!

Сейчас это, действительно, уже невозможно. И дело не только в том, что это утяжелит мою биографию, а в том, что у меня есть ответственность перед студентами. А тогда я осознавал порыв, идущий против моей рациональности.

В конце концов, что такое Я? Когда мы об этом задумываемся, мы остаёмся ни с чем. Как в стриптизе: после сбрасывания одежд не остаётся ничего.

Как у Бодрийера...

Именно! Стриптиз должен длиться бесконечно. В ситуации сбрасывания покровов не остаётся ничего. Если же что-то остаётся, это тебя субстантивирует и делает несвободным. Сартр очень хорошо уловил этот момент.

Это выводит нас на проблематику Камю: возможность быть счастливым «вопреки» ...

У Камю меня больше занимает момент, связанный с абсурдом. Сокровенное даётся в модусе «нет», в модусе негации. Сокровенное можно уловить через тот приём, которым пользуется Кьеркегор: ирония, юмор, порой даже сарказм и нападение на святыни. Тем же самым импонирует мне Деррида, только здесь, у Кьеркегора, есть мостик к онтологии через эту несерьёзность. Но несерьёзность как раз и служит защите святынь. Внутренне же эта ситуация оказывается абсурдной. Понимание абсурдно: неизвестно, ты владеешь мыслью или мысль владеет тобой.

Давно хотел задать Вам вопрос внешне праздный, но имеющий непосредственное отношение к обсуждаемой теме: в своей книге Вы негативно отзываетесь о фильме Питофа «Видок». Мне же этот фильм всегда нравился. Я согласен с Вашим замечанием о том, что на вопрос «кто видит?» здесь нельзя однозначно ответить: «человек». Режиссёру прекрасно удался этот ход, ведь героем фильма как раз и выступает «нежить», пожиратель душ. А то, что эта «нежить» оказывается цифровой, вполне отражает её современное состояние. Удачным мне представляется и образ Парижа — средневекового города, вступившего в эпоху Разума. Следующим шагом как раз и должна стать «цифра».

У меня нет негативного отношения к «Видоку», я смотрел его раза три. Персонаж Депардьё, конечно, симпатичен. Это тот уникальный случай, когда персонаж нравится и мужчинам, и женщинам. Обычно у мужчин бывает скрытая ревность к красивым персонажам.

Ну, Делона, например, любят многие мужчины.

Но не все. А многие женщины находят его слащавым. А вот Депардьё устраивает и тех, и других. Хотя с точки зрения мужчин на статус красавца может претендовать Делон, но уж никак не Депардьё с его носом.

В этом фильме меня всегда интересовало то, как режиссёр работает с реальностью. Я уже говорил, что история интересует меня как отпечаток взгляда. Как мне представляется, здесь проигрывается тот же самый сюжет. Я вспоминаю одну из первых компьютерных игр, которая называлась «Гонки»: дорога и машина изображены схематично, управление разложено на четыре клавиши... Но я помню, что при поворотах тебя всем телом «заносило». Несмотря на всю условность, экзистенциальные переживания никуда не делись. Потом компьютерная графика пошла по другому пути. Графика стремилась имитировать реальность, не хватало только запаха. Но потом произошла примечательная трансформация общего дрейфа: симуляция начала приобретать нарочито «мультипликационные» черты. Этот момент представляется мне знаковым. Сперва виртуальное пространство осваивалось в режиме симуляции: чем точнее симулятор копирует реальность, тем лучше. А затем симулируемая реальность стала приобретать свои собственные конститутивные черты. Она приобретает собственный статус и становится независимой. В кинематографе этот момент тоже нашёл своё выражение — в фильме «Кто убил кролика Роджера» мультипликационный персонаж проникает в реальность. Возникает то, что можно назвать «реалом». Уточню.

Существует различие между реальностью и «реалом». Например, люди, общающиеся в чате, приходят к выводу, что некоторые вопросы следует обсудить вживую и договариваются «встретиться в реале». «Реал» — это реальность, которая конституируется исходя из виртуального. Фильм «Видок» — это симптом того, что мир начинает выстраиваться исходя из «мультипликации». Реальность становится «реалом». Это ни в коем случае не эсхатологический момент, это предчувствие опасности не как катастрофы, но как возможности. Когда я вижу мир определённым образом, я его в соответствии со своим видением преобразую. И тот мир, который запечатлевается в фильме, не претендует на роль чего-то эксклюзивного, это нормальный горизонт для обывателя. «Видок» тем более значим, что не претендует на интеллектуальность. Интеллектуальные фильмы вроде тех, что снимал Фасбиндер, предназначены для извращённых интеллектуалов, а этот — для массы обывателей. (Как говорил Сосюр, на рынке за один день создаётся больше слов, чем за целый год в академии.) А императив этого фильма заключается в том, что мы должны изменить эту реальность. Но это гиперпространство, с которым ещё никто не работал, неконтролируемо. Неизвестно, что оттуда может вылезти. Но самая главная опасность этого виртуального гиперпространства состоит в том, что оно безальтернативно. Другим столь же симптоматичным фильмом является для меня «Чужой против Хищника»: вымышленный мир замыкается на себе самом и ни в чём другом не нуждается. Места для человека здесь не находится.

На мой взгляд, это нормально: мифы так и функционируют.

Пока мы к этим мифам не привыкли. Но, может быть, приживёмся, и всё будет нормально.

Беседу провёл А. В. Дьяков

Основные работы Б.Г. Соколова:

1. Маргинальный дискурс Деррида. СПб.: Изд-во СПбГТУ. 1996.
2. Герменевтика метафизики. СПб.: Изд-во СПбГУ., 1998.
3. Гипертекст истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001.
4. Генезис истории. СПб.: «Алетейя. СПб.», 2004.